SEGUNDA EDICIÓN

APOLOGÉTICA CRISTIANA

NORMAN L.
GEISLER

APOLOGÉTICA CRISTIANA

Por:
Norman L. Geisler

CONTENIDO

PREFACIO A LA SEGUNDA EDICIÓN 8
PREFACIO A LA PRIMERA EDICIÓN 10
CAPÍTULO 1. AGNOSTICISMO 12
CAPÍTULO 2. RACIONALISMO 32
CAPÍTULO 3. FIDEÍSMO 52
CAPÍTULO 4. EXPERIENCIALISMO 76
CAPÍTULO 5. EVIDENCIALISMO 96
CAPÍTULO 6. PRAGMATISMO 118
CAPÍTULO 7. COMBINACIONALISMO 136
CAPÍTULO 8. FORMULACIÓN DE UNA PRUEBA ADECUADA PARA LA VERDAD 154
APOLOGÉTICA TEÍSTICA 174
CAPÍTULO 9. DEÍSMO 176
CAPÍTULO 10. DIOSISMO FINITO 200
CAPÍTULO 11. PANTEÍSMO 222
CAPÍTULO 12. ANTEÍSMO 248
CAPÍTULO 13. POLITEÍSMO 274
CAPÍTULO 14. ATEÍSMO 294
CAPÍTULO 15. TEÍSMO 324
LA APOLOGÉTICA CRISTIANA 352
CAPÍTULO 16. NATURALISMO Y LO SOBRENATURAl 354
CAPÍTULO 17. OBJETIVISMO E HISTORIA 386
CAPÍTULO 18. LA CONFIABILIDAD HISTÓRICA DEL NUEVO TESTAMENTO 414
CAPÍTULO 19. LA REIVINDICACIÓN DE LA DEIDAD Y AUTORIDAD DE JESUCRISTO 452
CAPÍTULO 20. LA EVIDENCIA DE LA DEIDAD Y AUTORIDAD DE JESUCRISTO 476
CAPÍTULO 21. LA INSPIRACIÓN Y AUTORIDAD DE LA BIBLIA 508

NOTAS.....544
BIBLIOGRAFÍA.....580

A mi amado mentor
que me enseñó
e inspiró
en la tarea apologética,
Dr. Evan Welsh

PREFACIO A LA SEGUNDA EDICIÓN

La defensa nunca descansa. Estamos en una nueva generación y en un nuevo siglo, pero la tarea apologética nunca termina. Considero un gran privilegio revisar y actualizar este esfuerzo apologético pionero que ha durado más de una generación y ahora se aproxima a un nuevo siglo. Actualicé todos los capítulos y agregué otros nuevos para satisfacer las necesidades del siglo XXI. Mirando hacia atrás a las casi cuatro décadas que *Christian Apologetics* ha estado impresa, me complace especialmente ver a muchos grandes apologistas, incluidas personas como Ravi Zacharias, que han sido influenciados por la edición anterior y han llevado la tarea apologética a nuevas alturas y a anchos más amplios. Tratando de ponderar las razones de la perdurabilidad de este texto, a diferencia de tantos otros que han sido menos duraderos, parece haber varias razones para su longevidad. Primero, es un intento *sistemático* de defender la fe cristiana. En segundo lugar, es *integral* y cubre todas las áreas básicas de la apologética, incluidas las cosmovisiones y las pruebas de la verdad. Tercero, es *lógico*, tratando el material paso a paso en su orden lógico. Cuarto, es *clásico* porque sigue el orden de muchos de los grandes apologistas a lo largo de los siglos, incluidos Agustín, Anselmo, Tomás de Aquino, Juan Calvino, Jonathan Edwards, B. B. Warfield, Kenneth Kantzer y muchos otros. Es un placer ser parte de esta gran tradición y legar este modelo apologético perdurable a otra generación.

PREFACIO A LA PRIMERA EDICIÓN

su obra sobre la apologética cristiana consta de tres partes. La Parte 1 examina varias pruebas de la verdad con el fin de sentar las bases para probar la verdad de varias visiones del mundo. La Parte 2 aplica la prueba de la verdad a las diversas cosmovisiones y concluye que el teísmo es la única cosmovisión adecuada. La Parte 3 funciona dentro del contexto de una cosmovisión teísta para verificar las afirmaciones únicas del cristianismo histórico en cuanto a la deidad de Cristo y la autoridad de la Biblia.

El movimiento básico en esta apologética tiene sus raíces en los apóstoles en el Nuevo Testamento, fue desarrollado por Agustín y llega a buen término en cristianos posteriores como Tomás de Aquino. Es, en esencia, el enfoque utilizado por los antiguos teólogos de Princeton como Warfield y Hodge en la tradición de Calvino, y ha sido representado más popularmente en los últimos tiempos en los escritos de C. S. Lewis.

El corazón de este enfoque apologético es que el cristiano está interesado en defender las verdades de que Cristo es el Hijo de Dios y la Biblia es la Palabra de Dios. Sin embargo, antes de establecer estos dos pilares sobre los que se construye la unicidad del cristianismo, se debe establecer la existencia de Dios. No tiene sentido hablar de un *acto* de Dios (es decir, un milagro) que confirme que Cristo es el *Hijo* de Dios y que la Biblia es la *Palabra* de Dios a menos que, por supuesto, haya un *Dios* que pueda tener un Hijo y que puede hablar una Palabra. El teísmo, entonces, es un prerrequisito lógico para el cristianismo. Es más, una prueba adecuada de la verdad es un prerrequisito metodológico para establecer el teísmo. Porque a menos que el apologista cristiano tenga una prueba mediante la cual pueda demostrar que otros sistemas son falsos y que el teísmo es verdadero, no hay forma de juzgar las afirmaciones contradictorias de varias religiones y visiones del mundo. En vista de este importante problema, comprometemos sin disculpas la parte 1 con la cuestión previa de las pruebas de verdad antes de intentar defender el teísmo (parte 2) y la singularidad del cristianismo (parte 3).

CAPÍTULO 1. AGNOSTICISMO

Aquí hay varios enfoques o métodos para abordar la cuestión de si Dios existe, algunos positivos y otros negativos. Quizás el más utilizado en la última categoría es el agnosticismo. Hay dos tipos básicos de agnósticos: los que afirman que la existencia y la naturaleza de Dios no se conocen, y los que sostienen que Dios es incognoscible. Dado que el primer tipo no elimina todo el conocimiento religioso, la atención aquí se centrará en el segundo.

El término *agnosticismo* fue acuñado por T. H. Huxley. Significa literalmente "no-conocimiento", la negación de *gnōsis* (gr. "conocimiento"). [1] Sin embargo, más de cien años antes de Huxley, los escritos de David Hume e Immanuel Kant establecieron la base filosófica del agnosticismo. Gran parte de la filosofía moderna da por sentada la validez general de los tipos de argumentos que exponen.

Los argumentos básicos del agnosticismo

Immanuel Kant fue un racionalista hasta que fue "despertado de su sueño dogmático" al leer a David Hume. Gran parte del resto del mundo moderno ha tenido una experiencia similar.

El escepticismo de David Hume (1711-1776)

Técnicamente, las opiniones de Hume son escépticas, pero también sirven bien al objetivo agnóstico. Hume expuso la base de su posición en las líneas finales de su famoso *Indagación sobre el Entendimiento Humano* : “Si tomamos en nuestras manos cualquier volumen; de divinidad o metafísica escolar, por ejemplo; Preguntémonos: *¿Contiene algún razonamiento abstracto sobre la cantidad o el número?* No. *¿Contiene algún razonamiento experimental sobre cuestiones de hecho y existencia?* No. Entréguenlo entonces a las llamas: porque no puede contener más que sofismas e ilusiones. [2] Es decir, cualquier afirmación que no sea puramente una relación de ideas (definitiva o matemática), por un lado, ni una cuestión de hecho (empírica), por otro lado, no tiene sentido. Por supuesto, todas las declaraciones acerca de Dios caen fuera de estas categorías y, por lo tanto, el conocimiento de Dios se vuelve imposible.

Sólo hay dos clases de proposiciones . En la base de la conclusión de Hume de que todas las proposiciones significativas son reducibles a dos clases hay un empirismo radical que puede resumirse como sigue. Todo nuestro conocimiento o ideas se derivan a través de la sensación o de la reflexión sobre las ideas (derivadas de la sensación) en la mente. No hay nada en la mente que no haya estado primero en los sentidos. Además, todas las sensaciones se experimentan como "totalmente sueltas y separadas". [3] Las conexiones causales son hechas por la mente solo después de que uno ha observado una conjunción constante de cosas en la experiencia. Todo lo que uno realmente experimenta es una serie de sensaciones desconectadas y separadas. De hecho, no hay un conocimiento directo ni siquiera de uno mismo, porque todo lo que sabemos de nosotros mismos es un conjunto desconectado de impresiones sensoriales. Por supuesto, tiene sentido hablar de conexiones entre ideas, incluso de conexiones necesarias. Pero estas son conexiones hechas solo en la mente a priori o independientemente de la experiencia. A posteriori (es decir, por experiencia) no hay conexiones conocidas y ciertamente no necesarias. Todas las cuestiones de la experiencia implican un posible estado de cosas contrario. Porque todo lo que experimentamos de una manera podría ser de otra manera.

La causalidad se basa en la costumbre . Muchos de los que creen en Dios están dispuestos a admitir que no tienen un conocimiento directo de Dios, pero afirman tener acceso a la existencia y naturaleza de Dios a través de los efectos de Dios o las cosas que Dios ha hecho o dicho. La epistemología de Hume (teoría del conocimiento), de ser cierta, parecería eliminar también esta posibilidad. Porque, según Hume, "todo razonamiento relativo a cuestiones de hecho parece estar fundado en la relación de *causa y efecto* . ¿Solo por medio de esa relación podemos ir más allá de la evidencia de nuestra memoria y nuestros sentidos? [4]

Y el conocimiento de la relación de causa y efecto no es a priori sino que surge enteramente de la experiencia. Y la idea de una relación causal aparece en la mente sólo después de haber observado una conjunción constante en la experiencia. Es decir, sólo cuando observamos que se produce la muerte *después* de mantener la cabeza de otra persona bajo el agua durante cinco minutos asumimos una conexión causal. Una vez que se observa que un evento sucede repetidamente *después de* otro, comenzamos a formarnos la idea de que un evento sucede *debido* al otro. En resumen, la idea de causalidad se basa en la costumbre.

La conjunción habitual de eventos lleva a creer o postular una conexión entre ellos. Por supuesto, esta conexión no se puede *saber* sino que simplemente se *cree* debido a la repetición de las conjunciones. Siempre existe la posibilidad de la falacia post hoc, es decir, que las cosas sucedan después de otros eventos (incluso con regularidad) pero que en realidad no son causadas por ellos. Por ejemplo, el sol sale regularmente *después de que* el gallo canta, pero ciertamente no *porque* el gallo canta. Uno nunca puede conocer las conexiones causales. Y sin un conocimiento de la Causa de este mundo, por ejemplo, uno queda en el agnosticismo acerca de tal supuesto Dios.

El conocimiento de Dios por analogía es altamente problemático . Hume creía que incluso si uno concediera que todo evento tiene una causa, sin embargo, no se puede construir ningún conocimiento de Dios sobre este hecho porque la analogía es, en el mejor de los casos, débil. En sus famosos *Diálogos sobre la religión natural* , [5] sostuvo que en tal analogía, la causa del universo puede ser (1) *diferente* de la inteligencia humana, ya que las invenciones humanas difieren de las de la naturaleza; (2) *finito* , ya que el efecto es finito y uno solo necesita inferir una causa adecuada para el efecto; (3) *imperfecto* , ya que hay imperfecciones en la naturaleza; (4) *múltiple* , porque la creación del mundo se parece más a un producto de prueba y error de largo alcance de muchas deidades que cooperan; (5) *macho y hembra* , ya que así es como los humanos engendran; y (6) *antropomorfas* , con manos, nariz, ojos, etc., como las que tienen las criaturas de esta causa. Dado que ningún teísta admitirá que la analogía conduce a estas deidades antropomórficas, nos deja con escepticismo acerca de la naturaleza de cualquier supuesta Causa del mundo.

El agnosticismo de Immanuel Kant (1724-1804)

Los escritos de Hume tuvieron una profunda influencia en el pensamiento de Kant. Antes de leerlos, Kant sostuvo una forma de racionalismo en la tradición de Leibniz. Gottfried Leibniz y Charles Wolfe creían que la realidad se podía conocer racionalmente y que el teísmo era demostrable. Siguieron una larga línea de pensadores occidentales desde Platón hasta Agustín, Anselmo y Tomás de Aquino, quienes sostenían que había pruebas de la existencia de Dios. Fue la pluma de Kant la que puso fin abruptamente a gran parte de este pensamiento en el mundo filosófico.

La imposibilidad de conocer la realidad . Por un lado, Kant concedió a la tradición racional de Leibniz que había una dimensión racional, a priori, del conocimiento, es decir, que la *forma* de todo conocimiento es independiente de la experiencia. Por otro lado, Kant concedió a Hume ya los empiristas su afirmación básica de que el contenido de todo conocimiento venía a través de

los sentidos. La "materia" del conocimiento es proporcionada por los sentidos, pero la estructura del conocimiento se logra eventualmente en la mente. Esta síntesis creativa resolvió el problema del racionalismo y el empirismo. Sin embargo, el resultado infeliz de esta síntesis es el agnosticismo, porque si uno no puede saber nada hasta que esté estructurado *por* las formas a priori de la sensación (tiempo y espacio) y las categorías del entendimiento (como la unidad y la causalidad), entonces no hay forma de saber qué era realmente *antes* de que estuviera tan estructurado, porque no hay forma de salir del propio ser. Es decir, puedo saber lo que algo es *para mí* pero nunca lo que es *en sí mismo* . Sólo se puede conocer la apariencia, no la realidad. En palabras de Kant, conocemos los *fenómenos* pero no los *noúmenos* . Hay un gran abismo infranqueable entre el mundo real y nuestro conocimiento de él; debemos permanecer agnósticos acerca de la realidad. Sólo sabemos *que* está allí; nunca podemos saber *qué* es. [6]

Las antinomias de la razón humana . Hay otro argumento a favor de la conclusión agnóstica de Kant. No sólo existe un abismo infranqueable entre conocer y ser, entre las categorías de nuestro entendimiento y la naturaleza de la realidad, sino que también existen las inevitables contradicciones que resultan una vez que comenzamos a traspasar la línea divisoria. En otras palabras, cuando tomamos las formas necesarias de la sensación o las categorías del entendimiento, como el principio de causalidad, y las aplicamos a la realidad, nos precipitamos en contradicciones inevitables. [7]

Está, por ejemplo, la antinomia del *tiempo* . Si asumimos que la forma de sensación conocida como tiempo (el "cuándo" con el que las criaturas sujetas al tiempo sentimos las cosas) se aplica a la realidad, debemos concluir las siguientes contradicciones. Por un lado, si el mundo tuvo un comienzo en el tiempo, entonces debieron transcurrir una infinidad de momentos antes de que el mundo comenzara. Pero esto es imposible porque una infinidad de momentos nunca pueden completarse. Por otro lado, si el mundo no tuvo un comienzo en el tiempo, entonces debe haber habido un tiempo antes de que el tiempo comenzara, lo cual es imposible. Pero o el mundo empezó en el tiempo o no, y ambas posiciones son imposibles. Por tanto, al aplicar el tiempo a la realidad, se desemboca necesariamente en contradicciones. Y como las contradicciones no dan conocimiento, la realidad es incognoscible.

Otra antinomia se refiere a la categoría de *causalidad* . Por un lado, no toda causa puede tener una causa, o de lo contrario una serie de causas nunca comenzarían a causar, lo que, de hecho, hacen. Por otro lado, si todo tuviera una causa, entonces no podría haber una causa inicial y la serie causal debe extenderse infinitamente. Pero es imposible que la serie sea a la vez infinita y

tenga también un comienzo. Tal es la paradoja imposible que resulta de la aplicación de la categoría de causalidad a la realidad.

También existe la antinomia de la *contingencia* . Debemos plantear que no todo es contingente; de lo contrario no habría fundamento ni condición para la contingencia. Por el contrario, todo debe ser contingente, porque la necesidad se aplica sólo al pensamiento y no a las cosas, ya que cualquier estado de cosas podría ser de otro modo. Pero, de nuevo, la realidad no puede ser a la vez contingente y necesaria. La forma de evitar tal contradicción es reconocer que la razón no puede conocer la realidad, es decir, ser agnóstico.

Estos argumentos no agotan el arsenal del agnóstico, pero se encuentran en el corazón de la afirmación de que Dios no puede ser conocido. Sin embargo, incluso algunos que no están dispuestos a admitir la validez de estos argumentos optan por una forma más sutil. del agnosticismo. Tal es el caso de la escuela de pensamiento a la que dirigimos nuestra atención a continuación: el positivismo lógico.

El "acognosticismo" de A. J. Ayer (1910-1989)

Siguiendo con la distinción de Hume entre declaraciones definitorias y empíricas, Ayer ofreció el principio de verificabilidad empírica. Este afirmaba que para que los enunciados tengan sentido deben ser analíticos (la "relación de ideas" de Hume) o sintéticos (la "cuestión de hecho" de Hume), es decir, definitorios o empíricos. [8] Los primeros están vacíos de contenido y nada dicen sobre el mundo; estos últimos tienen contenido pero no nos dicen nada sobre ninguna supuesta realidad más allá del mundo empírico. Además, estos últimos son solo de naturaleza probable y nunca son filosóficamente ciertos. Son útiles en cuestiones empíricas y prácticas, pero no informan en absoluto sobre la realidad en ningún sentido metafísico. Esta visión la hemos llamado "acognosticismo", ya que insiste en que todas las afirmaciones sobre la realidad son no cognitivas.

Toda charla sobre Dios es tontería o vacuidad . El resultado del positivismo lógico de Ayer es tan devastador para el teísmo como lo es el agnosticismo tradicional. Dios es incognoscible e inexpresable. Ni siquiera tiene sentido usar el término *Dios* . Por lo tanto, incluso el agnosticismo tradicional es insostenible, ya que el agnóstico asume que tiene sentido hacer la pregunta de si Dios existe. Para Ayer, la palabra *Dios* , o cualquier equivalente trascendente, no tiene significado. Por lo tanto, es imposible ser un agnóstico. El término *Dios* no es analítico ni sintético; es decir, los teístas no la ofrecen como una definición vacía y sin contenido que no corresponde a nada en la realidad ni está llena de contenido empírico, ya que "Dios" es supuestamente

un ser supraempírico. Por lo tanto, es literalmente una tontería hablar de Dios.

Es cierto que Ayer revisó más tarde su principio de verificabilidad. [9] Pero incluso al avanzar en esta forma (que admitía la posibilidad de que algunas experiencias empíricas sean ciertas, como las experiencias sensoriales únicas, y que haya un tercer tipo de declaración, a saber, algunas declaraciones analíticas o definitorias que no son puramente arbitrarias, como su propio principio de verificabilidad), no permitió el significado de hablar de Dios. Esta tercera clase no sería ni verdadera ni falsa ni fáctica sino significativamente definitoria. Sin embargo, Ayer creía que era "poco probable que cualquier metafísico cediera a una afirmación de este tipo", aunque reconoció que para "una eliminación efectiva de la metafísica, debe estar respaldada por análisis detallados de argumentos metafísicos particulares". [10] En resumen, incluso un principio revisado de verificabilidad empírica haría imposible pronunciar afirmaciones significativamente verdaderas sobre una realidad transempírica como Dios. No hay conocimiento cognitivo de Dios; debemos permanecer "a-cognoscitivos".

"Dios" es inexpresable o místico. Siguiendo un consejo del *Tractatus de Wittgenstein, Ayer sostenía que si bien se podía experimentar* a Dios , tal experiencia podía nunca ser *expresado* significativamente . Wittgenstein creía que " *cómo* son las cosas en el mundo es una cuestión de completa indiferencia por lo que es superior. Dios no se revela *en* el mundo". Porque "hay ciertamente cosas que no se pueden poner en palabras. . . . Son lo místico", y "lo que no podemos hablar debemos consignar en el silencio". Si Dios pudiera expresarse en nuestras palabras, ciertamente sería "un libro para hacer estallar todos los libros", pero eso es imposible. [11] Por lo tanto, no solo no hay revelación proposicional, sino que tampoco hay declaraciones cognitivamente significativas que se puedan hacer sobre ningún ser trascendente supuesto o real. Por lo tanto, ya sea que uno tome el principio de verificabilidad del positivista lógico más estricto o incluso las limitaciones lingüísticas wittgensteinianas más amplias, hablar de Dios no tiene significado metafísico.

Sin duda, como enseñó Wittgenstein, los juegos de lenguaje son posibles, incluso los juegos de lenguaje religiosos. El hablar de Dios puede ocurrir y ocurre, pero no es metafísico; no nos dice nada sobre la existencia y naturaleza de un ser más allá de este mundo. Sobre esto debemos, por las limitaciones muy necesarias del lenguaje, guardar silencio. En resumen, para los no cognitivistas religiosos, como Ayer y Wittgenstein, el acognosticismo metafísico es el resultado neto del análisis del lenguaje.

Poco les importa a los cristianos o teístas si no pueden *conocer a* Dios (como en Kant) o si no pueden *hablar* de Dios (como en Ayer). Tanto el agnosticismo tradicional como el agnosticismo contemporáneo nos dejan filosóficamente en el mismo dilema: no hay bases para hacer afirmaciones verdaderas sobre Dios.

Las creencias religiosas son infalsificables . El otro lado del principio de verificabilidad es el de la falsabilidad. Siguiendo el ejemplo de la parábola de John Wisdom del jardinero invisible que nunca es visto ni detectado de ninguna manera, Antony Flew planteó un desafío a los creyentes de la siguiente manera: "¿Qué tendría que haber ocurrido para que constituyera para ustedes una refutación del amor de, o de la existencia de Dios? [12] Uno no puede permitir que nada cuente para creer en Dios sin estar dispuesto a permitir que algo cuente en su contra. Todo lo que tiene sentido también es falsificable. No hay diferencia entre un jardinero invisible e indetectable y ningún jardinero. Del mismo modo, un Dios que no hace una diferencia verificable o falsable no es Dios en absoluto. A menos que el creyente pueda indicar cómo sería diferente el mundo si no hubiera Dios en absoluto, el creyente no puede usar las condiciones en el mundo como evidencia de que hay un Dios. En resumen, parecería que un teísta que no puede responder al desafío de frente debe tener lo que R. M. Hare llamó un "blik". [13] Es decir, tal teísta tiene una creencia infalsable en Dios a pesar de todos los hechos o estados de cosas. Poco importa si el creyente llama al "blik" una parábola, un mito o lo que sea; el hecho es que el creyente es acognóstico, no tiene un conocimiento significativo o verificable de Dios, y esto es poca o ninguna mejora con respecto al agnosticismo tradicional de Kant.

El posmodernismo de Jacques Derrida (1930–2004) y Paul-Michel Foucault (1926–84)

El posmodernismo a menudo se ve como una reacción al modernismo. Algunos lo ven como una forma de modernismo extremo. Básicamente, es un tipo radical de relativismo que niega la verdad absoluta, el significado y la interpretación.

precursores _ El mundo premoderno (antes de 1650) enfatizaba la metafísica. El período moderno (1650-1950) enfatizó la epistemología, y el posmoderno (1950-presente) se enfoca en la hermenéutica. Las diferencias se han expresado en términos de un árbitro:

- Árbitro premoderno: "Los llamo como son".

- Árbitro moderno: “Los llamo como los veo”.
- Árbitro posmoderno: "No son nada hasta que los llame".

Los precursores del posmodernismo incluyen el empirismo radical de Hume, el agnosticismo de Kant, el fideísmo de Kierkegaard, el ateísmo de Nietzsche, el convencionalismo de Frege, el no cognitivismo de Wittgenstein, el fenomenológico de Husserl, el existencialismo de Heidegger y el pragmatismo de William James. Los posmodernistas Jacques Derrida y Paul-Michel Foucault agregaron a esto una forma de deconstrucción, en la que el lector deconstruye el significado del autor y reconstruye su propio significado.

La reacción al modernismo . El posmodernismo puede verse como una reacción al modernismo de las siguientes maneras:

Modernismo	**posmodernismo**
unidad de pensamiento	Diversidad de pensamiento
Racional	sociales y psicologicos
Conceptual	visual y poético
la verdad es absoluta	la verdad es relativa
exclusivismo	Pluralismo
Fundacionalismo	Antifundacionalismo
Epistemología	Hermenéutica
Certeza	Incertidumbre
significado del autor	significado del lector
estructura del texto	Deconstruyendo el texto
El objetivo de saber	El viaje del saber

El resultado del posmodernismo . El posmodernismo es una manifestación del ateísmo nietzschiano. Si no hay Mente Absoluta (Dios), entonces hay

1. ninguna verdad absoluta (objetiva) (relativismo epistemológico),
2. sin significado absoluto (relativismo semántico),
3. no hay historia absoluta (reconstruccionismo).

Y si no hay Autor Absoluto, entonces hay

4. no escritura absoluta (relativismo textual),
5. no interpretación absoluta (relativismo hermenéutico).

Y si no hay un Pensador Absoluto, entonces

6. no hay pensamiento absoluto (relativismo filosófico),
7. no existen leyes absolutas del pensamiento (antifundacionalismo).

Si no hay Propósito Absoluto, entonces hay

8. ningún propósito absoluto (relativismo teleológico).

Si no hay Bien Absoluto, entonces hay

9. ningún bien o mal absoluto (relativismo moral).

En resumen, el posmodernismo es una forma de relativismo y subjetivismo total. En su base, es una forma de antifundacionalismo. Fundacionalismo acentuado

1. Ley de la Existencia: "Ser es" (es decir, algo existe);
2. Ley de Identidad: "Ser es ser" (B es B);
3. Ley de no contradicción: "Ser no es no ser" (B no es no-B);
4. Ley del Tercero Excluido: "O Ser o no ser" (O B o no-B);
5. Ley de Causalidad: "El no ser no puede causar el ser" (Ser No-B $\not\rightarrow$),
6. Ley de analogía: "Un efecto es similar a su causa eficiente" (B → b). [14]

Como antifundacionalista, el posmodernismo rechaza estos principios básicos de pensamiento. Con ellos también rechaza la visión de la correspondencia de la verdad, que todas las declaraciones verdaderas corresponden a la realidad. Sin este fundamento y correspondencia, uno queda en completo agnosticismo.

Una evaluación de los argumentos agnósticos

Como se indicó anteriormente, hay dos formas de agnosticismo. La forma débil simplemente sostiene que Dios es desconocido, es decir, que no conocemos a Dios. Esto deja la puerta abierta a la posibilidad de que uno pueda conocer a Dios y, de hecho, que algunos conozcan a Dios. Este tipo de agnosticismo, por lo tanto, no constituye una amenaza para el teísmo cristiano. La segunda forma o forma fuerte de agnosticismo es mutuamente excluyente con el cristianismo. Afirma que Dios es incognoscible, es decir, que Dios *no puede* ser conocido. Incluso aquí hay que hacer una distinción importante antes de embarcarse en una crítica. Hay un agnosticismo ilimitado y limitado acerca de Dios. El primero afirma que Dios y toda la realidad es

completamente incognoscible. Este último afirma solo que Dios es parcialmente incognoscible debido a las limitaciones de la finitud y pecaminosidad de la humanidad. Supondremos que la última forma de agnosticismo es tanto posible como deseable. Pablo escribió: “Porque ahora vemos por espejo, oscuramente. . . . Ahora conozco en parte” (1 Cor. 13:12 NVI).

Esto nos deja con tres alternativas básicas con respecto al conocimiento acerca de Dios. Primero, no podemos saber nada acerca de Dios; Dios es incognoscible. Segundo, podemos saber todo acerca de Dios; Dios es completa y exhaustivamente cognoscible. Tercero, podemos saber algo acerca de Dios pero no todo; Dios es parcialmente conocible. A la primera posición la llamaremos agnosticismo; el segundo, el dogmatismo; y el último, realismo. Ahora bien, es evidente que la posición dogmática es insostenible. Habría que ser Dios para conocer a Dios exhaustivamente. La humanidad finita sólo puede tener un conocimiento finito de lo infinito, no un conocimiento infinito. Pocos, si es que alguno, creyentes informados han sostenido seriamente este tipo de dogmatismo. Sin embargo, los teístas a veces argumentan en contra del agnosticismo como si el agnosticismo *parcial* también estuviera mal. Argumentan que el agnosticismo está mal simplemente porque uno no puede *saber* que algo es incognoscible sobre la realidad sin que ello implique un conocimiento sobre ese algo. Pero este es un razonamiento erróneo. No hay contradicción en decir: "Sé lo suficiente sobre la realidad para afirmar que hay algunas cosas sobre la realidad que no puedo saber". Por ejemplo, podemos saber lo suficiente acerca de las técnicas de observación y elaboración de informes para decir que es imposible para nosotros conocer la población exacta del mundo en un instante dado (incognoscibilidad en *la práctica*). Asimismo, uno puede saber lo suficiente sobre la naturaleza de la finitud para decir que es imposible que los seres humanos conozcan exhaustivamente a un ser infinito (que no podría ser cognoscible exhaustivamente en *principio* para la humanidad finita como conocemos a la humanidad). En la siguiente crítica, nos ocuparemos únicamente del agnóstico *completo* , que descarta en la teoría y la práctica todo conocimiento de Dios. Tal agnosticismo es contraproducente.

El agnosticismo es contraproducente

El agnosticismo completo es contraproducente; se reduce a la afirmación autodestructiva de que “uno sabe lo suficiente sobre la realidad para afirmar que nada puede saberse sobre la realidad”. Esta declaración proporciona en sí misma todo lo que es necesario para falsificarse a sí misma, porque alguien

que sabe *algo* sobre la realidad seguramente no puede afirmar al mismo tiempo que *toda la* realidad es incognoscible. Y quien no sabe absolutamente nada acerca de la realidad, no tiene base alguna para hacer una declaración acerca de la realidad. No será suficiente decir que el conocimiento de uno sobre la realidad es pura y completamente negativo, es decir, un conocimiento de lo que la realidad no es. Todo negativo presupone un positivo; una persona totalmente desprovista de un conocimiento del "eso" no puede afirmar significativamente que algo *no es* -eso. De ello se deduce que el agnosticismo total es autodestructivo porque asume algún conocimiento sobre la realidad para negar cualquier conocimiento de la realidad.

Algunos han tratado de evitar la lógica de la crítica anterior poniendo su escepticismo en forma de pregunta: "¿Qué sé yo sobre la realidad?" Sin embargo, esto no evita el dilema sino que simplemente lo retrasa. Esta pregunta puede y debe ser formulada tanto por agnósticos como por cristianos. Pero es la *respuesta lo* que separa al agnóstico del realista. “Puedo saber algo acerca de Dios” difiere significativamente de “No puedo saber nada acerca de Dios”. Una vez que se da la respuesta en la última forma, se hace una afirmación contraproducente.

Tampoco ayudará tomar la alternativa mutista de no decir nada, ya que los pensamientos pueden ser tan autoinsensibles como las afirmaciones. El mutista ni siquiera puede pensar que no sabe absolutamente nada sobre la realidad sin que ese mismo pensamiento implique algún conocimiento sobre la realidad.

Por supuesto, alguien puede estar dispuesto a conceder que el conocimiento sobre la realidad finita puede ser posible, pero no estar dispuesto a permitir ningún conocimiento sobre una supuesta realidad infinita, como el Dios del teísmo cristiano. Si es así, hay que señalar dos cosas. Primero, la posición ya no es un completo agnosticismo, pues sostiene que se puede saber algo acerca de la realidad. Esto deja la puerta abierta para discutir si esta realidad es finita o infinita, personal o impersonal. En segundo lugar, la última discusión nos lleva más allá de la cuestión del agnosticismo al debate entre el diosismo finito y el teísmo (que se discutirá más adelante). Antes de retomar algunos de los argumentos específicos de los agnósticos, será útil ilustrar más cómo el agnosticismo implica una afirmación contraproducente.

Respuesta al escepticismo de Hume . Podemos responder a Hume en varios niveles. Primero, el intento escéptico general de suspender todo juicio sobre la realidad es contraproducente, ya que implica un juicio sobre la realidad. ¿De

qué otra manera podría uno saber que suspender todo juicio sobre la realidad era el camino más sabio, a menos que uno supiera que la realidad es incognoscible? El escepticismo implica agnosticismo, y como se mostró anteriormente, el agnosticismo implica algún conocimiento sobre la realidad. El escepticismo ilimitado, que recomienda la suspensión de *todos los* juicios sobre la realidad, implica un juicio más amplio sobre la cognoscibilidad de la realidad. ¿Por qué desalentar todos los intentos de verdad, a menos que uno sepa de antemano que son inútiles? ¿Y cómo puede uno estar en posesión de esta información anticipada sin saber ya algo sobre la realidad?

En segundo lugar, la afirmación de Hume de que todos los enunciados significativos son una relación de ideas o se refieren a cuestiones de hecho no es en sí misma ninguna de estas. Por lo tanto, por sus propios motivos no tendría sentido. No podría ser puramente una relación de ideas, porque en ese caso no sería informativo sobre la realidad como pretende ser. Y claramente no es una declaración puramente práctica, ya que pretende cubrir más que asuntos empíricos. En resumen, la distinción de Hume es la base del principio de verificabilidad empírica de Ayer, y el principio de verificabilidad en sí mismo no es verificable empíricamente.

En tercer lugar, el atomismo empírico radical de Hume, que afirma que todos los eventos son "totalmente sueltos y separados" y que incluso el yo es sólo un conjunto de impresiones sensoriales, es inviable. Si todo estuviera desconectado, no habría manera de hacer esa declaración en particular, ya que alguna unidad y conexión están implícitas en la afirmación de que todo está desconectado. Además, afirmar " *no* soy más que las impresiones sobre mí mismo" es contraproducente, porque siempre existe la supuesta unidad del "yo (yo)" que hace la afirmación. Pero uno no puede asumir un yo unificado para negarlo.

Respuesta al Agnosticismo de Kant . El argumento de Kant de que las categorías del pensamiento (como la unidad y la causalidad) no se aplican a la realidad no tiene éxito, porque a menos que las categorías de la realidad correspondan a las de la mente, no se pueden hacer afirmaciones sobre la realidad, incluida la misma afirmación que hizo Kant. Es decir, a menos que el mundo real fuera inteligible, no se aplicaría ningún enunciado al respecto. Es necesaria una preformación de la mente a la realidad tanto si se va a decir algo positivo como si se va a decir algo negativo. Ni siquiera podemos *pensar* en la realidad que es impensable. Ahora bien, si alguien insistiera en el argumento de que el agnóstico no necesita hacer ninguna declaración sobre la realidad, sino que simplemente define los límites necesarios de lo que podemos saber, se puede demostrar que incluso esto es un intento contraproducente. Decir

que no se puede conocer más que los límites de los fenómenos o de la apariencia es trazar una línea infranqueable para esos límites. Pero no se pueden trazar límites tan firmes sin traspasarlos. No es posible afirmar que la apariencia termina aquí y la realidad comienza allí a menos que uno pueda ver al menos a cierta distancia del otro lado. En otras palabras, ¿cómo se puede saber la diferencia entre la apariencia y la realidad sin conocer ambas para hacer la comparación?

Otra dimensión contraproducente está implícita en la admisión de Kant de que él sabe *que* el noúmeno está ahí pero no *lo* que es. ¿Es posible saber que algo es sin saber algo acerca de lo que es? ¿Se puede conocer la esencia pura? ¿No implica todo conocimiento algún conocimiento de las características? Incluso una criatura extraña que uno nunca había visto antes no podía observarse a menos que tuviera algunas características reconocibles como el tamaño, el color o el movimiento. Incluso algo invisible debe dejar algún efecto o rastro para ser observado. No necesito saber el origen o la función de un no sé qué flamante. Sin embargo, debo observar algo de lo que es o no puedo saber que es. No es posible afirmar *que* algo es sin declarar simultáneamente algo sobre *lo* que es. Incluso describirlo como el "en-sí" o el "real" es decir algo. Además, Kant reconoció que es la "fuente" incognoscible de la apariencia que estamos recibiendo. Todo esto es informativo sobre lo real: es decir, es la fuente real, en sí misma, de las impresiones que tenemos. Incluso esto es algo menos que un completo agnosticismo.

Respuesta al Acognosticismo de Ayer . Como ya se ha señalado, el principio de verificabilidad empírica tal como lo establece Ayer es contraproducente, ya que no es puramente definitorio ni estrictamente fáctico. Por lo tanto, por sus propios motivos, caería en la tercera categoría de declaraciones sin sentido. Ayer reconoció este problema y se dedicó a operaciones de recuperación a través de una tercera categoría para la que no reclamó ningún valor de verdad sino solo una función útil. La verificabilidad, sostuvo, es analítica y definitoria, pero no arbitraria ni verdadera. Es metacognitivo, es decir, más allá de la verificación como verdadero o falso, sino simplemente útil como guía para el significado. Este es un movimiento clásico pero desafortunado, por dos razones. Primero, ya no elimina la posibilidad de hacer declaraciones metafísicas. Más bien, admite que uno no puede *legislar el* significado sino que debe *mirar* el significado de las supuestas declaraciones metafísicas. Pero si es posible que se puedan hacer algunas afirmaciones significativas sobre la realidad, entonces no nos quedamos con el agnosticismo y el acognosticismo completos. En segundo lugar, ¿se pueden hacer afirmaciones metacognitivas cognitivamente restrictivas sin atontamiento? Parece que no, porque

restringir el área de lo significativo es limitar el área de lo que podría ser verdadero, ya que solo lo significativo puede ser verdadero. Por lo tanto, el intento de limitar el significado a lo definitorio o lo verificable es hacer una pretensión de verdad que debe estar sujeta a alguna prueba. Si no se puede probar, entonces se convierte en una visión infalsable, un "blik" propio.

Réplica al misticismo wittgensteiniano . Wittgenstein se involucra en un acognosticismo que se embrutece a sí mismo. Intenta definir los límites del lenguaje de tal manera que muestra que es imposible hablar cognitivamente de Dios. Dios es literalmente inexpresable, y no se debe intentar hablar de aquello de lo que no se puede hablar. Pero Wittgenstein no puede tener más éxito en trazar las líneas de la limitación lingüística que Kant en delimitar el reino de los fenómenos o la apariencia; ¿Cómo se puede saber que Dios es inexpresable sin revelar algo expresable acerca de Dios? El mismo intento de negar todas las expresiones acerca de Dios es una expresión acerca de Dios. No se pueden trazar los límites del lenguaje y del pensamiento sin trascender primero esos mismos límites. Es contraproducente afirmar que lo inexpresable no puede expresarse. De la misma manera, incluso pensar que lo impensable no puede ser pensado es autodestructivo. El lenguaje (pensamiento) y la realidad no pueden ser mutuamente excluyentes, ya que cada intento de separarlos por completo implica alguna interacción o comercio entre ellos. Uno no puede usar el andamio del lenguaje y el pensamiento sobre los límites de la realidad solo para decir que el andamio no puede usarse de esa manera. Si la escalera se usó para subir a la parte superior de la casa, no se puede negar la capacidad de la escalera para llegar allí.

Respuesta al principio de falsabilidad de Flew . En el sentido estrecho de falsabilidad empírica, el principio de Flew es demasiado restrictivo. No todo tiene por qué ser *empíricamente* falsable. De hecho, ese mismo principio no es en sí mismo empíricamente falsable. Pero en el sentido más amplio de "comprobable" o "discutible", seguramente el principio está vivo y es útil, ya que a menos que haya criterios para la verdad y la falsedad, no se puede respaldar ninguna afirmación de verdad. Todo, incluidas las opiniones opuestas, podría ser cierto. Pero en este caso nada puede sostenerse como verdadero (en contraposición a lo que es falso), porque tal distinción no puede hacerse.

Además, no todo lo que es verificable tiene por qué ser falsable de la misma manera. Como señaló John Hick, existe una relación asimétrica entre verificabilidad y falsabilidad. Puedo verificar mi propia inmortalidad, por ejemplo, si observo conscientemente mi propio funeral. Pero no puedo

falsificar mi inmortalidad, porque si no sobrevivo a la muerte, entonces no estoy allí para refutar mi propia inmortalidad. Tampoco podría otra persona falsificar mi inmortalidad a menos que esa otra persona fuera omnisciente o Dios, porque siempre es posible que mi existencia pueda estar de alguna manera más allá del conocimiento limitado de la otra persona. Pero si es necesario postular una mente omnisciente o Dios, entonces sería eminentemente contraproducente usar la falsificación para refutar a Dios. Por lo tanto, podemos concluir que cada afirmación de verdad debe ser comprobable o discutible, pero no todas las afirmaciones de verdad deben ser falsables o refutables. Un estado total de inexistencia de cualquier cosa sería infalsable, por ejemplo, ya que no habría nadie ni forma de falsificarlo. Sin embargo, la existencia de algo es comprobable por experiencia o inferencia.

Respuesta a los posmodernistas. Algunos posmodernistas afirman no negar los primeros principios, la verdad objetiva y la realidad objetiva. Insisten en que simplemente los están ignorando. En este caso, nuestra respuesta es doble.

Primero, si los están negando, entonces están involucrados en declaraciones contraproducentes. Cualquier intento de negar la Ley de No Contradicción debe usar esa ley en la misma negación. Asimismo, cualquier intento de negar la verdad objetiva es en sí mismo un reclamo de verdad objetiva. Además, cualquier negación de la visión de la correspondencia de la verdad hace la afirmación implícita de que su visión corresponde a la realidad, lo cual es contraproducente.

Segundo, si los posmodernistas afirman que no niegan la lógica o la verdad objetiva, sino que simplemente la ignoran, entonces dos comentarios son relevantes. Uno, si no están negando el conocimiento de la realidad, entonces se han colocado fuera de la búsqueda de la verdad. Al igual que en un juego de béisbol, ni siquiera pueden llegar a la primera base, y mucho menos al plato, a menos que primero ingresen al estadio de béisbol. Pero una vez que regresan al estadio de la verdad, no pueden expresar sus puntos de vista posmodernos sin aceptar la validez de las leyes básicas del pensamiento.

Además, la afirmación de no estar haciendo ninguna afirmación de verdad es falsa. Como lo expresó C. S. Lewis en otro contexto pero aplicable aquí:

> Puedes discutir con un hombre que dice: "El arroz no es saludable": pero no puedes ni necesitas discutir con un hombre que dice: "El arroz no es saludable, pero no estoy diciendo que esto sea cierto". Siento que esta renuncia a la pretensión de verdad tiene todo el aire de un recurso adoptado en el último momento. Si ellos] . . . no pretenden saber ninguna

> verdad, ¿no deberían habernos advertido antes del hecho? Porque realmente de todos los libros que han escrito. . . uno habría tenido la idea de que pretendían dar un relato verdadero de las cosas. El hecho es que casi siempre afirman hacerlo. La pretensión sólo se renuncia cuando se discute la cuestión. . . se presiona; y pasada la crisis se reanuda tácitamente la pretensión. [15]

Responder a algunas afirmaciones agnósticas específicas

Hume negó el uso tradicional tanto de la causalidad como de la analogía como medios para conocer al Dios teísta. La causalidad se basa en la costumbre, dijo, y la analogía conduciría a dioses masculinos o femeninos finitos oa un Dios totalmente diferente del supuesto análogo. Examinemos cada uno de estos a su vez.

La causalidad no es injustificable . Primero, Hume nunca negó el principio de causalidad. Admitió que sería absurdo sostener que las cosas surgen sin una causa. [16] Lo que sí intentó negar es que haya alguna forma filosófica de *establecer* el principio de causalidad. Si el principio causal no es una mera relación analítica de ideas, sino una creencia basada en la conjunción habitual de eventos prácticos, entonces no hay necesidad en él y no se puede usar con justificación filosófica. Pero ya hemos visto que dividir todas las declaraciones con contenido en estas dos clases es contraproducente. Por lo tanto, es posible que el principio causal sea a la vez contenido y necesario. De hecho, la misma negación de la necesidad causal implica algún tipo de necesidad causal en la negación, porque a menos que haya un fundamento (o causa) necesario para la negación, la negación no necesariamente se sostiene. Y si hay una base o causa necesaria para la negación, entonces la negación es contraproducente, porque en ese caso está utilizando una conexión causal necesaria para negar que existen conexiones causales necesarias.

Algunos han intentado evitar la lógica de la objeción anterior limitando la necesidad a la realidad de la lógica y las proposiciones pero negando que la necesidad se aplique a la realidad. Esto no tendrá éxito porque para que esta declaración logre lo que pretende hacer, a saber, excluir la necesidad del ámbito de la realidad, debe ser en sí misma una declaración necesaria sobre la realidad. Es decir, en efecto debe afirmar que es necesariamente cierto sobre la realidad que no se pueden hacer afirmaciones necesarias sobre la realidad. Debe hacer un enunciado necesario sobre la realidad en el sentido de que no se pueden hacer enunciados necesarios de lo real. Esto claramente se cancela a sí mismo, ya que en realidad hace lo que afirma que no se puede hacer.

La analogía no es infundada . Del mismo modo, Hume no puede negar toda similitud entre el mundo y Dios, ya que esto implicaría que la creación debe ser totalmente distinta del Creador. Viola un primer principio innegable del pensamiento, la Ley de la Analogía (#6 arriba): "Un efecto es similar a su causa eficiente" (B → b). La causa no puede dar lo que no tiene. No puede compartir lo que no tiene que compartir. Por tanto, toda la actualidad que hay en un efecto le ha sido dada por su causa eficiente. Negar toda semejanza entre el mundo y Dios sería afirmar que los efectos deben ser enteramente diferentes de su causa. En realidad, esta declaración también es autodestructiva; a menos que hubiera algún conocimiento de la causa, no habría base para negar toda similitud con su efecto. La comparación, incluso negativa, implica algún conocimiento positivo de los términos que se comparan. Por lo tanto, no hay base para la afirmación de que Dios debe ser totalmente diferente, o puede haber algún conocimiento de Dios en términos de nuestra experiencia, en cuyo caso Dios no es necesariamente totalmente diferente a lo que conocemos en nuestra experiencia.

Se debe advertir aquí acerca de exagerar la conclusión de estos argumentos. Una vez que se ha demostrado que el agnosticismo total es contraproducente, no No se sigue ipso facto que Dios existe o que se tiene conocimiento de Dios. Estos argumentos muestran solamente que si hay un Dios, uno no puede afirmar que no *puede* ser conocido. De esto se sigue solamente que Dios puede ser conocido, no que nosotros sepamos nada acerca de Dios. La refutación del agnosticismo no es, por tanto, la prueba del realismo o el teísmo. En otras palabras, el agnosticismo solo se destruye a sí mismo y permite construir el teísmo cristiano. El caso positivo para el conocimiento cristiano de Dios debe construirse más tarde.

Las antinomias de Kant son falaces . En cada una de las supuestas antinomias de Kant hay una falacia. No se termina en contradicciones cuando se empieza a hablar de la realidad en términos de las condiciones necesarias del pensamiento humano. Por ejemplo, no necesitamos hablar del comienzo del mundo en el tiempo, como si el tiempo ya estuviera allí y hubiera un tiempo antes del tiempo. Podemos hablar del comienzo del mundo como el comienzo del tiempo. Es decir, el tiempo es concomitante de un mundo creado en proceso, en cuyo caso no habría tiempo antes del tiempo. Todo lo que es anterior al tiempo es la eternidad.

Es igualmente un error considerar que todo necesita una causa, porque en este caso habría una infinidad de causas e incluso Dios necesitaría una causa. Sólo las cosas limitadas, cambiantes y contingentes necesitan causas. Una vez

que uno llega a un Ser ilimitado, inmutable y necesario, ya no hay necesidad de una causa. Lo finito debe ser causado, pero el ser infinito no sería causado.

Finalmente, la llamada antinomia de la contingencia también falla, ya que todo no puede ser contingente. De hecho, debe haber una base para la contingencia que esté más allá de la contingencia, a saber, la necesaria. Y, como se señaló anteriormente, es contraproducente afirmar que la necesidad se aplica solo al pensamiento y las proposiciones, no al ser o la realidad; esa pretensión en sí implica necesariamente una afirmación sobre la realidad. Pensamiento y realidad no pueden bifurcarse radicalmente sin unirse irrevocablemente; no hay forma de afirmar su separación a menos que estén unidos. Esto no quiere decir que lo racional sea lo real, sino afirmar que lo real es cognoscible racionalmente.

Resumen y conclusión

Hay dos tipos de agnosticismo: limitado e ilimitado. Lo primero no es una amenaza para el cristianismo, pero es compatible con su afirmación de un conocimiento finito de un Dios infinito. El agnosticismo ilimitado, sin embargo, es autodestructivo, porque implica conocimiento sobre la realidad para negar la posibilidad de cualquier conocimiento de la realidad. Tanto el escepticismo como los no cognitivismos (acognosticismo) son reducibles al agnosticismo, ya que a menos que sea imposible conocer lo real, es innecesario negar la posibilidad de todo conocimiento cognitivo de ello o disuadir a los humanos de emitir juicio alguno sobre ello. El escepticismo y el acognosticismo implican agnosticismo.

Finalmente, el agnosticismo ilimitado es una forma sutil de dogmatismo. Al negar por completo la posibilidad de todo conocimiento de lo real, se sitúa en el polo opuesto de la posición que reclamaría todo conocimiento sobre la realidad. Cada uno es igualmente dogmático. Ambas son posiciones *obligadas* respecto al conocimiento en contraposición a la posición de que podemos *o* sabemos *algo* sobre la realidad. Y simplemente no hay forma, salvo la omnisciencia, de que uno pueda hacer declaraciones tan amplias y categóricas sobre la realidad, ya sean positivas o negativas. El agnosticismo es dogmatismo negativo, y todo negativo presupone un positivo. Por lo tanto, el agnosticismo total no solo es contraproducente, sino también autodestructivo. Sólo una mente omnisciente podría ser totalmente agnóstica, y los seres humanos finitos no poseen la omnisciencia. Por lo tanto, la puerta permanece abierta para un cierto conocimiento de la realidad. La realidad no es incognoscible.

Seleccionar lecturas para el capítulo 1

Exposición del Agnosticismo

Derrida, Jacques. *Discurso y Fenómenos* . Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973.

Foucault, Paul-Michel. *Arqueología del Saber* . Traducido por Alan Sheridan. Nueva York: Panteón, 1972.

Hume, David. *Una investigación sobre el entendimiento humano* . Editado por C. W. Hendel. Nueva York: Bobbs-Merrill, 1955.

Huxley, T. H. *Ensayos recopilados* . vol. 5. Nueva York: Greenwood Press, 1968.

Kant, Emanuel. *La crítica de la razón pura* . Traducido por Norman Kemp Smith. Nueva York: St. Martin's Press, 1965.

Esteban, Leslie. *La disculpa de un agnóstico: y otros ensayos.* Bristol, Reino Unido: Thoemmes, 1991.

Evaluación del Agnosticismo

Budziszewski, J. *Lo que no podemos no saber: una guía.* Ed. Rev. San Francisco: Prensa de Ignacio, 2011.

Collins, James. *Dios en la filosofía moderna* . Chicago: H. Regnery, 1959. Especialmente caps. 4 y 6.

Flint, Roberto. *Agnosticismo.* Nueva York: Hijos de Charles Scribner, 1903.

Garrigou-LaGrange, Reginald. *Dios: su existencia y su naturaleza.* San Luis: Herder, 1934.

Hackett, Stuart. *La resurrección del teísmo* . Parte 1. Chicago: Moody Press, 1957.

Lewis, CS *Milagros.* Nueva York: Macmillan, 1966.

Ward, James. *Naturalismo y Agnosticismo.* 4ª ed. Londres: A&C Black, 1915.

CAPÍTULO 2. RACIONALISMO

Las semillas del racionalismo se han implantado firmemente en el mundo occidental desde al menos la época de Platón. En la Edad Media, la causa fue promovida por pensadores como Avicena y escolásticos como Duns Scotus. Pero el movimiento floreció en el triunvirato moderno de Descartes, Spinoza y Leibniz. El racionalismo se caracteriza por su énfasis en la capacidad innata o a priori de la razón humana para conocer la verdad. Básicamente, los racionalistas sostienen que lo que la razón humana puede conocer o demostrar es verdadero.

Una exposición del racionalismo

El racionalismo se puede entender más fácilmente en contraste con el empirismo. El primero enfatiza la *mente* en el proceso de conocimiento y el segundo pone énfasis en los *sentidos* . En el mundo antiguo, estos énfasis se encontraron respectivamente en Platón y Aristóteles. En los tiempos modernos, Descartes, Spinoza y Leibniz son los principales exponentes del racionalismo, mientras que John Locke, George Berkeley y Hume son los principales ejemplos del empirismo.

Junto con su énfasis en la mente, el racionalismo sostiene que existe un aspecto a priori del conocimiento humano, es decir, algo independiente de la experiencia de los sentidos. Por el contrario, los empiristas enfatizan lo a posteriori, o lo que surge de la experiencia empírica. De la misma manera, los racionalistas abogan por ideas o principios innatos, mientras que los empiristas creen que la mente es una tabula rasa, o pizarra en blanco, en la que la experiencia de los sentidos escribe sus impresiones.

No es raro que el empirismo conduzca al escepticismo o al materialismo, como en Hume y Hobbes, pero los racionalistas tienden a defender la existencia de Dios. Característica del acercamiento de un racionalista a Dios es el argumento ontológico, a partir de la idea de un Ser perfecto o necesario. Sin embargo, los empiristas que son teístas tienden a apoyar su creencia en Dios con el argumento cosmológico, del mundo a una causa más allá del mundo.

Quizás la mejor manera de entender el racionalismo es ver cómo se desarrolló en sus principales representantes en el mundo moderno. Cada uno tiene su particularidad, pero todos ejemplifican el movimiento en general.

René Descartes (1596-1650)

En medio de un período de creciente escepticismo y duda, Descartes se sintió llamado a traer certeza a la filosofía. Dado que en la época de Descartes las matemáticas y, en particular, la geometría eran las más prometedoras en este sentido, Descartes aplicó el método matemático al razonamiento humano. El resultado fue lo que puede llamarse una epistemología geométrica. Para llegar a conclusiones demostrables, uno debe tener premisas o axiomas incuestionables y debe deducir de ellos conclusiones lógicamente irrefutables. Pero, ¿dónde se encuentran estos axiomas de Arquímedes en medio de la duda? La respuesta de Descartes a esto es a la vez fascinante e ilustrativa de un movimiento racionalista clásico. La duda es una forma negativa de pensamiento. Y cuanto más dudamos, más seguros estamos de una cosa, a saber, que estamos dudando. La duda completa traería la certeza completa de que uno estaba pensando. Yo dudo; por lo tanto, estoy pensando. Pero si uno está pensando, debe ser una cosa pensante. Así pasa del *dubito* al *cogito* al *sum* , del "dudo" al "pienso" al "soy". El punto de partida indudable o axioma es que uno es tanto un ser que duda como un ser que piensa. [17]

La mente es una cosa pensante, y esto no puede ser puesto en duda. Pero ¿y el cuerpo? Según Descartes el cuerpo es una cosa extensa, y de esto se puede dudar. Los sentidos nos engañan, y podríamos estar simplemente soñando con nuestro cuerpo y el mundo físico. De hecho, un demonio malévolo puede estar engañándonos sobre el mundo. Cómo supera Descartes esta duda sensorial es una lección instructiva en un movimiento racionalista clásico. Dado que lo único de lo que está seguro es la existencia de su propia mente, Descartes pasa a probar la existencia de Dios. Entonces, sobre la base de que Dios no nos engañaría, Descartes intenta demostrar la existencia de un mundo externo de cuerpos.

Descartes ofrece dos pruebas de Dios, y ambas son racionalistas. Su prueba a posteriori comienza en la duda y el pensamiento. [18] Lo dudo. Pero si dudo, soy imperfecto, porque la falta de conocimiento es una imperfección. Pero si conozco lo imperfecto, debo tener conocimiento de lo perfecto; de lo contrario no sabría que no es perfecto. Sin embargo, el conocimiento de lo perfecto no puede surgir de una mente imperfecta, ya que no puede haber una fuente o base imperfecta de lo que es perfecto. Por lo tanto debe haber una Mente perfecta (Dios) que es el origen de la idea de perfección que tengo. El carácter

racionalista de este argumento no es difícil de detectar. La prueba comienza en la mente, luego procede por una deducción racional a la conclusión de que existe una Mente perfecta.

La segunda prueba que ofrece Descartes es un argumento ontológico a priori en la tradición de Anselmo. Puede resumirse como sigue. [19] Todo lo que es necesario a la esencia de una cosa no puede estar ausente de esa cosa. Por ejemplo, un triángulo debe tener tres lados. Desprovisto de tres lados, no sería un triángulo. Ahora bien, la existencia o el ser es necesario a la naturaleza de un ser necesario. Sin existencia no sería por naturaleza un existente necesario. Se sigue, pues, que un Ser necesario debe existir necesariamente, porque si no existiera, no sería por naturaleza un Ser necesario. La existencia de Dios es lógicamente necesaria para afirmar. La otra afirmación de Descartes sobre este argumento revela el mismo carácter racionalista. La idea de un Ser absolutamente perfecto no puede estar desprovista de perfección alguna. Si lo fuera, la idea no sería la de lo absolutamente perfecto. Pero la existencia es un elemento necesario en la idea de un Ser absolutamente perfecto. Todo lo que carece de existencia carece de perfección. Por lo tanto, debe existir un Ser absolutamente perfecto, porque si no existiera, la idea que tenemos no sería de un Ser absolutamente perfecto. Esta segunda prueba no sólo se lleva a cabo estrictamente en el ámbito de la mente, sino que también ilustra el énfasis innato, a priori, sobre la necesidad conceptual en el proceso de razonamiento. La existencia de Dios es conceptual o racionalmente ineludible.

Debajo del argumento anterior se encuentra un método geométrico de la verdad. Cualquiera que sea una idea clara y distinta (como las indudables) es verdadera. (Estos se conocen intuitivamente; todo lo demás se puede deducir de ellos). Las sensaciones y las ideas poco claras no son verdaderas. Los errores surgen no en la mente sino en la voluntad. Los errores resultan cuando *juzgamos* que es verdad lo que la mente no *sabe claramente* que es verdad. El correctivo del error se encuentra en cuatro reglas de pensamiento válido. Primero, la regla de *certeza* establece que solo las ideas indudablemente claras y distintas deben aceptarse como verdaderas. En segundo lugar, la regla de *división* afirma que los problemas deben reducirse primero a sus partes más simples. Tercero, la regla de *orden* declara que debemos proceder en nuestro razonamiento desde lo más simple hasta lo más complejo. Finalmente, la regla de *enumeración* exige que verifiquemos y volvamos a verificar cada paso del argumento para asegurarnos de que no se haya cometido ningún error. [20] Siguiendo este método, Descartes estaba

seguro de que se podía superar el error y se podía alcanzar la certeza en nuestro conocimiento de Dios.

Baruch Spinoza (1632-1677)

Spinoza fue un joven contemporáneo de Descartes. A diferencia de Descartes, su método racionalista lo llevó a conclusiones panteístas en lugar de a teísmo cristiano. El método de Spinoza, sin embargo, es aún más rígidamente geométrico que el de Descartes. Comienza su trabajo presentando ocho definiciones, siete axiomas y treinta y seis proposiciones. Todo lo demás se deduce geométricamente de estos.

El punto de partida de Spinoza también es diferente. Más que partir de la duda metodológica para anclar la *idea indubitable* , Spinoza parte de la *idea absolutamente perfecta* de un Ser absolutamente perfecto. Rechaza tanto los rumores como los signos convencionales como guías hacia la verdad, junto con la experiencia indisciplinada de los empiristas. Estos no son confiables porque nunca alcanzan la verdadera naturaleza o esencia de las cosas. Incluso las inferencias científicas se acercan a la esencia de las cosas sólo indirectamente. Para un conocimiento esencial de las cosas, debemos ejercitar la intuición racional directa en la esencia misma de la realidad. De esta manera la mente puede unirse con toda la naturaleza y curarse de la herida o del error. El método más adecuado para dedicarse a esta búsqueda es meditar en la Idea absolutamente perfecta de Dios. Comenzar en cualquier lugar por debajo de la Idea perfecta es terminar en la imperfección. [21]

Para Spinoza, el error tiene cuatro causas: la naturaleza parcial de nuestras mentes, que proporcionan solo expresiones fragmentarias de ideas; nuestra imaginación, que se ve afectada por los sentidos físicos y nos confunde; nuestro razonamiento, que a menudo es demasiado abstracto y general; y, sobre todo, la falta de partir de la Idea perfecta de Dios. El método geométrico es el remedio para el error porque ayuda a la mente débil, es impersonal y arroja conclusiones que se prueban (QED, que significa *quod erat demonstrandum* , "lo que debía probarse"). Además, cuanto más nos alimentamos de la Idea perfecta, más perfectos nos volvemos, y el crecimiento interior que resulta ayuda a distinguir las ideas claras de las sensaciones confusas.

Cuando el método de Spinoza se aplica a Dios, le produce los siguientes resultados. Primero, de acuerdo con el movimiento tradicional de la prueba ontológica, argumenta que Dios debe ser concebido como un Ser en sí mismo, existiendo necesaria e independientemente. Cualquier cosa menos que esto es inadecuado y menos que perfecto. La primera forma de su argumento es la

siguiente. Un Ser necesario necesariamente debe existir a menos que haya una causa adecuada para explicar por qué no existe, porque todo debe tener una causa para su existencia o para su inexistencia. Claramente no hay causa adecuada para explicar por qué no existe un Ser necesario. Pero como nada dentro o fuera de un Ser necesario podría anularlo, no hay causa adecuada para explicar la inexistencia de Dios. Por lo tanto, Dios debe existir necesariamente.

El segundo argumento de Spinoza a favor de Dios comienza con la afirmación de que algo existe necesariamente. Él sostiene que esto es racionalmente ineludible, porque incluso cuando uno intenta negar que algo existe, debe afirmar su propia existencia al hacerlo. Pero esta existencia debe ser infinita o finita. Y como todo debe tener una causa, debe haber una causa adecuada de por qué esta existencia no es infinita. Que ninguna existencia finita puede impedir que sea infinita, se sigue que esta existencia debe ser infinita.

El método racionalista de Spinoza no termina en el teísmo sino en el panteísmo; la sustancia infinita debe ser una, ya que es imposible tener muchos seres infinitos, y los finitos no son más que muchos modos o momentos de una sustancia infinita. Todos los pensamientos y atributos fluyen de la unidad de esta única sustancia con necesidad, así como 180 grados fluyen necesariamente de la naturaleza de un triángulo. Y los efectos (creación) son tan infinitos como la causa (Creador). De hecho, el mundo con todos sus grados de perfección (y la imperfección correspondiente) es a la vez un resultado necesario de Dios y el mejor mundo posible. Ver el mundo de forma fragmentaria o segmentaria conduce a la concepción errónea del mal. El mundo debe ser visto como un todo, y el todo es tanto bueno como Dios en sus múltiples manifestaciones.

Gottfried Leibniz (1646-1716)

El último y quizás el más influyente de los teístas racionalistas fue Leibniz. Su tipo particular de racionalismo, desarrollado por Christian Wolff, ha sido el principal ejemplo de teísmo racional del mundo moderno. Es al teísmo leibniz-wolffiano al que reaccionó Kant, y ha sido objeto de constantes críticas desde su época.

A diferencia de Descartes, el enfoque de Leibniz no es exclusivamente racional. No comienza simplemente con un análisis a priori de las ideas, sino con un examen de los hallazgos científicos a partir de la experiencia. Él ve el mundo como una agrupación de naturalezas simples (mónadas) en un cálculo de combinación que posee armonía general a través de Dios. [22] Sin embargo,

el racionalismo de Leibniz se hace evidente cuando procede a defender la existencia de Dios por medio del principio de razón suficiente. La base del racionalismo de Descartes era una idea clara o *indudable ;* La de Spinoza fue la idea *perfecta* , pero Leibniz basa su pensamiento sobre Dios en torno a la idea o razón *suficiente .*

Hay varios principios innatos en la mente humana que no se derivan de los sentidos. Primero, el principio de razón suficiente dice que nada es sin razón; es decir, todo tiene una razón o causa. Esta es la base de todas las proposiciones verdaderas, y se sabe que es verdadera analíticamente. Uno no puede negarlo sin usarlo. Es decir, una persona debe tener una razón suficiente para incluso negar el principio de razón suficiente, en cuyo caso lo afirma en el proceso de negarlo. En segundo lugar, está la Ley de No Contradicción o Identidad, que afirma que algo debe ser él mismo y no puede ser otro que sí mismo. Mientras que la razón suficiente regula toda verdad, la contradicción y la identidad determinan o establecen verdades necesarias. Es decir, la identidad es la razón suficiente de todas las verdades necesarias. Tercero, el principio de perfección o el principio de lo mejor vale para todas las verdades contingentes; es decir, dado que Dios es el más perfecto y sabio, está moralmente (aunque no lógicamente) obligado a crear el mejor de todos los mundos posibles. Finalmente, están los principios de orden, incluyendo la continuidad y la reacción. En resumen, estos principios sostienen que el mejor mundo no tiene "brechas" sino que es un plenum (plenitud) de diferentes sustancias (mónadas). Las rupturas violarían la armonía de la ciencia. Existe una inteligibilidad última (matemática) en el universo. Es con la ayuda de estos y otros principios racionales que Leibniz construye su teísmo racionalista.

El argumento leibniziano de la existencia de Dios ilustra ampliamente la metodología racionalista del pensador en sus pruebas ontológicas y cosmológicas de la existencia de Dios. Primero, Leibniz argumentó (como lo habían hecho Anselmo y Descartes), que si es posible que exista un Ser absolutamente perfecto, entonces es necesario que exista. [23] Por definición de su misma naturaleza, a un Ser absolutamente perfecto no le puede faltar nada. Y si no puede carecer de nada, ciertamente no puede carecer de existencia. Y en efecto, es posible o no contradictorio que Dios posea absolutamente todas las perfecciones posibles, ya que las perfecciones son cualidades irreductiblemente simples y, por lo tanto, compatibles. Es decir, dado que no existe una zona de "superposición" con características simples, no puede haber conflicto entre ellas; todos ellos pueden existir armoniosamente en Dios. Debe concluirse, entonces, que debe existir un Ser absolutamente

perfecto; la posibilidad misma de un Ser absolutamente perfecto asegura su necesidad. La razón exige a Dios.

El argumento de tipo cosmológico de Leibniz es igualmente racionalista. [24] Por experiencia, sabemos que todo el universo observado está cambiando. Pero cualquier cambio carece en sí mismo de la razón de su propia existencia. Y, sin embargo, hay una razón suficiente para todo, ya sea en sí mismo o más allá de sí mismo. Pero como el mundo no tiene la razón suficiente de sí mismo en sí mismo en que cambia, debe haber más allá del mundo una razón o causa suficiente para su existencia. Además, no puede haber una regresión infinita de razones suficientes, porque el hecho de no llegar a una explicación no es una explicación. Pero el principio de razón suficiente exige que haya una explicación. Por lo tanto, es racionalmente necesario concluir que hay una Primera Causa del mundo que es su propia razón suficiente para existir.

Cabe señalar varios aspectos distintivamente racionalistas de este argumento. Primero, aunque *comienza* con la experiencia de los sentidos, su conclusión se *basa* en un principio analítico a priori de la razón. En segundo lugar, se considera que el principio de razón suficiente en el corazón del argumento es analíticamente verdadero independientemente de la experiencia. Tercero, "causa" se entiende en términos de "razón" y "explicación", no claramente como un "fundamento" o "base" ontológico. Cuarto, nótese también la diferencia entre el principio de razón suficiente de Leibniz y, digamos, el principio de causalidad existencial de Tomás de Aquino. Tomás de Aquino dice que solo los seres finitos, cambiantes o contingentes necesitan una causa. Leibniz dice que *todo* necesita una razón. Además, Leibniz usa "causa" y "razón" de manera intercambiable, mientras que Tomás de Aquino consideraba que una causa era un fundamento ontológico, no una explicación racional. Finalmente, por reducción lógica, el principio de razón suficiente de Leibniz conduce a un Dios autoprovocado, ya que todo debe tener una razón o causa, incluido Dios. Por lo tanto, Dios debe ser su propia causa. El principio de la causa de la existencia de Santo Tomás de Aquino conduce a una Causa. Si solo las cosas finitas necesitan causas, un ser infinito (Dios) no necesitaría una causa sino que sería incausado. El principio leibniziano es distintivamente racionalista en comparación con el tomista. Y es digno de mención observar que el destino del argumento cosmológico en el mundo moderno en manos de Kant y sus seguidores se ha identificado en gran medida con el argumento racionalista de Leibniz.

Stuart Hackett (1925-2012): Racionalismo teísta

El pensamiento cristiano moderno y contemporáneo no ha estado exento de fuertes tensiones de racionalismo. Quizás el mejor ejemplo del racionalismo evangélico contemporáneo es *La resurrección del teísmo de Stuart Hackett* . [25] Hackett titula su punto de vista "empirismo racional", pero con igual justicia podría llamarse "racionalismo empírico", ya que afirma certeza racional para el conocimiento sobre la existencia y la naturaleza de Dios derivada de la experiencia de los sentidos.

El rechazo del agnosticismo de Kant . Hackett está de acuerdo con Kant en que el *contenido* de todo conocimiento viene a través de los sentidos y que la *forma* del conocimiento es finalizada por las categorías a priori de la mente. No está de acuerdo, sin embargo, con las conclusiones agnósticas de Kant. Kant se equivocó al rechazar la preformación de la mente a la realidad. Debe haber una correspondencia entre las categorías de la mente y la realidad, argumenta, porque la posición que niega esto "es autocontradictoria y se reduce al escepticismo". La afirmación "que las categorías no dan conocimiento de las cosas en sí mismas sería una proposición ininteligible si no fuera falsa; ya que asume el conocimiento mismo de la realidad noumenal que niega." De ello se deduce, entonces, que "la negación de lo sintético a priori es autocontradictoria o carece de sentido". Es decir, contrariamente al empirismo, que afirma que todo conocimiento con contenido se basa en la sensación y no puede conocerse con certeza, es lógicamente necesario sostener que las categorías de la mente (como la unidad y la causalidad) son informativas sobre la realidad. De hecho, "todo intento de derivar las categorías de los datos de la experiencia presupone su uso en el intento de derivación". No se puede negar que existen verdades universales y necesarias, pues "esta proposición misma . . . es verdadero o falso. Si la proposición es falsa, se refuta inmediatamente. Supongamos entonces que es verdad. Hackett agrega que "en este caso, dado que afirma, o mejor niega, el predicado universal y necesariamente, es, según su propio criterio, falso, lo cual es autocontradictorio". [26] Y puesto que por necesidad lógica lo contrario de lo falso debe ser verdadero, es lógicamente necesario concluir que las categorías innatas de la mente informan al hombre sobre el mundo noumenal o real.

Prueba racional de la existencia de Dios . Habiendo sentado las bases para el teísmo en su realismo racional, Hackett dirige su atención a probar la existencia de Dios. Está imposible negar la existencia de todo, porque el que hace la negación "al menos existe para efectuar la negación, que por lo tanto es autocontradictoria". Ahora bien, lo que existe es un efecto o no. Si no, ya hemos llegado a un Ser absolutamente necesario. Pero si es un efecto, "su

carácter y ser deben por tanto, por definición, estar determinados por existencias anteriores y contemporáneas externas a él. . . . Pero un número infinito de causas y efectos sucesivos. . . es racionalmente inconcebible." Se sigue, entonces, que "ya sea que una entidad dada sea un efecto o no, concluimos racionalmente la existencia de un ser absolutamente necesario". [27]

Este argumento es elaborado y defendido con mucha sofisticación racional, después de lo cual Hackett resume las cosas importantes al respecto. "En primer lugar, descansa sobre esa misma estructura de racionalidad a priori con la que la mente aborda la experiencia y sin la cual la experiencia inteligible misma no existe". Y "en segundo lugar, el argumento tiene igualmente una premisa a posteriori o existencial; porque razona la existencia de un ser absolutamente necesario a partir de la realidad concedida de alguna entidad particular de experiencia." Finalmente, "la suma de todo el asunto es esta: que la racionalidad y la experiencia juntas han establecido la existencia de un ser absolutamente infinito que trasciende el mundo de la experiencia y es su única explicación suficiente". [28] En resumen, es racionalmente ineludible concluir la existencia de Dios porque es lógicamente necesario concluir tanto que nuestras mentes corresponden a la realidad como que debe haber en la realidad un Ser absolutamente necesario (Dios).

Gordon Clark (1902-1985): Racionalismo revelacional

Existe todavía otro tipo de racionalismo evangélico. No reclama argumentos racionalmente ineludibles. De hecho, niega todo eso. "Como recurso para el teísmo cristiano", escribe Gordon Clark, "el argumento cosmológico es peor que inútil. De hecho, los cristianos pueden estar complacidos por su fracaso, porque si fuera válido, resultaría una conclusión inconsistente con el cristianismo". [29] Hume y Kant acabaron con el racionalismo teísta hace más de 150 años.

La necesidad de presuposiciones . El fracaso de todos los intentos filosóficos de establecer la verdad, ya sea secular o religiosa, señala la necesidad de una presuposición cristiana. "Todos los diversos sistemas fallan en los dos puntos en los que la falla es fatal. Primero, no proporcionan un conjunto sistemático y consistente de principios universales". En segundo lugar, "no brindan orientación para tomar decisiones concretas de la vida cotidiana. . . . Al fallar tanto en la teoría como en la práctica, el fracaso es completo". [30]

De esto, Clark saca dos conclusiones: "La primera es que ninguna construcción en filosofía es posible sin algún tipo de presupuesto o equipo a priori". La segunda conclusión es "que los filósofos seculares que usan

presuposiciones no han seleccionado aquellos que pueden resolver su problema." A esto Clark añade "una tercera conclusión, o al menos una hipótesis a considerar. Es que la revelación debe ser aceptada como nuestro axioma, viendo que otras presuposiciones han fallado". [31]

Probando la presuposición cristiana . Clark admite que la proposición de que "la revelación debe aceptarse sin pruebas ni razones, sin deducirse de algo que se admite que es cierto, parece extraña cuando se propone por primera vez". Sin embargo, siente que "no parecerá tan extraño. . . cuando se tiene en cuenta la naturaleza de los axiomas", pues "los axiomas, cualesquiera que sean y en cualquier tema en que se utilicen, nunca se deducen de principios más originales. Siempre se prueban de otra manera". Todo filósofo hace una elección voluntaria de sus axiomas. "Los axiomas, por ser axiomas, no pueden ser deducidos ni probados por teoremas anteriores". Lo que debemos preguntarnos respecto al axioma de la revelación proposicional de la Escritura es lo siguiente: "¿La revelación hace posible el conocimiento? ¿La revelación establece valores y normas éticas? ¿La revelación da una teoría de la política? ¿Y todos estos resultados son consistentes entre sí? En resumen, "podemos juzgar la aceptabilidad de un axioma por su éxito en la producción de un sistema". [32] La consistencia lógica es la esencia de la verdad, y la contradicción lógica es el núcleo de la falsedad.

El estatuto y la defensa de la ley de no contradicción . Según Clark, "la negación de la Ley de No Contradicción, o incluso el hecho de no establecerla como una verdad universal, fue la caída de la filosofía secular". Incluso la inteligibilidad de las Escrituras presupone la lógica. Pero esto no significa que la lógica deba concebirse como un axioma anterior o separado de la Escritura. La lógica está incrustada en las Escrituras y las Escrituras son los pensamientos lógicamente consistentes de Dios expresados en forma verbal. El prólogo de Juan debería traducirse: "En el principio era la Lógica, y la Lógica estaba con Dios, y la Lógica era Dios". Esto no debe sonar ofensivo para el cristiano, porque la Palabra es la expresión o pensamiento de Dios. Por lo tanto, "la ley de la contradicción no debe tomarse como un axioma anterior o independiente de Dios. La ley es Dios pensando". En este sentido, "si se debe decir que la lógica depende del pensamiento de Dios, es dependiente sólo en el sentido de que es la característica del pensamiento de Dios". No es posterior temporalmente, "porque Dios es eterno y nunca hubo un tiempo en que Dios existió sin pensar lógicamente". Por lo tanto, la lógica debe ser considerada como una actividad de la mente de Dios. [33]

Clark creía que "es extraño que alguien que piensa que es cristiano desprecie la lógica. . . . La ley de la contradicción no puede ser pecaminosa"

simplemente porque la mente del hombre está caída. “Muy al contrario, son nuestras violaciones de la ley de contradicción las que son pecaminosas”. Él pregunta: “¿Puede esa piadosa estupidez realmente significar que un silogismo que es válido para nosotros no es válido para Dios? Si dos más dos son cuatro en nuestra aritmética, ¿Dios tiene una aritmética diferente en la que dos y dos suman tres o quizás cinco? Disparates. “Para evitar este irracionalismo, que por supuesto es una negación de la imagen divina, debemos insistir en que la verdad es la misma para Dios y para el hombre”. Porque “si sabemos algo, lo que debemos saber debe ser idéntico a lo que Dios sabe. . . . Por lo tanto, es absolutamente esencial insistir en que existe un área de coincidencia entre la mente de Dios y la nuestra”. [34]

La Relación de la Escritura y la Lógica . Clark concluye que “dado que la filosofía secular no había logrado resolver sus problemas, se propuso la hipótesis alternativa de la revelación, la comunicación verbal, la Biblia”. En esto, podemos anticipar la relación de la lógica con la Escritura. “En primer lugar, la Escritura, las palabras escritas de la Biblia, es la mente de Dios. Lo que se dice en la Escritura es pensamiento de Dios”, porque “la Biblia consiste en pensamientos, no en papel; y los pensamientos son los pensamientos del Dios omnisciente e infalible” y, “como era de esperar, si Dios ha hablado, lo ha hecho lógicamente. Por lo tanto, la Escritura debe exhibir y exhibe una organización lógica”. Además, “esta exposición de la lógica incrustada en las Escrituras explica por qué se selecciona como axioma la Escritura en lugar de la ley de la contradicción”. Porque “este *sine qua non no* es suficiente para producir conocimiento. Por lo tanto, la ley de la contradicción como tal y por sí misma no se convierte en el axioma de este argumento”. Incluso Dios no es el axioma, porque “'Dios' como axioma, aparte de las Escrituras, es solo un nombre. Debemos especificar qué Dios. Spinoza comenzó con el axioma de un Dios panteísta. Son posibles otros axiomas que definen a Dios de otras maneras. “Por lo tanto, la Escritura se ofrece aquí como el axioma. Esto da definición y contenido, sin los cuales los axiomas son inútiles. Así es como Dios, las Escrituras y la lógica están unidos”. [35]

Todas las cosmovisiones no cristianas son, en última instancia, autocontradictorias. Por ejemplo, el escepticismo se refuta a sí mismo porque es internamente contradictorio. Si el escepticismo es cierto, es falso. Este “método de procedimiento enfatiza la coherencia o autoconsistencia, y la implicación de cada posición debe ser rastreada hasta el final. Una *reductio ad absurdum* sería la prueba”. Y si parece haber dos sistemas bastante coherentes, entonces uno debe elegir entre ellos con respecto a “la mayor consistencia posible”. Por supuesto, “ningún filósofo es perfecto y ningún

sistema puede dar omnisciencia al hombre. Pero si un sistema puede proporcionar soluciones plausibles a muchos problemas mientras que otro deja demasiadas preguntas sin respuesta, si un sistema tiende menos al escepticismo y le da más significado a la vida", o "si una visión del mundo es consistente mientras que otras son autocontradictorias, ¿quién puede negarnos, ya que debemos elegir, el derecho a elegir el primer principio más prometedor? Y este principio es para Clark el axioma de la relación proposicional en la Escritura. En resumen, la Biblia son los pensamientos de Dios expresados verbalmente, y Dios piensa lógica y consistentemente, porque la lógica es una característica del pensamiento de Dios. Por lo tanto, el sistema que en última instancia es consistente es en última instancia verdadero. Pero dado que solo una mente omnisciente puede saber que este sistema es consistente en última instancia, las mentes finitas deben elegir el que parezca más coherente. Tal, para Clark, es el sistema del cristianismo bíblico. [36]

Algunos principios básicos del racionalismo

Nuestra preocupación aquí no es una lista completa y una crítica de las premisas racionalistas, sino simplemente una evaluación de la metodología racionalista esencial en lo que respecta al establecimiento de la verdad o falsedad del teísmo. De acuerdo con este propósito, podemos destacar varios principios centrales de la epistemología racionalista.

La realidad es racionalmente (es decir, matemáticamente) analizable

Uno de los supuestos centrales del racionalismo moderno, al igual que el de sus predecesores pitagóricos y platónicos, es la creencia en la unión o comunión de lo matemático y lo metafísico. Es decir, la realidad es analizable por métodos matemáticos. Lo real es racional, y el corazón de la racionalidad es la identidad matemática.

Hay ideas o principios innatos

Ciertas verdades son innatas a la mente y conocidas independientemente de la experiencia. El número preciso y la naturaleza de estos pueden variar de racionalista a racionalista, pero todos estarían de acuerdo en que las leyes básicas de la lógica, como la ley de no contradicción, se conocen de forma

innata. Los seres humanos nacen con un aspecto de conocimiento a priori que les permite llegar al conocimiento explícito de la verdad. Sin ideas o principios innatos no habría conocimiento en absoluto y ciertamente tampoco demostraciones o pruebas. La mente no es una tabula rasa; la experiencia de los sentidos es paralela o la ocasión del conocimiento intelectual, pero no es la causa o la base del mismo. La verdad se basa en las ideas o principios innatos a la mente y no en el flujo cambiante de la experiencia de los sentidos.

La verdad se deriva por deducción de principios evidentes

Otra característica del racionalismo moderno es el uso de deducciones geométricas basadas en verdades evidentes intuitivamente conocidas. El punto de partida es algún axioma apodíctico conocido de forma innata por intuición racional directa. Para Descartes, es la intuición de ideas evidentemente claras y distintas. Para Spinoza, es una intuición de la Idea perfecta de Dios y los axiomas implícitos en ella. Leibniz se aferró a los primeros principios intuitivos como la razón suficiente y la identidad. A partir de estos axiomas se puede proceder por deducciones lógicas y matemáticas a las conclusiones necesarias.

La certeza racional es posible en los argumentos a favor de Dios

Común a los racionalistas modernos es la afirmación de la ineludibilidad racional. Se sabe que Dios existe no por probabilidad científica sino por certeza matemática. Spinoza no se sonrojó al escribir "QED", indicando que la prueba estaba completa y la demostración hecha. Ni Descartes ni Spinoza se avergonzaron de reclamar certeza racional para su argumento. Dios existe, insistieron, tan necesariamente como 180 grados fluye de la naturaleza de un triángulo. Leibniz también consideró su argumento tan cierto como las leyes del pensamiento.

Lo racionalmente ineludible es lo real

Debajo del principio anterior del racionalismo hay una proposición de suma importancia, generalmente implícita por los defensores y a menudo pasada por alto por los oponentes del racionalismo, a saber, que lo racionalmente ineludible es lo real. Es decir, todo lo que es lógicamente ineludible en el ámbito del pensamiento acerca de la realidad (por ejemplo, que Dios existe) es necesariamente verdadero. El argumento ontológico es el caso clásico en cuestión. En cada caso, la premisa oculta es que todo lo que es lógicamente necesario es realmente así. Si es lógicamente necesario pensar en Dios como

un Existente necesario, entonces es realmente cierto que necesariamente existe.

A veces se critica injustamente a los racionalistas por sostener que lo racional es lo real. Pero ellos no sostienen esto. Sostienen, más bien, que lo racional es sólo lo *posible* real, pero que lo racionalmente ineludible es lo *realmente* real. Las sirenas son realidades posibles, ya que no hay contradicción en el concepto o pensamiento de ellas. Pero Dios es una realidad actual para un racionalista porque sería una contradicción negar su existencia.

Una evaluación del racionalismo

El racionalismo tiene algunas virtudes obvias. Primero atenderemos a estos.

Variedades valiosas en el pensamiento racionalista

1. Una de las contribuciones más básicas del racionalismo es su énfasis en la innegabilidad de las leyes básicas del pensamiento. A menos que se cumpla la ley de la no contradicción, no existe ni la más mínima posibilidad de significado ni ninguna esperanza de establecer la verdad. Al menos como prueba negativa de la verdad, el principio de no contradicción es absolutamente esencial. Sin esta ley, la verdad no puede distinguirse de la falsedad; todo es igualmente verdadero y falso, es decir, nada puede ser verdadero.

2. Los empiristas demasiado entusiastas a veces pasan por alto la segunda contribución, a saber, que debe haber un componente a priori en el conocimiento. Esto no tiene por qué consistir en ideas innatas, pero debe haber al menos algunas inclinaciones naturales de la mente hacia la verdad o hacia los primeros principios del conocimiento. Si no lo hubiera, nunca se podría saber nada. Pero algo es cognoscible; el agnosticismo es contraproducente (ver cap. 1). Sin algunas categorías o al menos capacidades de la mente para conocer la realidad, la posibilidad misma de la verdad sería nula. Incluso *si* todo el conocimiento viniera *a través* de los sentidos, no podría ser conocido como verdadero *por* los sentidos. Puede que no haya nada en la mente que no haya estado primero en los sentidos, *excepto la mente misma* . Y la mente debe poseer algunas habilidades innatas o naturales propias para dedicarse a la búsqueda de la verdad. Esta contribución a priori del racionalismo es esencial para cualquier epistemología realista.

3. El racionalismo ha contribuido con un énfasis en la inteligibilidad y cognoscibilidad de la realidad. El agnosticismo es autodestructivo; la realidad

no es paradójica e incognoscible. Hay una correspondencia o adecuación entre la mente y el ser. Lo real es racional, aunque lo racional no siempre es real. No hay forma de negar que el pensamiento se relaciona con la realidad sin, en ese mismo pensamiento, aplicar el pensamiento a la realidad. Los racionalistas conservan con razón la verdad de que la realidad es inteligible.

4. El racionalismo insiste en que lo que es contradictorio es falso. En otras palabras, la ley de no contradicción es la prueba de la falsedad de una opinión. Es decir, cualquier posición que sea contradictoria es falsa.

La insuficiencia de la metodología racionalista

A pesar de las contribuciones significativas y duraderas de algunos de sus énfasis, el racionalismo como metodología para establecer verdades sobre la realidad o las verdades del teísmo es inadecuado por varias razones.

1. El racionalismo se basa en un movimiento inválido del pensamiento a la realidad, de lo posible a lo real. El hecho de que algo sea pensable no lo convierte en real. Lo pensable describe sólo el reino de lo posible y no necesariamente el de lo real. Lo que no es contradictorio posiblemente podría ser cierto; lo que es contradictorio no podría ser verdad. Es decir, podría haber centauros (posibles seres); hay humanos (seres posibles y reales); pero no puede haber círculos cuadrados (seres imposibles). Uno no puede pasar legítimamente de lo posible a lo real, del pensamiento a la realidad.

En este punto, los racionalistas podrían estar de acuerdo pero insistir en que no se están moviendo simplemente de lo lógicamente posible a lo realmente real, sino de lo lógicamente necesario a lo ontológicamente ineludible. Si así lo insisten, dos observaciones son pertinentes. Primero, no es lógicamente necesario que exista un ser humano. Siempre es al menos lógicamente posible que cualquier ser contingente que existe también no exista. La propia existencia de uno puede ser realmente *innegable* , pero esto es algo muy diferente a decir que es lógicamente *necesaria* . La lógica no determina la existencia; más bien, es la realidad la que gobierna la naturaleza del pensamiento. En segundo lugar, si el racionalista insiste en que al menos en un caso (es decir, el argumento a favor de Dios) existe una necesidad racional que nos lleva a la realidad, entonces debemos señalar la falacia de la premisa oculta en el argumento ontológico, es decir, la afirmación que lo racionalmente ineludible es lo real. Esto lleva al siguiente punto.

2. Contrariamente a la afirmación central del racionalismo tradicional, lo racionalmente ineludible no es lo real. En primer lugar, esta afirmación *supone* , pero no prueba —ciertamente no con ineludibilidad racional— que algo es real. [37] No existe una justificación puramente lógica para esa afirmación. Los

argumentos ofrecidos por los racionalistas no se reducen a la necesidad lógica sino a la innegabilidad real. Por ejemplo, uno que los intentos de negar que algo existe afirman así su propia existencia. Pero esto no implica en absoluto que la persona exista con necesidad lógica. La propia inexistencia es lógicamente posible, y la afirmación de la propia existencia es en realidad inevitable. Pero en ningún caso es lógicamente necesario que exista. Por lo tanto, el racionalista confunde la innegabilidad real con la ineludibilidad racional. No hay una razón puramente lógicamente convincente para la realidad. Ninguna prueba estrictamente racional está disponible para la existencia de algo. Es un esfuerzo erróneo afirmar que la realidad puede probarse racionalmente.

La invalidez del argumento ontológico ilustra este punto. Ciertamente, un triángulo debe concebirse con tres lados, y *si* existe un triángulo, debe existir con tres lados. Pero no es lógicamente necesario que exista ningún triángulo en ninguna parte. De la misma manera, es lógicamente necesario predicar la existencia de un Existente necesario, y *si* tal Ser existe, necesariamente debe existir. Pero no es lógicamente necesario que exista un Ser necesario más de lo que es que exista un triángulo. Por supuesto, *si* algo existe, entonces el argumento ontológico cobra nueva fuerza; si algo existe, es posible que algo exista necesariamente. Pero el punto aquí es que no hay una forma puramente lógica de eliminar el "si". Sé innegablemente pero no con necesidad lógica que existo. Y este es precisamente el punto en el que los proponentes del argumento ontológico toman prestado encubiertamente el hecho de una existencia innegable para fortalecer su argumento. Saben que es innegable que algo existe (es decir, uno mismo). Y una vez que se concede que algo es real, pueden moverse más fácilmente hacia la prueba de que es lógicamente necesario que algo exista. Pero incluso aquí su argumento está mal dirigido. Porque Dios no puede ser un Ser *lógicamente* necesario. Si hay un Dios, Dios sería un Ser *realmente* necesario, pero se trata de confundir categorías para hacer de la necesidad conceptual o racional, constitutiva de la realidad de Dios. Además, el argumento ontológico como tal ni siquiera prueba que algo exista necesariamente, sino solo innegablemente que algo existe. Queda por demostrar que ese algo es un Ser necesario. Y el argumento ontológico no proporciona una forma racionalmente ineludible de demostrar que lo que es existe innegablemente o implica un Ser necesario.

Un intento de llenar el vacío en la necesidad lógica dejado por el argumento ontológico podría ser una apelación a una premisa del argumento cosmológico al argumentar que debe haber una razón suficiente para que todo lo que existe (al estilo de Leibniz). Esto nos llevaría en última instancia a un

fundamento necesario para cualquier ser contingente que exista. Pero incluso aquí hay una falla fatal en el argumento del racionalista. El principio de razón suficiente no puede probarse con necesidad lógica; es posible negar el principio de razón suficiente sin que ello implique una contradicción. Por ejemplo, se puede afirmar que *algunas* cosas no tienen razón suficiente, y el mundo es una de ellas. Ahora bien, mientras que sería contradictorio afirmar que *nada* tiene razón suficiente, incluida esta misma afirmación, sin embargo no es contradictorio afirmar que *algo* (s) no tiene razón suficiente. De hecho, muchos teístas (p. ej., Santo Tomás de Aquino) afirman precisamente esto acerca de Dios: no tiene suficiente razón o causa, pero es una causa *no* causada. En cualquier caso, no hay contradicción puramente racional en negar el principio de razón suficiente con respecto a uno mismo o al mundo. Y si es lógicamente posible que algunas cosas no necesiten una razón suficiente, entonces no es lógicamente necesario que Dios exista. Por lo tanto, incluso la prueba cosmológica de Leibniz importa una premisa que carece de ineludibilidad racional. El racionalismo falla así en su intento de una certeza racionalmente apodíctica. Es lógicamente posible que no haya Dios.

3. De la crítica anterior surge una crítica final aplicable a algunas formas de racionalismo: no logran demostrar que todos sus primeros principios son racionalmente necesarios. Spinoza dedujo "lógicamente" el panteísmo de sus axiomas, mientras que Descartes y Leibniz dedujeron "lógicamente" diferentes teísmos de los suyos. Pero los puntos de vista opuestos no pueden ser ambos verdaderos. No todos los racionalistas comienzan exactamente con el mismo conjunto de axiomas. Entonces, ¿cómo se puede juzgar entre los axiomas en conflicto?

4. Incluso la forma más débil de racionalismo cristiano representada por Gordon Clark es insuficiente como prueba de la verdad. Como admite Clark, uno tendría que ser omnisciente para poder aplicar con certeza la prueba de consistencia lógica para la verdad. Algunos sistemas parecen igualmente consistentes con sus propias presuposiciones, y no hay forma de desafiar esas presuposiciones sobre bases puramente racionalistas. Clark, entonces, debe elegir entre el fideísmo y alguna otra forma de confirmación. La lógica sola es, en el mejor de los casos, una prueba negativa de la verdad. Es decir, es una prueba de falsedad por medio de la inconsistencia interna. El panteísmo de Spinoza es tan consistente con sus axiomas como el teísmo de Descartes lo es con sus axiomas. Pero dado que muchos puntos de vista opuestos pueden ser internamente no contradictorios y consistentes con sus propias presuposiciones, la lógica por sí sola es una prueba insuficiente para la verdad.

5. Finalmente, la lógica pura como tal no informa sobre la realidad. Debemos comenzar con alguna verdad sobre la realidad (como "yo existo" o "el mundo existe") antes de que podamos sacar otras inferencias lógicas de ella. La lógica sin experiencia de la realidad no tiene contenido, y la experiencia pura sin lógica o razón no tiene forma. Ambos son necesarios para construir una comprensión del mundo.

Resumen y conclusión

El corazón del racionalismo es la tesis de que lo racionalmente ineludible es lo real. El teísmo racionalista sostiene que la existencia de Dios puede demostrarse con necesidad lógica. Hemos visto que esto está mal por lo menos por tres razones. Primero, la lógica es sólo una prueba negativa de la verdad. Puede eliminar lo que es falso pero no puede por sí mismo establecer lo que debe ser verdadero. La lógica puede demostrar lo que solo es posiblemente real, no lo que es realmente real. En segundo lugar, no hay argumentos racionalmente ineludibles para la existencia de Dios porque siempre es lógicamente posible que nada haya existido, incluido Dios. Por supuesto, en realidad es innegable que algo existe (por ejemplo, mi propia existencia es innegable). Pero incluso aquí no hay una necesidad lógica de que yo exista. Mi inexistencia es lógicamente posible, como lo es la de el mundo entero y Dios. Y si no hay una base lógicamente necesaria ni para mi existencia ni para la de cualquier otra cosa, entonces no es lógicamente necesario concebir la existencia de nada, incluido Dios. Finalmente, no existe una forma racionalmente ineludible de establecer los primeros principios del razonamiento. Son datos intuitivos pero no demostrados. El racionalismo carece de una base racional propia necesaria. Por lo tanto, la existencia de Dios no puede demostrarse con necesidad lógica. Si se va a establecer el teísmo cristiano como verdadero, entonces se debe encontrar alguna otra prueba de la verdad.

Seleccionar lecturas para el capítulo 2

Exposición del Racionalismo

Clark, Gordon. *Una visión cristiana de los hombres y las cosas.* Grand Rapids: Eerdmans, 1952.

Descartes, René. *Meditaciones sobre la Filosofía Primera.* Traducido por Donald A. Cress, 3.ª ed. Indianápolis: Hackett, 1993.

Hackett, Stuart. *La resurrección del teísmo* . Chicago: Moody Press, 1957.

Leibniz, Gottfried. *Discursos sobre Metafísica* . Indianápolis: Hackett, 1990.

Spinoza, Baruc. *Ética* . Traducido por Edwin Curley. Nueva York: Pingüino, 1996.

Evaluación del Racionalismo

Gilson, Étienne. *El ser y algunos filósofos.* 2ª ed. Toronto: Instituto Pontificio de Estudios Medievales, 1952.

———. *La unidad de la experiencia filosófica* . Westminster, MD: Prensa de cuatro tribunales, 1982.

Gurr, Edwin. *El principio de razón suficiente en algunos sistemas escolásticos, 1750-1900* . Milwaukee: Marquette University Press, 1959.

Hume, David. *Una investigación sobre el entendimiento humano* . Editado por C. W. Hendel. Nueva York: Bobbs-Merrill, 1955.

Montague, William Pepperell. *Los Modos del Saber* . Nueva York: Macmillan, 1925. Especialmente cap. 4.

Nash, Ronald, ed. *La filosofía de Gordon Clark* . Filadelfia: P&R, 1968.

CAPÍTULO 3. FIDEÍSMO

Dado que el empirismo condujo al escepticismo en Hume (véase el capítulo 1), lo cual es contraproducente, y el racionalismo es inadecuado como única prueba de una visión del mundo, el fideísmo puede parecer una opción epistemológica más viable. Tal vez, de hecho, no haya una forma racional o evidencial de establecer el teísmo cristiano. Entonces, ¿la verdad en la religión se basa únicamente en la fe y no en un proceso de razonamiento? Los fideístas dicen que sí. De esta forma, el escepticismo o agnosticismo filosófico y el fideísmo religioso son posiciones cómodamente compatibles.

Una exposición de algunas de las principales opiniones fideístas

El énfasis en la operación de la fe en la verdad de un sistema religioso ha estado presente en el cristianismo desde los primeros tiempos. Tertuliano se da a menudo como ejemplo.

El supuesto fideísmo de Tertuliano (m. 230 d. C.)

A menudo se citan varios pasajes para apoyar la acusación de fideísmo en Tertuliano. Escribió: “Con nuestra fe, no deseamos creer más”. También preguntó: “¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén? ¿Qué concordia hay entre la Academia y la Iglesia? [38] Incluso llamó a los filósofos “aquellos patriarcas de todos herejía." [39] En su pasaje más famoso, Tertuliano llegó a declarar de la crucifixión de Cristo que “es de todos modos creíble, porque es absurdo”. Agregó: “Y Él [Cristo] fue sepultado y resucitó, el hecho es cierto, porque es imposible”. [40]

Sin embargo, Tertuliano no era ni irracionalista ni fideísta. Contrariamente a la opinión popular, Tertuliano nunca dijo: “Credo ad absurdum”. No usó aquí la palabra latina *absurdum* , refiriéndose a una contradicción racional. Más bien, usó *ineptum* , que significa “tonto”, en esta cita. Al igual que el apóstol Pablo (en 1 Corintios 1:18), simplemente estaba notando que el evangelio parece “loco” a los incrédulos, pero nunca afirmó que fuera lógicamente contradictorio en sí mismo. Del mismo modo, la encarnación es "imposible" solo de manera humana, pero no divinamente o realmente imposible.

El énfasis de Tertuliano en la razón . Como apologista de la fe cristiana, Tertuliano conocía el valor de la razón humana en la declaración y defensa de la fe. Habló de la racionalidad de toda bondad. Dijo: “Nada puede ser considerado racional sin orden, y mucho menos la razón misma puede prescindir del orden en alguien”. [41] Incluso al hablar del misterio de la libre elección humana, Tertuliano declaró que el cristianismo “ni siquiera en esto puede ser declarado irracional”. [42] También habló de aplicar “la regla de la razón” como principio rector en la interpretación de las Escrituras. [43]

Tertuliano también declaró que “todas las propiedades de Dios deben ser tan racionales como naturales”, porque “nada más puede considerarse bueno propiamente que lo que es racionalmente bueno; mucho menos la bondad misma puede ser defectuosa en alguna irracionalidad.” [44] Incluso se opuso al bautismo en la fe cristiana de alguien que estaba “contento con simplemente haber creído, sin un examen completo de los motivos o la tradición”. [45]

Tertuliano incluso habló favorablemente de los filósofos y admitió: "Por supuesto, no negaremos que los filósofos a veces han pensado lo mismo que nosotros". Esto se debe a la revelación de Dios en la "naturaleza", es decir, "por la inteligencia común con la que Dios se ha complacido en dotar al alma del hombre". [46] Su mayor elogio a la razón humana estaba reservado al testimonio de Dios en el alma humana. “Estos testimonios del alma son tan simples como verdaderos, comunes como simples, universales como comunes, naturales como universales, divinos como naturales. . . . Y si tenéis fe en Dios y en la Naturaleza, tened fe en el alma; así te creerás a ti mismo.” [47] Esto no quiere decir que Tertuliano rechazó la revelación general en el mundo exterior. De hecho, dijo: “Somos adoradores de un solo Dios, de cuya existencia y carácter la Naturaleza enseña a todos los hombres”. [48]

Un evaluación _ A pesar de su fuerte énfasis en la fe, Tertuliano, como otros primeros padres (cf. Justino Mártir y Clemente de Alejandría), creía que la razón humana tenía un papel importante en la defensa de la verdad de la religión cristiana. Creía en la revelación general tanto en el mundo externo como en el interno del alma, aunque enfatizaba este último. Por lo tanto, no es un buen ejemplo de fideísmo, que a menudo se afirma que es.

El supuesto fideísmo de Blaise Pascal (1623-1662)

La famosa declaración de Pascal es: “El corazón tiene sus razones de las que la razón no sabe nada” (No. 277). [49] Esto se presenta a menudo como prueba de su fideísmo. Sin embargo, el supuesto fideísmo de Pascal resulta ser más una reacción al racionalismo de Descartes. Vivió en una Francia ebria del vino del racionalismo cartesiano y cada vez más a la deriva hacia el deísmo. Pascal

intuyó una tendencia acelerada a rechazar la revelación de Dios en favor de la razón humana. En vista de esto, su supuesto fideísmo pretendía ser un tratamiento de choque existencial para sus complacientes contemporáneos.

La crítica del racionalismo. Pascal deseaba destruir la fe en la razón para poder restaurar la "fe en la fe". Para él, la razón es la mente geométrica o matemática, la mente de la ciencia. Sin embargo, los primeros principios de la ciencia no se pueden demostrar. Además, la doctrina bíblica del pecado original nos informa que el hombre es pecador y Dios está escondido (n. 445). Por lo tanto, la corrupción humana se interpone en el camino de las pruebas teístas de Descartes. Además, la razón realmente depende del corazón para su propia base y función. El corazón es el centro intuitivo del hombre, viendo todas las cosas sinópticamente en lugar de parcialmente. A diferencia de la razón, es a la vez más sensible y más comprensiva. Incluso el conocimiento de los primeros principios es intuitivo, "y la razón debe confiar en estas intuiciones del corazón, y debe basar en ellas todos los argumentos" (No. 282). La conclusión de Pascal al análisis de la razón del hombre es el escepticismo y la humildad. El hombre es una "caña pensante" incapaz tanto de la ignorancia total como del conocimiento absoluto. "Sabe entonces, hombre orgulloso, qué paradoja eres para ti mismo. Humíllate, débil razón; calla, necia naturaleza. . . . Escucha a Dios» (n. 434).

El Camino a la Verdad a través de la Fe. Como indicaría su famosa afirmación de que "el corazón tiene sus razones de las que la razón no sabe nada" (núm. 277), el corazón es el fundamento absoluto de todo conocimiento. Conoce intuitiva y holísticamente, no discursiva o abstractamente. Por tanto, "es el corazón el que experimenta a Dios, y no la razón" (n. 278). La razón debe someterse al corazón, pues "la sumisión es el uso de la razón en que consiste el verdadero cristianismo" (n. 269). No es que el cristianismo se oponga a la razón per se. "Por el contrario, la mente debe estar abierta a las pruebas, debe ser confirmada por la costumbre y ofrecerse con humildad a la *inspiración, que es lo único que puede producir un efecto verdadero y salvífico "* (núm. 245; énfasis añadido).

La razón por sí sola nunca encontrará a Dios, porque "es el corazón el que experimenta a Dios y no la razón. Esto, pues, es la fe: Dios sentido por el corazón, no por la razón", y esta "fe es un don de Dios; no creáis que dijimos que era un don de razón» (nn. 278, 279). Por lo tanto, es inútil que los humanos intenten razonar su camino hacia Dios. La fe, para Pascal, es generada por la humildad, la sumisión y la inspiración. Los humanos deben someterse a la autoridad de Dios revelada en las Escrituras y los padres. Dios debe tomar la iniciativa, pues "aquellos a quienes Dios ha impartido la religión

por intuición son muy afortunados y están justamente convencidos. Pero a los que no la tienen, sólo podemos dársela razonando, esperando que Dios les dé la intuición, sin la cual fe es sólo humana e inútil para la salvación» (n. 282).

Para Pascal, "la fe es diferente de la prueba; uno es humano, el otro es don de Dios. Es esta fe que Dios mismo pone en el corazón humano, de la cual la prueba es a menudo el instrumento; pero esta fe está en el corazón, y no nos hace decir *scio* [yo sé], sino *credo* [creo]" (n. 248). Una prueba, en el mejor de los casos, puede ser el instrumento por el cual Dios pone la fe en el corazón de uno. Pero, ¿cuáles son estas pruebas? ¿Cuáles son las pruebas de la verdad del cristianismo? Una religión verdadera es aquella que cura el orgullo y el pecado humanos. En este sentido, sólo Cristo es la prueba del cristianismo, "pues en Jesucristo probamos a Dios y enseñamos la moral y la doctrina" (n. 547). Y "no sólo es imposible sino inútil conocer a Dios sin Jesucristo" (n. 549). Pascal apela a la historia milagrosa del cristianismo, la profecía, la alta moralidad del cristianismo y su perpetuidad y difusión como evidencia de su veracidad (No. 482). Sin embargo, ninguno de ellos es prueba absolutamente convincente, porque "hay bastante luz para los que sólo quieren ver, y bastante oscuridad para los que tienen una disposición contraria" (n. 144). La decisión de aceptar o rechazar debe hacerse por fe.

La Gran Apuesta. La famosa apuesta de Pascal es quizás el mejor ejemplo de su prueba de la verdad en funcionamiento. [50] Comienza preguntando: "¿Quién, pues, condenará a los cristianos por ser incapaces de fundamentar racionalmente su creencia, profesando como profesan una religión para la que no pueden fundamentar racionalmente?" Porque "si lo probaran, no estarían manteniendo su palabra. Es al no tener pruebas que muestran que no carecen de sentido". Pascal procede entonces a plantear las alternativas: "O Dios es o no es. Pero, ¿a qué punto de vista nos inclinaremos? La razón no puede decidir esta cuestión. El caos infinito separa. . . . La razón no puede obligarte a elegir ninguno de los dos, la razón no puede probar que ninguno de los dos está equivocado. Sin embargo, uno debe elegir. ¿Cuál elegirás entonces? Luego propone: "Sopesemos la ganancia y la pérdida que implica llamar a las cabezas que Dios existe. Evaluemos los dos casos; si ganas lo ganas todo, si pierdes no pierdes nada. No lo dudes entonces; Apuesto a que existe. Hay vida eterna y felicidad que ganar si Dios existe y nada que perder si no hay Dios. "Entonces", pregunta Pascal, "¿qué tienes que perder?" Apuesta por Dios.

Desde el punto de vista de la razón, la fe en Dios es una apuesta en la que las probabilidades puramente racionales son casi iguales (n. 144), pero en la que los dados existenciales están muy cargados a favor de la fe. No hay pruebas

puramente racionales para la verdad religiosa. Incluso "la contradicción es una mala indicación de la verdad. Muchas cosas que son ciertas se contradicen. Muchos que son falsos pasan sin contradicción." Por tanto, «la contradicción no es más indicio de falsedad que la falta de ella es indicio de verdad» (n. 177 [384]). [51] La verdad se prueba en el corazón, no en la mente, y los criterios son existenciales más que racionales.

Una Evaluación . En un examen más detenido, Pascal resulta ser más un antirracionalista que un fideísta. Es un evidencialista moderado que cree que la razón y la evidencia son útiles pero que, sin embargo, la razón por sí sola nunca encontrará a Dios. Es el corazón, y no la razón, el que experimenta a Dios.

Fideísmo en Søren Kierkegaard (1813-1855)

Pocas plumas han traspasado la conciencia del racionalista como la de Kierkegaard. Mientras Pascal inquietaba al racionalismo cartesiano, Kierkegaard declaraba la guerra al idealismo hegeliano. Hegel estaba interesado en las *proposiciones verdaderas* conocidas lógicamente (es decir, dialécticamente), pero Kierkegaard estaba preocupado por la verdad en las personas, que sólo se conocen paradójicamente. La realidad no se encuentra en el mundo objetivo de la razón universal sino en el ámbito subjetivo de la elección individual.

Las tres etapas de la vida . Una de las formas más fáciles de captar el espíritu del pensamiento de Kierkegaard es en su elaboración de las tres etapas de la vida: la estética, la ética y la religiosa. Cada etapa está separada por la desesperación y está atravesada por un acto de fe. Cuando uno pasa a un nivel superior, el nivel inferior es destronado pero no destruido. El contraste entre la vida estética y la vida ética es la diferencia entre sentir y decidir; es un paso de una vida egocéntrica a una vida centrada en la ley. [52] En la etapa ética se pasa de una vida sin elegir al punto de elegir la vida, de ser espectador a ser partícipe, de la deliberación a la decisión. La vida de uno ya no es una vida del intelecto sino una vida de la voluntad. Tampoco es una vida determinada por intereses inmediatos sino controlada por una preocupación última; es decir, el centro de interés de la persona se ha desplazado del momento presente al deber de por vida.

La vida ética es un avance decidido sobre la estética, pero de ningún modo es definitiva. [53] Lo religioso trasciende lo ético como Dios trasciende su ley. En la etapa ética se elige la vida, pero en la religiosa se elige a Dios. La ética se concentra solo en un deber de por vida, mientras que la religiosa se enfoca en la eternidad. La persona ética tiene sumo respeto por la ley moral, pero la

persona religiosa da una respuesta última al Dador de la Ley Moral. Al moverse al centro de gravedad religioso, uno deja el reino de lo objetivo y proposicional por lo subjetivo y personal y se mueve de lo esencial a lo existencial.

La manera en que lo religioso trasciende lo ético está bellamente dramatizada por Kierkegaard en su uso de la historia de Abraham. [54] La ley moral decía: "No matarás", pero Dios le dijo a Abraham: "Toma a tu hijo, a tu único, a Isaac, a quien amas, . . . y ofrecerle. . . sobre uno de los montes que yo te diré" (Gén. 22:2 NVI). En esta suspensión teleológica de lo ético, la fe de Abraham trascendió su razón; su decisión existencial superó su obligación ética. Aquí está la paradoja, a saber, que "lo individual es superior a lo universal". "La fe es precisamente esta paradoja, que el individuo como particular es superior a lo universal, se justifica frente a él, no es subordinado sino superior". Así que esto "es y seguirá siendo por toda la eternidad una paradoja inaccesible al pensamiento". Por este acto de fe religiosa, Abraham "sobrepasó la ética por completo y poseyó un *telos superior* [fin] fuera de ella, en relación con el cual suspendió la primera". [55]

La naturaleza de la verdad religiosa . Al igual que lo ético, Kierkegaard no descarta lo racional, pero lo priva de sus derechos. La religión no renuncia por completo a la razón, sino que la relega a un nivel inferior. La verdad científica y filosófica objetiva tiene su lugar, pero por ella una persona nunca puede llegar a Dios. Este punto es fuertemente enfatizado en la posterior distinción de Kierkegaard entre Religión A y Religión B. [56] La primera es religión natural, pero la segunda es sobrenatural. La primera es la religiosidad, pero la segunda es el cristianismo. Una persona con la Religión A sigue operando en el ámbito de lo racional, mientras que la Religión B es paradójica. El primero implica un concepto inmanente de Dios, pero el segundo cree en un Dios trascendente o "totalmente otro". La religión A se origina en la necesidad general que tiene el hombre de Dios, pero la religión B se basa en la necesidad específica que tiene el creyente de Cristo.

La verdad religiosa o existencial en el más alto sentido, entonces, puede caracterizarse de la siguiente manera: es *personal* y no impersonal; no es algo que uno tiene sino lo que uno *es* ; no es lo que se sabe, sino lo que se *vive* . La verdad objetiva es algo que agarramos, pero la verdad religiosa es algo que *nos agarra* . Es *apropiado* y no meramente reconocido. Se descubre por *compromiso* y no por una supuesta correspondencia con el mundo. En una palabra, la verdad es *subjetividad* . Kierkegaard escribió: "Es la subjetividad lo que preocupa al cristianismo, y sólo en la subjetividad existe su verdad, si es que existe; objetivamente, el cristianismo no tiene absolutamente ninguna

existencia". [57] Este punto está claramente ilustrado en la concepción de Kierkegaard de la relación del cristianismo con la historia. Si los contemporáneos de Cristo del primer siglo "no hubieran dejado tras de sí más que estas palabras: 'Hemos creído que en tal o cual año Dios se apareció entre nosotros en la humilde figura de un siervo, que vivió y enseñó en nuestra comunidad, y finalmente murió', sería más que suficiente". [58] En resumen, no se puede derivar lo eterno de lo histórico o lo espiritual de lo racional.

La naturaleza de la fe y su relación con la razón . Para Kierkegaard, la fe es la mayor pasión de la humanidad. La fe no es asentimiento a proposiciones objetivas; más bien, es una sumisión subjetiva a una persona, a Dios a través de Cristo. Es un acto solitario de un individuo confrontado con Dios. Por la fe, el espíritu de una persona se actualiza. La fe es impulsada por la paradoja y se dirige hacia una persona. Es un acto de la voluntad ejercido sin la ayuda de la razón o guías objetivas. La razón sólo juega un papel negativo y dialéctico en relación con la fe; nos permite comprender que la verdad cristiana es paradójica. El problema básico de la humanidad no es la ignorancia de la revelación de Dios, sino la ofensa por su intrusión en la vida humana. El pecado original obstaculiza la capacidad del hombre para conocer la verdad. Una persona no puede conocer la verdad sin estar en la verdad, y no puede estar en la verdad sin que Dios lo coloque en ella. Kierkegaard ilustra la diferencia entre la razón humana y la revelación de Dios en el contraste entre Sócrates y Cristo. [59]

La sabiduría socrática trajo la verdad desde adentro por un recuerdo hacia atrás, mientras que la revelación de Dios trae la verdad desde afuera por una expectativa hacia adelante. La verdad humana es inmanente y proviene del ser humano sabio, pero la verdad de Dios es trascendente y está mediada por el Dios-Humano. Las verdades de la razón humana son racionales, pero las de la revelación divina son paradójicas. La verdad de Dios no es analítica ni sintética sino antitética; por lo tanto, sólo puede aceptarse mediante un acto de fe.

Dios es el centro de la significativa pero real paradoja de nuestra fe. Dios es el Límite Desconocido del saber, que atrae magnéticamente a la razón pero que provoca un choque apasionado con el hombre. La razón humana no puede penetrar ni evitar a Dios. La suprema paradoja de todas es el intento de descubrir algo que el pensamiento no puede pensar. Dios es desconocido en sí mismo e incluso desconocido en Cristo; su presencia se indica sólo mediante signos o punteros. La paradójica revelación de lo Desconocido no es cognoscible por la razón. La respuesta de la humanidad debe ser un acto de fe dado (aunque no forzado) por Dios. La fe en Dios no está fundamentada ni

racional ni empíricamente, por lo que la existencia de Dios no es ni racionalmente cierta ni empíricamente evidente. La evidencia empírica de Cristo nos dice solamente que un hombre inusual y humilde vivió y murió, y racionalmente el hombre ni siquiera puede comprender a Dios, y mucho menos probarlo. No podemos imaginar cómo es Dios o en qué se diferencia. Lo más que podemos hacer es proyectar cualidades familiares en la dirección del Trascendente que siempre se quedan cortas para él.

La existencia de Dios no puede probarse a partir de la naturaleza, porque la naturaleza supone a Dios para los creyentes. El mismo intento de probar a Dios es una locura, "porque si Dios no existe, por supuesto que sería imposible probarlo; y si existe, sería una locura intentarlo. Porque desde el principio, al comenzar mi demostración, habré supuesto no como dudoso sino como cierto. . . ya que de otro modo no comenzaría, comprendiendo fácilmente que el todo sería imposible si él no existiera." [60] Es más, incluso si pudiéramos probar el *ser de Dios* (en sí mismo), sería irrelevante para nosotros; es la *existencia de Dios* o su relación con nosotros lo único que tiene significado religioso. Dios se presenta a la humanidad para una elección existencial, no para reflexiones racionales. "Porque probar la existencia de uno que está presente es la afrenta más desvergonzada, ya que es un intento de ponerlo en ridículo. . . . La existencia de un rey, o su presencia, se reconoce comúnmente mediante una expresión apropiada de sujeción y sumisión". [61] Así es que uno prueba la existencia de Dios por adoración, no por pruebas.

Sin embargo, a pesar de su mal uso imprudente de la palabra "paradoja", Kierkegaard no afirma que haya una irracionalidad última en Dios, sino que hay una supraracionalidad que sostiene la racionalidad finita, o la mantiene en su lugar, al trascenderla. El verdadero absurdo está en la situación de la humanidad: las personas deben actuar en respuesta a Dios como si estuvieran seguros sin ninguna razón para hacerlo, y Dios es una paradoja absoluta para la humanidad no simplemente por la incapacidad de la mente humana, sino por la depravación del corazón humano. La tarea de la humanidad no es comprender a Dios intelectualmente, sino someterse a Dios existencialmente. La paradoja no se centra en lo teórico sino en lo volitivo; no es tanto metafísica como axiológica. En resumen, Dios es tanto una locura para nuestras mentes finitas como una ofensa para nuestra voluntad pecaminosa.

La prueba de la verdad . Como puede verse fácilmente, no hay pruebas objetivas, es decir, históricas o racionales, para la verdad religiosa. La verdad es *subjetiva* y personal, y la prueba de fuego es la sumisión y el permanecer en la verdad. La prueba más segura de la verdad del cristianismo es el *sufrimiento* . El sufrimiento es la infinita insatisfacción que uno experimenta al acercarse

cada vez más a Dios. Otra característica de vivir en la verdad es la *soledad* . La fe es esencialmente una relación privada con Dios; la soledad es la marca clara de esa soledad. Finalmente, la verdad se realiza en lo *suprahistórico* , es decir, cuando se llega a ser contemporáneo del Cristo eterno. Cristo no es un individuo pasado sino una persona presente en el ahora de la experiencia cristiana.

Una Evaluación . Aunque algunos interpretan a Kierkegaard como un evidencialista moderado, definitivamente adopta algunas afirmaciones fideístas centrales (ver más abajo). Sin embargo, no es, como erróneamente concluyen algunos, un irracionalista. Es más un antirracionalista. Dios no puede ser conocido intelectualmente por la razón sino existencialmente por la fe. La verdad no es comprobable objetivamente por criterios lógicos sino sólo subjetivamente por un compromiso personal. La fe, no la razón, es la puerta a la verdad.

El fideísmo de Karl Barth (1886-1968)

El primer Barth . Karl Barth lanzó una bomba en el mundo teológico con la publicación de su *Comentario sobre Romanos* (1919). [62] En la primera edición, adoptó una visión muy kierkegaardiana de Dios y la revelación. Dios es "totalmente otro", y la revelación golpea al mundo con el juicio de Dios, no con el conocimiento de él. Nada en el mundo puede identificarse con la revelación de Dios, ni la carne de Cristo ni la Biblia. La Biblia es sólo el cráter que dejó el meteorito de la Palabra de Dios. Incluso Cristo en su humanidad está caído y bajo la condenación de Dios. Apocalipsis revela la perdición del hombre, pero no nos dice nada positivo acerca de Dios.

El cambio de Barth del existencialismo radical . En 1920, Barth volvió a publicar su *Comentario sobre Romanos* , pasando de un énfasis kierkegaardiano extremo a una posición más moderada bajo la influencia de la *Dogmática reformada de Heinrich Heppe* (1861). Sin embargo, en 1931, en su obra sobre Anselmo, [63] Barth afirmó que Dios sólo puede ser conocido por revelación. El argumento ontológico no tiene sentido como prueba racional, argumentó, pero es una afirmación de fe: "Creo para entender", como dijo Anselmo. Una vez que se conoce a Dios por revelación, el argumento ontológico cobra sentido. Entendemos a Dios solo de manera análoga, por la fe, no por ninguna similitud ontológica entre la criatura y el Creador.

El Barth posterior . Barth comenzó su *Church Dogmatics* [64] en 1927, pero los reafirmó de manera no existencialista unos años más tarde. Hay conocimiento de Dios para la humanidad porque la revelación de Dios en Cristo (la Palabra de Dios) es la acción del Dios uno y trino. El Padre se revela

por el Hijo (la realidad objetiva) y por el Espíritu Santo (la realidad subjetiva). Y la Biblia es el registro o testigo de esta revelación.

La Palabra de Dios toma varias formas para Barth. Cristo es la forma primaria y personal; Dios se revela en ya través de la persona de Cristo. La Biblia es la forma secundaria de la revelación de Dios en el sentido de que es un testimonio verbal de Cristo. La Biblia es la Palabra de Dios en el sentido de que Dios habla a través de ella. Es un sacramento que nos da acceso indirecto a Dios. Sin embargo, no sabemos que la Biblia es la Palabra de Dios por ninguna evidencia objetiva. Es una verdad autoatestiguadora. No podemos quedarnos fuera de la revelación de Dios más de lo que podemos estar fuera de nuestra propia experiencia. Debemos poner a prueba la Biblia y permitir que nos hable. [65]

Por un lado, nuestro conocimiento de Dios no es unívoco; este tipo de conocimiento es posible en matemáticas y química pero no en teología. Por otro lado, nuestro conocimiento de Dios a través de la Palabra de Dios tampoco es puramente equívoco, ya que conocemos a Dios indirectamente a través de su auto-revelación. La única alternativa que queda es un conocimiento análogo de Dios. [66] Esta analogía no es, por supuesto, la analogía tomista del ser, que Barth rechaza porque hace a Dios a la imagen de la humanidad, alcanzando así a Dios a través de los esfuerzos humanos. Más bien, es una analogía de la fe, que es mediada por la Biblia y dada por la gracia de Dios.

El "No" de Barth a la Teología Natural . A pesar del repudio y la modificación de Barth de su anterior y más extremo existencialismo kierkegaardiano, permaneció fuertemente fideísta en su apologética. Hay una revelación general o natural, pero nada se puede construir sobre ella. [67] Barth reserva algunas de sus palabras más fuertes para un ataque a la teología natural. Para él, "la teología natural ni siquiera existe como una entidad capaz. . . de ser rechazado. Si uno se ocupa de la teología real, puede pasar por la llamada teología natural solo como pasaría por un abismo en el que debe pisar si no quiere caer". [68]

La actitud de Barth hacia la teología natural se resume en el título de una palabra de su libro a Emil Brunner, *Nein* (*No*). No sólo es imposible la teología natural, sino que ni siquiera existe en la humanidad una capacidad activa para recibir la revelación de Dios. Atribuir a la humanidad la capacidad de recibir la revelación de Dios es negar la gracia soberana y es incompatible con los efectos del pecado en la mente humana. La humanidad tiene una responsabilidad ante la revelación de Dios pero ciertamente ninguna capacidad natural para recibirla. Además, afirmar, como lo hace Brunner, una

“gracia general” es no tomar en serio el principio de la Reforma de *Sola Scriptura* y aliarse con los católicos romanos. [69]

Incluso la distinción de Brunner entre la imagen material de Dios en la humanidad (que está completamente caída) y la imagen formal o capacidad de conocer a Dios, que permanece intacta, es rechazada por Barth. La imagen de Dios en la humanidad es destruida por el pecado. Ni siquiera hay una *reparatio* , o capacidad de reparación. Barth continúa: “Por lo tanto, el concepto de una 'capacidad' del hombre para Dios tiene que ser abandonado. Si, no obstante, hay un encuentro y una comunión entre Dios y el hombre, entonces Dios mismo debe haber creado para ello condiciones que no están en absoluto suplidas (ni siquiera 'de alguna manera' ni siquiera '¡hasta cierto punto!') por la existencia del factor formal.” [70] Es el Espíritu Santo quien crea milagrosamente el “punto de contacto” con la humanidad.

Barth expone su punto de vista de manera más positiva en su respuesta a la afirmación de Brunner de que Calvino admitió la validez de una revelación general o natural. Primero, Barth sostiene que Calvino no aceptó ningún segundo o “doble” conocimiento de Dios para la humanidad caída además de las Escrituras. En segundo lugar, Calvino admitió solo la posibilidad en principio, no de hecho, de un conocimiento de Dios a través de la creación. Es decir, existe una posibilidad subjetiva o hipotética pero no una posibilidad objetiva o real de conocer a Dios por la razón natural. Tercero, la “capacidad” de la humanidad es para la idolatría pero no para el conocimiento de la verdadera Deidad. Más que un punto de “contacto”, esta capacidad es una “repulsión” de Dios. Cuarto, Calvino siempre usó el principio del posible conocimiento de Dios solo para demostrar la responsabilidad de la humanidad. “El hecho de que Dios se revela en todas sus obras es el testimonio bíblico de Dios para nosotros contra la ignorancia del hombre. . . . Señala que la incapacidad del hombre para conocerlo es su culpa”. [71] Finalmente, para Calvino, el verdadero conocimiento de Dios en Cristo incluye un conocimiento real del verdadero Dios en la creación, pero no, dice Barth, produce un segundo conocimiento relativamente independiente de Dios a través de la naturaleza.

El fideísmo de la revelación de Cornelius Van Til (1895-1987)

El fideísmo no se limita a los no evangélicos. Cornelius Van Til habla desde una fuerte perspectiva bíblica reformada teológicamente y, sin embargo, en un presuposicionalismo revelador absoluto apologéticamente. Aunque algunos de sus seguidores ven la apologética de Van Til como un argumento trascendental, [72] esta posición también tiene un fuerte elemento fideísta.

El punto de partida presuposicional absoluto . Van Til admite: “Empiezo más francamente con la Biblia como la fuente de la cual tomo toda mi interpretación de la vida como una revelación autorizada absoluta”. Además, escribe: "Tomo lo que dice la Biblia sobre Dios y su relación con el universo como incuestionablemente cierto por su propia autoridad". Si esto pareciera dar por sentado toda la cuestión, debemos recordar que Van Til confesó que “admitir las propias presuposiciones y señalar las presuposiciones de los demás es, por lo tanto, sostener que todo razonamiento es, en la naturaleza del caso, *un razonamiento circular . ”*, porque “el punto de partida, el método y las conclusiones siempre están involucrados el uno en el otro”. [73] No se pueden evitar las presuposiciones; los no cristianos las tienen al igual que los cristianos, pero son diametralmente opuestas. “Pero el cristiano, como lo hizo Tertuliano, debe cuestionar los mismos principios de la posición de su oponente. La única 'prueba' de la posición cristiana es que, a menos que se presuponga su verdad, no hay posibilidad de 'probar' nada en absoluto”. [74]

Todos los hechos son teístas y cristianos . Aparte de la cosmovisión cristiana, nada tiene realmente sentido, porque “sin la presuposición del Dios del cristianismo no podemos ni siquiera interpretar un hecho correctamente. Los hechos sin Dios serían hechos brutos. No tendrían una relación inteligible entre sí”. Más tarde agrega: “Sostenemos que no puede haber hechos sino hechos cristiano-teístas. Nosotros . . . encontramos una y otra vez que si buscamos interpretar cualquier hecho sobre una hipótesis no cristiana, resulta ser un hecho bruto, y los hechos brutos son ininteligibles”. La razón de esto es que ningún hecho está solo. “Sostenemos”, escribe Van Til, “que a menos que Dios haya causado la existencia del universo, no habría posibilidad de pensamiento científico. Los hechos no tendrían ninguna relación. Los científicos no cristianos, sin embargo, descubren verdades, porque “nunca son capaces y, por lo tanto, nunca emplean sus propios métodos de manera consistente”. [75] No pueden evitar la verdad de Dios por completo porque viven en el mundo de Dios.

No hay realmente un terreno común con los no cristianos . El único “punto en común” con los incrédulos es que ellos también son criaturas a la imagen de Dios y viven en el mundo de Dios. Pero no hay nociones o métodos comunes; los no cristianos se acercan al mundo de manera diferente a los cristianos, y lo ven de manera diferente. [76] Tenemos un mundo común con los incrédulos, pero no una cosmovisión común. El punto de contacto con los incrédulos es la *imago Dei* . Pero incluso aquí el "punto de contacto" es el "punto de conflicto", porque "si no hay una colisión frontal con los sistemas del hombre natural, no habrá ningún punto de contacto con el sentido de deidad en el hombre

natural". ." [77] El conflicto es inevitable debido a la depravación humana y al pecado.

Los efectos del pecado en la razón humana. Los incrédulos no solo *deben* saber que hay un Dios; ellos también *lo* saben. No hay "hombres ateos porque ningún hombre puede negar la actividad reveladora del Dios verdadero dentro de él". [78] Sin embargo, aunque los incrédulos no pueden negar a Dios, reprimen el conocimiento de Dios. Es por esta razón que ningún método es realmente neutral. Los humanos depravados y pecadores siempre tienen un control autónomo sobre los métodos que usan. Incluso las leyes básicas de la lógica no pueden usarse aparte de la revelación de Dios para descubrir la verdad, porque "tampoco podemos [nosotros], como seres finitos, por medio de *la lógica como tal, decir qué debe* ser o *no puede ser* la realidad ". En este caso "el hombre debe ser autónomo, la 'lógica' debe ser legislativa en cuanto al campo de la 'posibilidad' y la posibilidad debe estar por encima de Dios". Esta es la razón por la que todas las apologéticas tradicionales están condenadas al fracaso, porque argumentar a partir de los hechos hacia Dios es imposible, y "sobre cualquier base que no sea la cristiana teísta, no hay ninguna conexión posible de la lógica con los hechos". [79] Por la naturaleza del caso, entonces, todos los argumentos teístas a favor de la existencia de Dios deben fallar.

El papel de la evidencia racional e histórica en la apologética de Van Til . ¿Significa la incapacidad de la razón humana autónoma para llegar a Dios por medio de "hechos" y "lógica" que Van Til no necesita la razón y la evidencia? No, son útiles, pero no como se usan para probar la existencia de Dios o la verdad del cristianismo. Además de presuponer estas verdades, los "hechos históricos (como la resurrección) no tienen absolutamente ningún sentido. Sin embargo", escribe Van Til, "me involucraría en la apologética histórica. . . . Pero no hablaría interminablemente sobre hechos y más hechos sin desafiar la filosofía de los hechos del no creyente. Un enfoque realmente fructífero sostiene que todo hecho *es* y *debe ser* tal que pruebe la verdad de la posición teísta cristiana". [80] En resumen, una vez que uno presupone la verdad del teísmo cristiano, entonces y solo entonces la historia y los hechos históricos (como la resurrección) tienen sentido.

Asimismo, la apologética racional y teísta tiene un lugar válido en el marco de la presuposición absoluta de la Trinidad ontológica de la Biblia. De hecho, Van Til cree que debemos presuponer la certeza absoluta de la existencia de Dios frente a la mera fuerza probable que los teístas dan a sus argumentos, por lo que en este sentido hay una "prueba absolutamente cierta de la existencia de Dios y la verdad". del teísmo cristiano. Por lo tanto", escribe Van Til, "no rechazo las 'pruebas teístas' sino que simplemente insisto en

formularlas de tal manera que no comprometan las doctrinas de las Escrituras". [81] Por supuesto, ahí está el enganche fideísta en todo su enfoque, parecería que, en un proceso de razonamiento ciertamente circular, se *asume* que la Biblia es verdadera por un acto de fe en su autoridad autovindicativa. Si ese es el caso, las "pruebas" de Dios y los "hechos" históricos del cristianismo no tienen absolutamente ningún significado o validez fuera de la aceptación fideísta de la presuposición de que el cristianismo es verdadero.

Algunos de los seguidores de Van Til ven esta presuposición absoluta del Dios Triuno revelándose a sí mismo en los sesenta y seis libros de la Sagrada Escritura como un argumento trascendental. Dicen que, en opinión de Van Til, es necesario postular esta creencia como una condición para dar sentido al mundo, pero incluso aquí hay algunos problemas serios. Primero, si Van Til está usando un argumento trascendental para probar el cristianismo, entonces ¿por qué este proceso de razonamiento, como cualquier otra razón humana, no es totalmente depravado y sin ninguna efectividad? En segundo lugar, dado que los incrédulos pueden usar y usan argumentos trascendentales, ¿no es esto un "punto en común" con ellos, que Van Til rechaza con vehemencia? Tercero, incluso aceptando que es racionalmente necesario postular un Dios teísta como base para dar sentido al mundo, este es un *acto de fe* para saber (a) que este Dios debe ser trino y (b) que él es el revelador. de los sesenta y seis libros inspirados de la Biblia protestante. Incluso si la Trinidad se usa para resolver el problema metafísico del Uno y los Muchos (lo cual no es así, ya que las personas no son tres seres en un Ser), ¿por qué tres personas en Dios? ¿Por qué no dos o cuatro personas o más que serían una pluralidad en la unidad? Seguramente Van Til obtiene esta creencia trinitaria *por la fe* y no por un argumento trascendental. Incluso si una revelación especial como la Biblia es trascendentalmente necesaria para dar sentido al mundo (y no lo es), en ninguna parte Van Til demuestra que es trascendentalmente necesario que tal libro contenga exactamente estos sesenta y seis libros. ¿No funcionaría también un libro sin 3 Juan? La verdad es que esto también es una *cuestión de fe* para Van Til, por lo que, en última instancia, hay un núcleo de fideísmo fundamental en la empresa apologética de Van Til.

El fideísmo de Alvin Plantinga (1932–)

Uno de los filósofos cristianos más destacados de los siglos XX y XXI es Alvin Plantinga. Al igual que Van Til, Plantinga proviene de un fuerte trasfondo calvinista. Como tal, enfatiza la soberanía de Dios. Una vez que un presentador

de televisión de Dallas le preguntó por qué la filosofía cristiana estaba en auge, Plantinga respondió: “Porque Dios quiso que así fuera”.

Creer en Dios es propiamente básico. Plantinga es mejor conocido por su opinión de que creer en Dios es "adecuadamente básico". Lo que quiere decir con esto es que hay ciertas creencias para las que es una tontería exigir una justificación (por ejemplo, "Yo existo" o "Hay un pasado"). Él coloca “Dios existe” en esta misma categoría. Haciéndose eco de Kierkegaard, Plantinga argumenta que la creencia en Dios es tan básica que sería una locura pedir algún fundamento para esta creencia, por lo que la creencia en sí misma es propiamente básica. No se pide más cuenta. [82] De hecho, rechaza la validez de la revelación general. [83]

Epistemología reformada . “Epistemología Reformada” es el nombre que se le da a esta escuela de pensamiento según la cual la creencia en Dios es propiamente básica y, por lo tanto, no necesita ser inferida de otras verdades para ser razonable. Los epistemólogos reformados creen que esto se basa en el reformador protestante del siglo XVI Juan Calvino, quien enseñó que Dios ha puesto en nosotros un *sensus divinitatis* (sentido de divinidad) y, por lo tanto, no necesitamos pruebas ni razones para la existencia de Dios. Sin embargo, el difunto Kenneth Kantzer escribió una disertación doctoral en Harvard, sobre el conocimiento de Dios en Juan Calvino, que refuta esta idea y defiende la opinión de que Calvino no solo sostenía la validez de la revelación general (a partir de la cual podemos hacer inferencias sobre Dios) pero también habló (en *Institutes of the Christian Religion* , vol. 1) de “pruebas” de la existencia de Dios, como lo hicieron los antiguos princetonianos B. B. Warfield y Charles Hodge, y, más recientemente, John Gerstner y R. C. Sproul. [84] Dado que estos hombres también son reformados, es un nombre inapropiado llamar al punto de vista opuesto de Plantinga "Epistemología reformada".

Por qué Plantinga apoya el argumento ontológico . Extrañamente, Plantinga es partidario de una versión revisada del argumento ontológico, insistiendo en que la lógica modal exige que haya un Ser necesario, es decir, uno que existe en todos los mundos posibles. [85] Sin embargo, cuando se le presionó en una conferencia de filosofía en Trinity Evangelical Divinity School (Deerfield, IL), Plantinga admitió una contingencia; es decir, uno no tiene que aceptar la lógica modal. Su argumento era realmente hipotético; es decir, *si* acepta la lógica modal, entonces debe existir un Ser necesario. Por supuesto, uno no tiene que aceptar la lógica modal. Además, cuando se le preguntó a Plantinga si “ningún mundo en absoluto era un mundo posible”, Plantinga respondió “No”. El argumento a favor de Dios de la lógica modal supone que debe existir

algún mundo para probar que algo debe existir necesariamente: un argumento circular. Por lo tanto, Plantinga no ofrece realmente una prueba de la existencia de Dios. Simplemente *cree* en la existencia de Dios y razona sobre esta creencia.

Respuesta de las Críticas . En primer lugar, si bien puede haber creencias que sean propiamente básicas, debe haber alguna justificación racional para colocarlas en esta categoría, pero una vez dada esta justificación, uno ya no es estrictamente fideísta. [86] Por ejemplo, "Yo existo" no se puede negar sin afirmarlo, por lo que es innegablemente cierto. Segundo, otros críticos ofrecieron la "Gran objeción de la calabaza", que argumenta que si la creencia en Dios puede ser propiamente básica, ¿por qué cualquier creencia no puede ser propiamente básica? ¿No podríamos decir lo mismo de cualquier extraña aberración que se nos ocurra? ¿Qué pasa con el vudú o la astrología? ¿Qué pasa con la creencia de que la Gran Calabaza regresa cada Halloween? La respuesta de Plantinga es inadecuada ya que no justifica su criterio de basicidad adecuada sobre otros criterios. Más bien, simplemente afirma que los criterios de los críticos están equivocados porque asumen el Fundacionalismo Clásico (que sostiene los Primeros Principios). Sin embargo, las leyes básicas de la lógica adoptadas por los fundamentalistas tradicionales (como, por ejemplo, Tomás de Aquino) no son arbitrarias; son innegables, ya que no se pueden negar sin emplearlos (ver cap. 8).

Resumen de algunas premisas fideístas centrales

Una serie de principios son comunes al fideísmo en general, pero no a todos los fideístas en particular, en relación con la apologética cristiana. El énfasis varía de un escritor a otro, pero algunos argumentos centrales son muy similares. Los fideístas afirman o enfatizan característicamente lo siguiente:

1. Solo la fe es el camino a Dios. Hay poco desacuerdo entre los fideístas sobre este punto; el único camino a la verdad sobre Dios, ciertamente la verdad salvadora, es a través de la fe. Dios no puede ser alcanzado por la razón humana. De hecho, la razón humana a menudo obstaculiza, si no oscurece, el conocimiento de Dios.

2. La verdad no se encuentra en el ámbito puramente racional u objetivo, si es que está allí. Ciertamente, la verdad religiosa no tiene una base o un carácter objetivos. La verdad salvadora es subjetiva y personal, no objetiva ni proposicional. Es decir, se apropia subjetiva y personalmente, no se alcanza racionalmente.

3. La evidencia y la razón no apuntan definitivamente en la dirección de Dios. Por el contrario, uno queda por la razón en un estado de equipolencia o

incluso de paradoja, y ciertamente no hay pruebas válidas de la existencia de Dios.

4. Las pruebas de la verdad son existenciales, no racionales. La verdad se prueba personalmente en la vida de uno mediante la fe o la sumisión a Dios, etc., pero no mediante la razón humana. Incluso un principio consagrado por el tiempo como el de la no contradicción no puede utilizarse como prueba positiva de la verdad religiosa. Algunos fideístas incluso rechazarían la no contradicción como prueba negativa de la verdad, es decir, como guía para lo que es falso.

5. La revelación de Dios es la fuente de toda verdad. La verdad viene de arriba hacia abajo. Si los humanos pudieran conocer a Dios por la razón natural, la gracia de Dios sería negada y las obras humanas se establecerían como medio para conocer a Dios.

Una evaluación del fideísmo

Como otras posiciones, el fideísmo no está exento de contribuciones significativas a nuestra comprensión de la verdad y la vida cristianas. Sin embargo, como metodología para establecer la verdad de una cosmovisión teísta o cristiana, el fideísmo es completamente inadecuado. Primero, describamos algunas de las características positivas.

Algunas contribuciones positivas del fideísmo

El énfasis antirracionalista del fideísmo tiene un valor significativo. La humanidad no puede ni comprender racionalmente ni demostrar la existencia del Dios trascendente del teísmo cristiano mediante argumentos puramente lógicos. Dios está más allá del vano intento de la razón de captarlo completamente y con necesidad lógica. Esto es especialmente cierto en el caso del racionalismo geométrico y deductivo de Descartes, Spinoza y Leibniz. El modelo matemático es insuficiente; Dios es más que el Gran Matemático. La naturaleza de Dios no puede entenderse en términos puramente matemáticos, ni su existencia puede demostrarse con certeza matemática.

Ni la evidencia ni la razón son la base para creer en Dios. Un creyente no ama a Dios *por* la evidencia objetiva más de lo que un esposo ama a su esposa porque posee evidencia objetiva acerca de su naturaleza y existencia. La fe de uno en Dios se basa en quién es Dios y no en la supuesta evidencia sobre su naturaleza y existencia. La base para creer en Dios debe ser Dios mismo. Negar esto es reemplazar a Dios con evidencia acerca de Dios. Es reemplazar a

Dios como el objeto de la fe de uno con el razonamiento humano acerca de Dios. Esto lleva a un punto relacionado.

La evidencia objetiva por sí sola no induce una respuesta religiosa. La apologética como tal no produce ni puede producir una fe en el cristianismo. Cualquiera que sea el papel preliminar, instrumental o confirmatorio que pueda tener la evidencia cristiana, sólo la respuesta del creyente a la obra del Espíritu Santo puede resultar en una apropiación personal de Cristo. Los argumentos racionales no pueden producir fe en Dios, y la evidencia histórica no puede producir un compromiso con Cristo. La fe opera en la dimensión subjetiva y personal que va más allá de los procesos puramente racionales. La evidencia objetiva es, en el mejor de los casos, solo una herramienta a través de la cual Dios puede operar, pero la fe nunca es el producto de hechos históricos únicamente.

La fe es más que intelectual; Es Volitivo. El fideísmo subraya con razón que la fe en Dios no es un mero asentimiento intelectual; es un compromiso de corazón. La fe es más que racional; es volitivo. Creer en Dios implica un compromiso de toda la persona y no sólo un reconocimiento de la verdad de ciertas afirmaciones *sobre* Dios. La mente puede saber que algo es objetivo sin que la voluntad responda positivamente o el corazón confíe en ello.

La verdad sólo se conoce por apropiación personal. La verdad religiosa es, en última instancia, la verdad sobre una Persona (Dios); es una verdad que debe ser aceptada por una persona (el creyente) de manera personal, es decir, por un compromiso personal. Cualesquiera que sean las proposiciones acerca de Dios que uno pueda pronunciar y por muy exactamente que representen a Dios, no hay sustitutos para Dios mismo. En última instancia, la verdad religiosa se trata de una Persona. El sujeto y el objeto de las declaraciones religiosas son personales; la verdad religiosa es de naturaleza profundamente personal. En resumen, el fideísmo es un correctivo bienvenido a las influencias abstractas y adormecedoras del racionalismo y el formalismo.

Todos los hechos son "interpra-hechos" que tienen sentido solo dentro de un sistema general de creencias. Van Til tenía razón al enfatizar que ningún "hecho" científico o histórico tiene sentido fuera de un marco metafísico. Algunos no cristianos tienen también hizo hincapié en este punto. [87] Sin un contexto general y una relación no hay estructura para el significado y la verdad. Incluso la resurrección de Cristo no tiene sentido en una cosmovisión naturalista; es simplemente un evento inusual en el mejor de los casos en cualquier cosa menos en un universo teísta. A menos que haya un Dios, los milagros ni siquiera son posibles. Por lo tanto, uno nunca puede usar un milagro como tal para probar la existencia de Dios, ya que el mismo hecho de

un milagro (como un acto de Dios) presupone que Dios ya existe. ¿Cómo se puede saber que hay un acto de Dios si no se presupone ya un Dios que puede actuar? Los mismos eventos y "hechos" tienen diferentes significados dentro de diferentes visiones del mundo. Van Til tiene razón: no hay verdad cristiana a menos que este sea un mundo teísta.

La condición pecaminosa de la humanidad afecta la respuesta humana a Dios. Muchos cristianos fideístas señalan este punto, señalando que las personas deben amar y servir al Dios verdadero pero no lo hacen, y su elección influye en toda su forma de pensar acerca de la realidad. En la práctica real, el no cristiano opera con diferentes presuposiciones y llega a diferentes conclusiones. La “fe” o creencias básicas de los no creyentes son diferentes ya que se niegan a obedecer a Dios. No pueden evitar tener presuposiciones sobre el mundo; debe haber algo con qué pensar *para* que uno pueda pensar *en* el mundo. Es necesario algún marco si uno va a tener pensamientos sobre la realidad, incluso para aquellos que supuestamente se niegan a pensar en ella. En resumen, las visiones del mundo son inevitables y las diferentes visiones del mundo se basan en diferentes presuposiciones. Y la pecaminosidad de una persona ciertamente influye en la cosmovisión que formula.

Una crítica de la prueba fideísta de la verdad

A pesar de las muchas ideas importantes que ofrecen los fideístas sobre la naturaleza y la aceptación de la verdad religiosa, su método y prueba de la verdad son decididamente inadecuados, por varias razones.

Algunos fideístas confunden epistemología y ontología. Es decir, no logran distinguir el orden del *saber* y el orden del *ser* . El fideísta cristiano puede muy bien tener razón sobre el *hecho de* que hay un Dios, pero esto plantea la pregunta a menos que el fideísta pueda decir *cómo* él o ella sabe que este es el caso. Es posible que Dios se haya revelado a sí mismo a nosotros a través de la Biblia, pero ¿cómo sabemos que la Biblia es la Palabra de Dios? Otros libros con enseñanzas contrarias también afirman ser la Palabra de Dios (p. ej., el Corán). Asumiendo la verdad del cristianismo, los fideístas cristianos tienen razón en *lo* que creen acerca de Dios, pero están equivocados en la *razón* de esa creencia. Ciertamente, si hay un Dios y toda la verdad proviene de Dios, se sigue que incluso los criterios mismos para distinguir la verdad del error serán dados por Dios, pero Dios es lo que se debe probar, y no podemos comenzar por asumir su existencia como un hecho. Si no tenemos ninguna prueba de la verdad con la que podamos comenzar, nunca podremos hacer afirmaciones de verdad, ni siquiera podremos saber que algo es verdad.

Simplemente podemos creer sin justificación lo que queremos creer, pero en este caso también se puede creer simplemente cualquier visión idiota, demente o contraria. Además, ¿cómo puede uno decir quién, si alguien, tiene la verdad? Sin una forma epistemológica de conocer la verdad, no se puede presionar ninguna afirmación de verdad ontológica.

El fideísmo no logra distinguir claramente la creencia en Dios y la creencia de que hay un Dios. El fideísta comparte algunas ideas importantes sobre la creencia *en* Dios. Por un lado, tal creencia debe ser personal y existencial y no puramente abstracta e intelectual. Por otro lado, ¿es posible tener una creencia inteligible o creíble *en* Dios a menos que uno tenga primero alguna forma de creer *que* hay un Dios? ¿Puede un hombre, por ejemplo, depositar su confianza *en* su esposa a menos que primero tenga alguna garantía para creer *que* ella es su esposa? ¿No sería la mayor locura al final del día correr a los brazos de la esposa de uno en la puerta principal, si es la puerta equivocada y la esposa de otro? Un hombre debe tener alguna evidencia de *que* está tomando el camino correcto y abrazando el verdadero objeto de su amor antes *de comprometerse existencialmente con* alguien. Asimismo, antes de dar un salto de fe *en* Dios, uno debe tener alguna razón para creer *que* es el verdadero Dios con quien uno está comprometido. Otra distinción pasada por alto se deriva de esto.

Los fideístas no diferencian la creencia en Dios y el apoyo o justificación de esa creencia. Esta distinción ha sido claramente trazada por algunos de los principales teístas. Tomás de Aquino, por ejemplo, sostuvo que la fe se basa únicamente en el testimonio y la autoridad de Dios. La evidencia puede usarse para apoyar, confirmar o incluso acompañar esta creencia, pero nunca debe ser la base para creer. [88] Los fideístas enfatizan correctamente la base de la creencia, es decir, Dios o la revelación de Dios, pero parecen descuidar por completo la garantía o el apoyo para ejercer esta creencia. En resumen, la evidencia se relaciona directamente con *la creencia de que* hay un Dios, pero no directamente con la *creencia en* Dios. "Creer en eso" es un asunto intelectual, y hay argumentos racionales para ello, pero "creer en" es una preocupación existencial que no tiene tales pruebas objetivas de verdad. El fideísmo tiene razón en esto último, pero pasa por alto casi por completo la necesidad de criterios o una prueba de la verdad de que hay un Dios, o que la Biblia es la Palabra de Dios, etc.

El fideísmo a menudo descuida la necesidad de lo proposicional en su celo por enfatizar lo personal. No hay razón, en contraste con Kierkegaard y Barth, por la que la revelación de Dios no pueda ser *tanto* personal como proposicional. La Biblia afirma ser una revelación proposicional, es decir, una revelación en

palabras. [89] De hecho, es difícil comprender cualquier sentido significativo de las palabras *conocer* y *comprender* aplicadas a la persona de Dios a menos que tengan algún contenido cognitivo que sea expresable en palabras o proposiciones. Seguramente el objeto de la fe religiosa es una Persona (Dios), pero no hay forma de descartar de antemano que se puedan formular proposiciones sobre eso. Persona. [90] ¡Las revelaciones no tienen que ser impersonales solo porque están escritas, como puede atestiguar cualquiera que haya llevado un romance por correo! De hecho, el intento fideísta completo de negar que Dios sea verbalmente expresable implica necesariamente algunas expresiones verbales sobre Dios. El fideísmo, por lo tanto, como el agnosticismo y el racionalismo antes que él, es contraproducente.

Los fideístas no ven la diferencia entre lo inevitable y lo injustificable. Podemos conceder que las presuposiciones son inevitables; la gente no puede pensar sin supuestos epistemológicos e incluso ontológicos. Sin embargo, la pregunta crucial no es si podemos *evitar el* uso de presuposiciones, sino si podemos *justificar* las que usamos. Todo tipo de presuposiciones diferentes están disponibles. Podemos presuponer que este es un mundo naturalista, panteísta, teísta, etc. Pero, ¿qué presuposición debería elegirse y con qué justificación?

En cierto sentido, todos los humanos son fideístas, es decir, todos creen ciertas cosas básicas sobre la realidad que no tienen bases puramente fácticas o demostrablemente racionales para sostener. Sin embargo, las preguntas importantes sobre estas creencias diferentes son las siguientes: ¿Son discutibles? ¿Son justificables? ¿Hay alguna forma de adjudicar sus afirmaciones de verdad contradictorias? ¿Se pueden eliminar algunas creencias como falsas y establecer otras como verdaderas? Si es así, ¿por qué método o prueba de la verdad? Los fideístas no se enfrentan directamente a estas cuestiones o, si lo hacen, tienden a dar respuestas no fideístas, como que creer lo contrario es contrario a la propia experiencia, a la razón o a la propia esperanza para el futuro, o que produce resultados no deseados. Sin embargo, responder de esta manera es volver al racionalismo o pasar al experiencialismo o al pragmatismo como prueba de la verdad. Ya no se trata de fideísmo metodológico.

El fideísmo enfrenta un dilema de justificación . O el fideísmo hace un reclamo de verdad o no lo hace. Si no, entonces ni siquiera está en el estadio de béisbol de la verdad. Si hace una afirmación de verdad, entonces ofrece una justificación para ello o no lo hace. Si ofrece una justificación de lo que cree, ya no es fideísta. Si no es así, entonces se queda con una pretensión de verdad

injustificada. O dicho de otro modo, el fideísta o tiene una razón para ser fideísta o no la tiene. Un fideísta que tiene una razón de ser fideísta ya no es fideísta. El que no tiene una creencia irrazonable.

Plantinga respondió una vez a este dilema afirmando que su justificación del fideísmo (creencias "adecuadamente básicas") era opcional. En este caso, el dilema se puede reformular de esta manera. O una justificación del fideísmo es esencial (no opcional), o no lo es. Si es esencial, entonces dar una justificación para el fideísmo es esencial para el fideísmo, y el fideísmo ya no es fideísmo (ya que está de acuerdo, contrariamente al fideísmo, en que las justificaciones para nuestras afirmaciones de verdad son esenciales). Si no es esencial para el fideísmo dar una justificación para sus afirmaciones de verdad, entonces esto lleva a un problema final: no hay forma de justificar una afirmación de verdad basada en la fe sobre afirmaciones de verdad basadas en la fe contrarias.

El fideísmo no tiene forma de juzgar entre afirmaciones de verdad contrarias. Esto deja a los fideístas en la insostenible posición de no poder establecer la diferencia entre la verdad y la falsedad. Puntos de vista opuestos (y cosmovisiones) no pueden ser ambos verdaderos (esto es una violación de la ley de no contradicción). Pero si el fideísmo es correcto, entonces no tenemos forma de establecer cuál es el verdadero.

En resumen, el fideísmo es una prueba inadecuada para una cosmovisión ya que no puede juzgar una cosmovisión sobre otra. Porque si no hay pruebas racionales o probatorias para las afirmaciones de verdad de las diferentes visiones del mundo, entonces no hay forma de saber cuál es la verdadera, en oposición a las otras visiones del mundo mutuamente excluyentes.

Resumen y conclusión

El fideísmo proporciona muchas ideas significativas sobre la imagen total del conocimiento religioso, como el énfasis en las dimensiones personal, subjetiva y existencial. Sin embargo, como prueba de la verdad de una cosmovisión (como el teísmo cristiano), el fideísmo es completamente inadecuado porque no ofrece una prueba real. Las creencias contrarias pueden ser "experimentadas" o afirmadas como verdaderas por los fideístas, pero a menos que haya alguna forma racional u objetiva de adjudicar estas afirmaciones en conflicto, la cuestión de la verdad no puede resolverse. Como mínimo, los fideístas deben permitir que el principio de no contradicción sea una prueba negativa de la verdad, o de lo contrario no habría forma de distinguir lo verdadero de lo falso. Como ya se ha mostrado (en el capítulo 1),

no hay forma de negar la validez de la ley de no contradicción sin emplearla en la negación misma. Este también es un movimiento autodestructivo en el fideísmo total. Los fideístas deben justificar sus creencias (lo que destruye el fideísmo) o descalificar su pretensión de verdad.

Seleccionar lecturas para el capítulo 3

Exposición del fideísmo

Bart, Karl. *Dogmática de la Iglesia* . vol. 1. Traducido por G. W. Bromiley. Nueva York: Harper Torchbook, 1961.

———. *Nein!* Respuesta y Emil Brunner, 1934. En MJ Erickson, ed. *Lecturas de teología cristiana: El Dios vivo* , vol. 1. Gran Rapids: Baker, 1973.

Kierkegaard, Soren. *Miedo y Temblor.* Traducido por Walter Lowrie. Princeton: Prensa de la Universidad de Princeton, 1974.

———. *Fragmentos filosóficos* . Traducido por David F. Swenson. Princeton: Prensa de la Universidad de Princeton, 1962.

Pascual, Blaise. *Pensamientos* . Traducido por A. J. Krailsheimer. Nueva York: Pingüino, 1966.

Plantinga, Alvin. *Dios y otras mentes* . Ithaca, Nueva York: Cornell University Press, 1969.

———. *Naturaleza y necesidad* . Oxford: Clarendon, 1974.

———. "La objeción reformada a la teología natural". *Revisión de Christian Scholar* 11 (1982): 187–98.

Evaluación del fideísmo

Bartley, Guillermo. *El Retiro al Compromiso* . 2ª ed. LaSalle, IL: Corte abierta, 1984.

Calvino, Juan. *Institutos de la Religión Cristiana* . Filadelfia: Westminster Press, 1960.

Collins, James. *Dios en la filosofía moderna* . Chicago: H. Regnery, 1959. Especialmente cap. 10 _

Diamond, Malcolm y Thomas Litzenburg Jr. *La Lógica de Dios: Teología y Verificación.* Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1975.

Flew, Antony y Alasdair MacIntyre, eds. *Nuevos ensayos de teología filosófica* . Londres: SCM, 1963.

Geehan, ER, ed. *Jerusalén y Atenas* . Filadelfia: P&R, 1993.

Geisler, Norman L. y Winfried Corduan. *Filosofía de la Religión* . 2ª ed. Gran Rapids: Baker, 1988.

Kantzer, Kenneth. "La teoría del conocimiento de Dios y la Palabra de Dios de Juan Calvino". Tesis doctoral, Universidad de Harvard, 1950.

Sauvage, GM "Fideísmo". En *Enciclopedia Católica* , vol. 5. Nueva York: McGraw-Hill, 1967–.

CAPÍTULO 4. EXPERIENCIALISMO

Como se observó en el capítulo anterior, el fideísmo implica a menudo una apelación implícita a la experiencia como prueba de la verdad de su creencia. Pascal apeló a la experiencia del corazón de Dios, y Kierkegaard y Barth a un encuentro personal con Dios a través de Cristo. Tanto psicológica como lógicamente, el fideísmo se reduce al experiencialismo, pero técnicamente hablando, la diferencia entre el fideísmo y el experiencialismo es que el primero no afirma ni ofrece ninguna prueba de la verdad, mientras que el experiencialismo ofrece la experiencia como la corte final de apelación. La experiencia puede ser especial o general, privada o disponible en general, pero es el carácter autoatestiguador de la experiencia lo que verifica la afirmación de la verdad adjunta.

La "prueba" experiencial de las creencias religiosas es característica tanto del misticismo cristiano como del pietismo. A veces se ofrece con sofisticación intelectual y otras veces se sostiene con ingenuidad cotidiana. El propósito de este capítulo será mostrar que, a pesar de sus contribuciones esenciales a la religión, el experiencialismo no es una prueba adecuada para la verdad de la creencia cristiana.

Una exposición de algunas formas principales de experiencialismo

No todas las posiciones religiosas basadas en la experiencia utilizan la experiencia como prueba de la verdad. Hay una diferencia importante entre la fuente de las propias creencias y la justificación para mantenerlas. Algunas de las siguientes posiciones tienden a usar la experiencia para ambos; otros tienen principalmente su base en la experiencia. Ambos tipos se incluyen debido al atractivo del experiencialismo, que a veces se usa solo como fuente de la verdad en un punto de vista, pero se ofrece como garantía de la verdad en otro punto de vista.

Plotino (m. 270 d. C.): la experiencia mística como prueba de la verdad religiosa

Se puede argumentar que desde la época de Plotino, la filosofía occidental es en gran parte una serie de notas a pie de página sobre su obra (siglo III d. C.). [91] Su influencia se extiende mucho más allá de aquellos que la reconocen. No es sólo el misticismo cristiano, sino también el pensamiento hegeliano, heideggeriano, kantiano, wittgensteiniano, existencial y pragmático el que encuentra sus raíces en Plotino. Su descripción de la última, inefable e intuitiva experiencia de Dios ha formado la mayor parte del pensamiento místico occidental y tiene un parecido paralelo con el misticismo oriental.

Un breve bosquejo del misticismo panteísta plotiniano . En Plotino, el platonismo florece en el neoplatonismo, y lo racional fructifica en lo místico. La búsqueda de los griegos por el ser termina en el Uno más allá de todo ser, y el conocimiento se realiza en la intuición no cognitiva. La búsqueda de la unidad conduce al Uno más allá de la dualidad racional. La experiencia última es un encuentro indescriptible con la Fuente inefable de todo ser, que sólo se experimenta mediante la unión mística.

"Dios" para Plotino es el Uno más allá de todo conocimiento y ser. Dios no tiene ni conocimiento, ni ser, ni personalidad; Dios consiste sólo en la unidad absoluta. Sin embargo, esta unidad se despliega en Mente (Gr. *Nous*) tan necesariamente como una flor se despliega de su semilla, y esta Mente se despliega en Alma, y otras mentes y almas (6.8.9 y 5.1.8). [92] Hay toda una jerarquía de seres desde el más grande (Mente) hasta el más pequeño, que es la Materia (2.4.11). Cuanto más ser tiene algo, mayor es su unidad, hasta la Mente, que es una unidad básica de conocedor y conocido. La única unidad absoluta sin dualidad entre conocedor y conocido es lo desconocido y el Desconocido (el Uno). Cuanto menos ser tienen las cosas, menos unidad tienen, hasta llegar por fin a la más múltiple de todas, la Materia. La materia es el punto en que, si el ser se volviera más múltiple, se convertiría en el no-ser absoluto (2.4.12). En efecto, la Materia es relativo no ser, pues es la mera capacidad de ser sin ser propio. Del mismo modo, cuanto más unidad tiene algo, mayor bien es, y cuanto menos unidad, más mala es una cosa. Por lo tanto, *Nous* es lo mejor y Matter es lo peor de todas las cosas (1.8.7). El Uno es la Fuente de todo bien y ser, pero no se tiene a sí mismo, porque "no tenía necesidad de ser quien lo hizo ser" (6.8.19). Asimismo, ¿qué necesidad de bien hay en la Fuente de todo bien? Y seguramente no hay dualidad en la Fuente de toda dualidad, como tampoco hay multiplicidad en el centro del cual emergen los muchos radios.

Dios trasciende no sólo todo bien y todo ser, sino también todo saber. Sólo el ser puede ser conocido; la mente no puede saber lo que no es (5.6.6). Entonces, ¿cómo se puede siquiera hablar de "Dios" o del "Uno" si está completamente más allá de la inteligibilidad? ¿Y cómo puede una persona experimentar a Dios sin siquiera saber que está teniendo la experiencia? La respuesta a la primera pregunta es que nombramos a Dios solo negativamente y de las emanaciones de Dios. Incluso el "nombre, El Uno, no contiene realmente más que la negación de la pluralidad", y "si se nos lleva a pensar positivamente en El Uno, nombre y cosa, habría más verdad en el silencio" (5.5.6). "El Uno está en verdad más allá de todo enunciado" (5.3.13). Las afirmaciones que hacemos al respecto son simplemente cosas que provienen de él. Dios causa la bondad, el ser y el conocimiento. Por lo tanto, llamamos a Dios Bien y Ser, pero no tiene ni bondad, ni ser, ni conocimiento. Es decir, "El Uno es todas las cosas y ninguna de ellas; la fuente de todas las cosas no es todas las cosas; y, sin embargo, es todas las cosas en un sentido trascendente" (5.2.1). En realidad, "escapa a nuestro conocimiento, de modo que el acercamiento más cercano a él es a través de su descendencia" (6.9.5). En resumen, aunque no podamos hablarlo *,* podemos hablar *de* él en términos de lo que viene *de* él (5.3.14). En sí mismo, el Uno es absolutamente incognoscible e indecible. Y "si, sin embargo, hablamos de él y escribimos sobre él, lo hacemos solo para dar una dirección, para estimular hacia esa visión más allá del discurso" (6.9.4). En resumen, todo ese lenguaje es esencialmente negativo, es decir, de lo que Dios no es. Cualquier adscripción positiva es, en el mejor de los casos, punteros o indicadores sin contenido descriptivo y se basan en lo que Dios produce, pero no posee (6.7.15).

Dios como Experimentado Sólo por Intuición Mística o Unión . Si Dios no puede ser descrito, ¿cómo podemos siquiera saber que estamos experimentando a Dios? La respuesta para Plotino implica rechazar la pregunta. Dios no puede ser *conocido* , porque Dios es literalmente el Incognoscible; Dios sólo puede ser *sentido* o intuido por unión mística. Por supuesto, la humanidad, ligada por los sentidos y el cuerpo a la multiplicidad material, está muy lejos de su hogar. Los humanos están "ocupados en muchas cosas" (1.3.4). Al ver que nuestra alma está "sucia por su vivienda, hecha fragmentaria por la extensión corpórea", Plotino insta a los humanos a volverse hacia adentro y hacia arriba, hacia la verdadera Fuente de toda unidad. "Huyamos, pues, a la Patria amada", escribió (1.6.8). Esto se logra mediante el ascetismo (purificación de las múltiples cosas del mundo de los sentidos) (1.3.6). La primera unidad realizada al pasar de lo externo a lo interno, de lo sensible a lo intelectual, es la unidad con el *Nous* . Nuestra mente

se fusiona con la Mente; nuestros pensamientos encuentran su base última en el Pensamiento (5.3.4). La mente, sin embargo, involucra una dualidad básica de conocedor y conocido; por lo tanto, la unidad última debe avanzar hacia alturas aún más elevadas.

Dado que "el Supremo no se conoce intelectualmente" (6.7.35), quien desea experimentar "lo que trasciende lo Intelectual lo logra desechando todo lo que es del intelecto" (5.5.6). La conciencia del Uno “no nos llega ni por la ciencia ni por el pensamiento puro. . . sino por una presencia que es superior a la ciencia. . . . Por lo tanto, debemos elevarnos por encima de la ciencia [filosofía] y nunca retirarnos de la unidad” (6.9.4, Katz trad.). Para conocer al Supremo, uno debe estar “fundido con el Supremo, hundido en él, uno con él: centro coincide con centro” (6.9.10). Así como uno debe “volverse semejante a Dios y cada [uno] hermoso que se preocupa por ver a Dios y la Belleza”, así una persona debe volverse uno con el Uno para experimentar el Uno (1.6.9). La mente desecha toda multiplicidad, incluida la involucrada en el pensamiento, para que “solo pueda recibir el Solo” (6.7.34). En esta exaltada unión mística, “ya no hay cosa vista ni luz para mostrarla. . . ; este es el mismo resplandor que trajo a la existencia tanto al Intelecto como al objeto Intelectual” (6.7.36). En punto de hecho, “sólo con un salto [desde lo intelectual] podemos llegar a Aquel que ha de ser puro de todo lo demás” (5.5.4). Y la persona que experimenta esta unión mística lo hace por “coalescencia, unificación; pero al buscar así conocer la Unidad, esa misma unificación le impide reconocer que ha encontrado.” Una vez que se logra la unión, la mente “no puede distinguirse del objeto de esta intuición” (6.9.3).

La naturaleza autoatestiguadora de la experiencia mística . Esta experiencia inefable de Dios no puede ser forzada sino que simplemente debe estar preparado para ella. “No debemos correr tras ella, sino prepararnos para la visión y luego esperar tranquilamente su aparición, como el ojo espera la salida del sol, que a su tiempo aparece sobre el horizonte” (5.5.8). Pero “si no se llega a disfrutar de este espectáculo, . . . si uno no se eleva en un estado purificado sino que retiene dentro de sí algo que lo separa del Uno, si uno aún no está lo suficientemente unificado. . . uno no tiene a nadie a quien culpar sino a sí mismo y debe tratar de volverse puro desprendiéndose de todo” (6.9.4, Katz trans.). En resumen, la experiencia es a la vez incognoscible e inexpresable. Es una conciencia autoatestiguadora de lo Trascendente en la que uno está absolutamente solo con el Solo, uno con el Uno. La experiencia es su propia "prueba". No hay razón ni prueba que le sea aplicable. Uno lo ha tenido o no lo ha tenido. Los que la han tenido no necesitan otra “prueba”, y

los que no, nunca estarán tan convencidos hasta que la hayan experimentado ellos mismos (6.7.34 y 6.9.4).

La experiencia de dependencia absoluta de Friedrich Schleiermacher (1768-1834)

A diferencia de Plotino, Friedrich Schleiermacher construyó la religión sobre una experiencia general en lugar de una experiencia mística especial. El sentimiento de dependencia absoluta era para Schleiermacher algo poseído por todos los humanos, incluso por aquellos que no lo identificaban con la religión. Aunque Schleiermacher no probó la verdad de las declaraciones o expresiones religiosas simplemente en la experiencia religiosa detrás de ellas, sin embargo, tal experiencia fue la base de su sistema. Su punto de vista de la experiencia religiosa es la base para una apelación pietista mucho más tarde a la experiencia misma como "prueba" de la verdad de la religión.

La experiencia como base de toda religión . Según Schleiermacher, los humanos rechazan la religión como una idea general concebida arbitrariamente, pero hacerlo es mirar solo la cáscara y rechazar el núcleo. En vista de esto, Schleiermacher exhorta a sus contemporáneos a “abandonar todo lo que generalmente se considera religión y fijar la atención en las emociones y disposiciones internas”. [93] El dogma es sólo el eco de la religión; la verdadera religión es un sentimiento inmediato del Infinito y Eterno. Y dado que la religión es un sentido interno del Absoluto, no podemos entenderla mediante un examen de las manifestaciones externas de la religión, sino solo mediante un estudio de nosotros mismos. El contraste entre el estado interno y las declaraciones externas de religión ayudará a enfocar su significado. La verdadera religión está relacionada con la doctrina de la misma manera que la original. el sonido está relacionado con un eco. La religión se basa en la experiencia, y los credos son sólo expresiones de esa experiencia. Uno es el sentimiento y el otro una forma; la experiencia religiosa es la “materia” de la religión, y el lenguaje y el ritual religiosos son su estructura. La experiencia de Dios es la realidad primaria, y el pensamiento religioso no es más que un reflejo posterior de esa realidad. [94]

Otro contexto es útil para comprender el concepto de experiencia religiosa de Schleiermacher. La ética es una forma de vivir, la ciencia es una forma de pensar, pero la religión es una forma de sentir. No es cualquier forma de sentir, sino el sentimiento de ser completamente dependiente del Todo. De nuevo, la ética es una forma de actuar y la ciencia es una forma de saber, mientras que la religión es una forma de ser o sentir la dependencia. La religión no influye en acciones éticas específicas. Sin embargo, influye en la

forma en que una persona se comporta en el sentido de que una suma total de acciones fluye de la unidad interna que la religión aporta a la vida de uno. Entonces, "mientras un hombre no hace nada desde la religión, debe hacer todo con la religión". [95] De la misma manera, la religión influye en la ciencia, no directamente sino indirectamente, porque la piedad quita la presunción al conocimiento, que es ignorancia. Finalmente, la vida ética es de dominio propio, pero la vida religiosa es de autoentrega. Así, la ética opera en el ámbito práctico, la ciencia en el intelectual, pero la religión en el ámbito intuitivo.

La naturaleza de la intuición religiosa . Según Schleiermacher, la forma de entender la religión es mediante un examen de la intuición en la raíz misma de la misma. Pero una vez que comenzamos a pensar en esta intuición, ya estamos separados de ella. El momento de la experiencia religiosa es tan fugaz que perece en el mismo momento en que aparece. La religión puede experimentarse pero no expresarse como tal.

La esencia de la religión es un sentimiento de piedad que resulta de la operación de Dios en el alma por medio del mundo. Este sentimiento es universal, pero las ideas mediante las cuales los humanos expresan este sentimiento son ajenas a la experiencia religiosa misma. Ninguna descripción es igual a la intuición que se describe. Por eso la religión no se puede aprender de memoria. El sentimiento religioso no se puede enseñar; debe ser atrapado. Sin embargo, Schleiermacher tiene cuidado de señalar que "lo que sentimos y de lo que somos conscientes en la emoción religiosa no es la naturaleza de las cosas, sino su operación sobre nosotros". El sentimiento religioso no alcanza la realidad o las cosas en sí (ámbito noumenal de Kant). Sólo sentimos las operaciones incesantes de las formas multitudinarias del infinito sobre nosotros. Y la religión no consiste en someterse a ninguna de la infinita variedad de estas formas individualmente o aisladamente, sino sólo al Todo del que forman parte. "La suma total de la religión es sentir que en la más alta unidad, todo lo que nos mueve es uno; sentir que algo único y particular sólo es posible por medio de esta unidad; sentir, es decir, que nuestro ser y vivir es ser y vivir en y por Dios". [96] Sin embargo, el sentimiento religioso no debe confundirse con el sentimiento de majestad y grandeza de la inmensidad material de el universo. Este último es sólo un "asombro aritmético" que es a la vez finito y calculable. Tal es sólo un sentimiento de incapacidad personal; es un sentimiento religioso en especie pero no en extensión. Sin embargo, el misticismo tampoco es la esencia de la intuición religiosa. Todas las personas verdaderamente religiosas tienen rasgos místicos, pero el místico está vuelto hacia adentro y no sabe cómo ir más allá.

Schleiermacher resume la naturaleza de la vida religiosa de la siguiente manera: “Toda la vida religiosa consta de dos elementos, que el hombre se entregue al Universo y se deje influenciar por el lado que se vuelve hacia él en una parte”, y segundo, “ que trasplante este contacto, que es un sentimiento definido, en su interior, y lo asuma en la unidad interior de su vida y de su ser. . . . La vida religiosa no es otra cosa que la constante renovación de este proceder”. [97]

La comunidad y la universalidad de la intuición religiosa . La experiencia religiosa básica es la misma para todos los seres humanos, pero los sistemas religiosos se configuran a sí mismos en una variedad infinita, incluso hasta las personalidades individuales. Esta multiplicidad es necesaria para la manifestación completa de la religión; no hay una religión universal común a todos más de lo que hay una sola manera de relacionarse con Dios. Sin embargo, nada es posible para el individuo excepto a través de la unidad del Todo. Además, dado que la religión no está constituida por ideas, los conceptos de verdadero y falso no se aplican a ella. Todas las religiones son “buenas” y “verdaderas” en una infinita variedad de formas. No necesitamos intentar unir todos estos sentimientos y creencias. Más bien, es suficiente para abrir una experiencia de la Unidad original de todas las cosas para aquellos que no la han tenido. A este respecto, la religión es la capacidad para la multiplicidad que no se encuentra en ninguna otra parte. La ciencia, la moralidad y la filosofía son limitadas y estrechas, pero la religión es el enemigo jurado de la estrechez de miras y la unilateralidad. [98]

El objetivo de la religión es el amor del Espíritu del Mundo, y este Espíritu del Mundo se recibe a través del amor de la humanidad. Este amor anhelante es la esencia de la religión. Entonces, para descubrir lo mejor de la religión, debemos ingresar a lo que más amamos. La humanidad debe buscarse en cada individuo, porque cada uno es una revelación del Infinito. Sin embargo, cada uno debe ser contemplado como parte del Todo; ante el Todo, cada ego individual debe desvanecerse en humildad. Tenemos una intuición del Todo sólo en comunión con otros que han sido liberados de la dependencia de su propio ser por la dependencia del Todo. Sin embargo, dado que cada ser humano es un compendio de la humanidad, cada uno puede amarse a sí mismo con un amor puro e intachable como alguien en quien se ha descubierto el Infinito. [99]

La intuición religiosa no es diferente en especie de otros sentimientos. Más bien, es la suma de todos los sentimientos superiores. Es un sentimiento que no se encuentra fácilmente en la naturaleza pero que se encuentra más fácilmente en nosotros mismos y se transfiere a la naturaleza. El universo se

revela en nuestra vida interior, y así lo corpóreo es comprensible a través de lo espiritual. Este sentimiento interno del universo nos hace completos y unificados. Los dogmas se forman como resultado de reflexionar sobre este sentimiento, pero son meras expresiones generales de sentimientos definidos. Los dogmas no son necesarios para la vida religiosa y ayudan poco a comunicarla. Para ser religioso, uno solo necesita ser consciente de este sentimiento, no cualquier sentimiento, sino un sentimiento en el que todo el ser de uno está relacionado con el Todo. Dios es esencial a la religión a través de su presencia en nuestro sentimiento de dependencia. Pero esto no debe confundirse con la idea de Dios, que no es más que un reflejo de este sentimiento. Dependiendo de las necesidades personales de cada uno, hay una tendencia a conceptualizar a Dios de una forma u otra. Aquellos que se contentan con la oscuridad misteriosa tienden a pensar en Dios de manera panteísta; aquellos que buscan definición en el pensamiento generalmente ven a Dios teístamente. Ambos se basan en la misma intuición religiosa básica, que es lo importante. Irreligión es no tener a Dios en la conciencia; no consiste en si uno ve a Dios personal o impersonalmente. Por lo tanto, el teísmo no es el principio ni el fin de la religión, ni la inmortalidad personal está necesariamente involucrada. La "inmortalidad" debe entenderse experiencialmente, es decir, en el sentido de disfrutar la vida entregándose al Infinito. Es un piadoso anhelo de ser uno con el Infinito y Eterno en medio de nuestra finitud y temporalidad. [100]

Todo ser humano tiene una capacidad innata para la religión que se desarrolla infaliblemente a menos que sea aplastada por la cultura. El Espíritu del Mundo se revela a cada persona al menos una vez. Ciertos puntos de la vida, como el nacimiento y la muerte, abren puertas al Infinito y están rodeados por él. Sin embargo, el Infinito puede descubrirse desde todos los niveles de conciencia: desde el ego (como en el misticismo oriental), desde el mundo exterior (como en el politeísmo egipcio), o desde nuestro sentido del arte (como en los griegos). Una vez más, lo importante no es tanto la dirección del enfoque como la intuición básica de lo Divino o la conciencia del Todo, que uno experimenta a través de él. "¿No has sentido a menudo este santo anhelo?" preguntó Schleiermacher. "Hazte consciente del llamado de tu naturaleza más profunda y síguelo, te conjuro." [101]

Para resumir, existe en el nivel de la conciencia un sentido de estar relacionado con el Todo, una conciencia de la propia identidad con el Todo. El individuo permanece totalmente dependiente de "Dios" para la existencia; es una relación sentida de absoluta dependencia. Ningún pensamiento o acción por parte de una persona puede cambiar este sentido fundamental de

contingencia. El núcleo de la religión está en esta intuición, o este profundo sentimiento de finitud. Ninguna descripción puede reemplazarlo, ni puede producirlo un proceso racional. Y, sin embargo, es una experiencia natural para todos los humanos si la cultura no la ha aplastado. La verdad y la falsedad no se aplican a este sentimiento, porque son conceptuales y es experiencial. El sentimiento puede ser verificado por su aparición en la propia conciencia. Ninguna otra "prueba" es posible, ya que el sentimiento solo puede ser captado y no puede ser enseñado como tal.

Rudolf Otto (1869-1937): La experiencia de lo numinoso

Rudolf Otto continuó el análisis de la experiencia religiosa después de Schleiermacher. Otto notó la diferencia central en sus puntos de partida. Schleiermacher había comenzado con el sentimiento de dependencia y de ahí pasó a "Dios". Para Otto, lo "Santo" es tomado como dato primario, y de ello resulta un sentimiento de dependencia. Otto trabaja de arriba hacia abajo, podríamos decir, y Schleiermacher trabaja de abajo hacia arriba.

Las características de una experiencia religiosa. Según Otto, toda experiencia religiosa implica una conciencia de lo "Santo" o de lo "Numen". [102] Una experiencia religiosa, entonces, es una experiencia numinosa. Lo divino como tal puede sentirse pero no pensarse. Sin embargo, es esencial para la religión tener aspectos tanto místicos como racionales. Lo racional es esencial pero no exhaustivo de Dios. Lo "Santo" es una categoría a priori necesaria para la comprensión de los aspectos suprarracionales de la religión.

Hay cinco características de una experiencia religiosa. Esencialmente, es una experiencia del *mysterium tremendum* (misterio temible). Las primeras tres características están asociadas con su terror y las dos últimas con su misterio. Primero, una experiencia religiosa es una de *Asombro* . Implica una sensación de asombro o pavor religioso. En segundo lugar, hay en una experiencia religiosa una conciencia de *Superación* , es decir, de la inaccesible majestad de lo Divino. Tercero, hay una conciencia de *Energía* o *Urgencia* , que se expresa en emoción o fuerza. Estas tres características juntas componen el *tremendum* . Cuarto, la persona religiosa es consciente del *Totalmente Otro* . Está más allá de la inteligibilidad y causa asombro en blanco en el espectador. Quinto, así como el Totalmente Otro repele, así hay un elemento atractivo en lo Sagrado, a saber, el de la *Fascinación* . Este elemento atrae o cautiva a la persona religiosa. [103]

Otto está convencido de que la experiencia de lo Sagrado no se deriva ni se reduce a otros sentimientos. Difiere en especie de otras experiencias. En ocasiones puede estar excitado por otros sentimientos, particularmente por

una experiencia estética, que está íntimamente asociada con lo religioso, pues el sentido de lo sublime está a veces íntimamente relacionado con el sentido de lo Supremo.

La esquematización de la experiencia religiosa . La estética puede utilizarse para esquematizar lo religioso del mismo modo que los instintos sexuales no racionales afloran y se concretan en el sentimiento personal. La esquematización racional de la experiencia religiosa no deja de ser importante para Otto. Por el contrario, creía que era la parte más importante de la historia de la salvación, porque mediante una interpenetración de lo irracional y lo racional, nuestros conceptos de Dios se profundizan, no se desdibujan. Entonces, lo "Santo" es una categoría compleja a priori con elementos tanto racionales como no racionales. Y la conexión entre ellos se siente como evidente. Por lo tanto, todos los humanos tienen forma o capacidad para la religión, así como todos *pueden* cantar, aunque algunos no lo hagan. El concepto de lo Santo no evolucionó; su primera aparición fue única. Sus primeras manifestaciones fueron crudas (p. ej., magia, maná) pero fueron elevadas cuando se manifestó en sentimientos y pensamientos superiores. Lo Santo es ocasionado por la sensación pero brota de lo profundo del alma. [104]

El *tremendum* está esquematizado por la "Ira de Dios", y el *mysterium* está esquematizado por la "Gracia de Dios". Esta racionalización de las dimensiones no racionales del Numen protege tanto contra el racionalismo como contra la mística. El racionalismo está descartado ya que la fuente y la profundidad de la religión brotan de la experiencia de lo irracional. La mística se elimina porque la esquematización, o la racionalización del Numen, es esencial para comprender y expresar la experiencia religiosa. Un equilibrio entre los elementos racionales y místicos es la medida del valor de una religión. Y sobre esta base, Otto concluyó que el cristianismo era la religión más valiosa, porque Cristo fue más que un profeta; era alguien en quien habitaba el Espíritu en toda su plenitud (aspecto místico) y, sin embargo, era el objeto más perfecto de la experiencia religiosa (aspecto objetivo, racional).

La comunicación de los sentimientos religiosos . Lo Santo no sólo no se puede pensar sino que tampoco se puede enseñar como tal, pues lo racional no tiene sentido sin el espíritu interior. El elemento *tremendum* se comunica mejor mediante la simpatía imaginativa, los gestos, las actitudes, las situaciones santas, el compañerismo vivo y el contacto personal. Básicamente, debe ser captado y no enseñado. Asimismo, el *mysterium* se revela directamente a través de los milagros y el lenguaje religioso casi inteligible e indirectamente a través de lo sublime (por ejemplo, en la arquitectura). La oscuridad convoca a lo místico, el silencio provoca una respuesta espontánea y el vacío evoca la

otredad, pero no existe una forma puramente cognitiva o de credo para producir una experiencia religiosa. Todos los seres humanos tienen la capacidad para la conciencia religiosa de lo Sagrado, pero la experiencia no puede evocarse por medios puramente racionales. La experiencia religiosa se sostiene por sí misma. Se puede expresar pero no agotar. Se puede intuir pero no sistematizar lo Santo. Uno puede sentirlo pero nunca realmente formularlo completamente. La conceptualización de esta conciencia no es posible. Se pueden hacer esquemas y racionalizaciones al respecto, pero son como las categorías de Kant: no son verdaderamente descriptivas de ello. No pueden serlo, porque lo Santo es y sigue siendo Totalmente Otro. Puede sentirse pero no pensarse en nada más que en conceptos puramente negativos. El misterio de lo Santo puede experimentarse pero no expresarse realmente. [105]

Dios y lo Inexpresable . Muchos místicos tanto antes como después de Otto han enfatizado la inexpresabilidad de Dios. Los énfasis místicos de Pseudo-Dionisio a Meister Eckhart y luego a Thomas à Kempis y el pietismo moderno han enfatizado la inefabilidad de Dios. Thomas McPherson escribió: "Hay algunas cosas que simplemente no se pueden decir. . . . No debemos tratar de expresar lo inexpresable. Las cosas que los teólogos tratan de decir (o algunas de ellas) pertenecen a la clase de cosas que simplemente no se pueden decir. La salida de la preocupación es retirarse al silencio". [106]

McPherson afirmó que su punto de vista era similar al de Ludwig Wittgenstein, quien escribió casi lo mismo en la última línea del *Tractatus* : "De lo que no se puede hablar, se debe callar". [107] Ambos hombres creen que Dios es realmente inexpresable porque es místico. Es decir, "el sentimiento del mundo como un todo limitado es el sentimiento místico", pero entonces no podemos preguntar *por qué* el mundo es así. Según Wittgenstein, se puede preguntar significativamente " *cómo es el mundo", pero no el hecho de que* el mundo es. Para preguntar, ¿Por qué hay un mundo de todos modos? es hacer la pregunta incuestionable. Podemos sentir nuestra condición de criaturas o la limitación del mundo, pero no podemos preguntar por qué es así. Es místico e inexpresable y, por tanto, incuestionable.

A través de este análisis, McPherson concluye de Wittgenstein que el escepticismo acerca de la experiencia religiosa no tiene sentido. Como dijo este último, "La duda solo puede existir donde hay una pregunta; una pregunta sólo donde hay una respuesta, y ésta sólo donde *se* puede *decir algo* ." Dado que la existencia de Dios es indecible, es igualmente indudable. A partir de esto, McPherson sugiere que concluyamos que la filosofía positivista "puede interpretarse como un retorno a la verdad sobre la religión", pues

"Otto recorre el mismo camino que Wittgenstein. ¿Debemos llamar a Otto enemigo de la religión? ¿Por qué no llamar a Wittgenstein su amigo? "Al mostrar, a su manera, lo absurdo de lo que los teólogos intentan decir, los positivistas han ayudado a sugerir que la religión pertenece a la esfera de lo indecible. . . . Los positivistas pueden ser enemigos de la teología, pero amigos de la religión". [108]

Tanto para Otto como para Wittgenstein, la experiencia religiosa es inexpresable.

Por supuesto, hay muchas más formas de experiencia religiosa. Para un análisis clásico de ellos, *The Varieties of Religious Experience de William James* es uno de los mejores. Winfried Corduan y yo construimos una tipología de ellos en nuestra *Filosofía de la Religión* (parte 1). [109] Jonathan Edwards defendió la singularidad de una experiencia de conversión cristiana en su famoso libro *Tratado sobre los afectos religiosos* .

En un nivel experiencial, quizás el uso evangélico más extendido de la experiencia religiosa se encuentra en el movimiento carismático.

Resumen de algunos principios importantes del experiencialismo

Los experiencialistas difieren en cuanto a la naturaleza de la experiencia religiosa, pero hay algunas tensiones comunes de énfasis entre ellos. No todos estos elementos serán ciertos para cada pensador en particular discutido anteriormente. Juntos, sin embargo, ayudarán a caracterizar la prueba experiencial de la verdad.

1. El *sine qua non* de toda verdad religiosa es la experiencia religiosa. La verdad no descansa en abstracciones formales de o sobre la experiencia; la verdad se experimenta principalmente y sólo se expresa secundariamente. Sin una conciencia primaria de Dios, nadie puede pretender tener la verdad acerca de Dios.

2. La experiencia es el último tribunal de apelación de la verdad religiosa. No existe un estándar más definitivo para decidir la verdad que la experiencia. Apelar a ideas, principios o proposiciones falla a menos que estén llenos y basados en la "materia" de la experiencia. Uno no puede determinar la verdad de una experiencia por una afirmación o expresión sobre ella; por el contrario, la validez de cualquier declaración se basa en la experiencia detrás de ella.

3. Una experiencia religiosa es, en última instancia, autoverificadora. No existe una fuente externa por la cual una experiencia religiosa pueda ser validada como real o genuina; la experiencia de Dios (el Santo, etc.) es

autosuficiente. La autenticidad de la experiencia religiosa no se basa en ninguna justificación racional o evidencial externa (en el mejor de los casos, se trata de efectos secundarios secundarios), sino en la naturaleza misma de la experiencia religiosa como tal.

4. Dios, o Realidad Última (como sea que se llame), es en realidad indescriptible. Las palabras no pueden capturar la conciencia religiosa; Dios puede ser evocado pero no realmente expresado. Lo Divino es literalmente inexpresable. Dios puede ser sentido pero no realmente pensado.

Una evaluación del experiencialismo

Existe una aparente plausibilidad sobre el experiencialismo frente al racionalismo que inmediatamente se recomienda a sí mismo para muchas mentes. A partir de esto, podemos desentrañar varias características positivas del experiencialismo antes de intentar penetrar en sus deficiencias metodológicas.

Algunas características positivas del experiencialismo

El experiencialismo se erige como un polo opuesto al formalismo en la religión. Las verdades proposicionales y de credo son, como tales, existencialmente ineptas e inadecuadas. La experiencia es necesaria para la religión, y dentro de este contexto surgen varias ideas valiosas del experiencialismo.

1. El experiencialismo es un antídoto para el formalismo en la religión. Como se señaló anteriormente, la religión se basa en la experiencia y los credos son solo expresiones de esa experiencia. La experiencia religiosa es la "cosa", y el lenguaje y el ritual religiosos son la estructura basada en ella. Sin experiencia, los credos son una cáscara vacía. El credalismo puro está muerto sin la vida de una experiencia religiosa.

2. La experiencia es la "materia" a partir de la cual se construye la verdad religiosa. Sin una fuente o raíz básica en la experiencia, no hay una expresión religiosa significativa de la experiencia. Aparte de nuestra conciencia de Dios, no habría conceptualizaciones válidas sobre él, porque todas las afirmaciones sobre lo Divino presuponen alguna conciencia previa de él. El contenido real de la religión está, y debe estar, basado en la experiencia, cualquiera que sea la forma que pueda tomar la construcción de ese contenido.

3. Otra contribución se sigue de la anterior; es decir, en el sentido amplio del término, la experiencia debe ser el último tribunal de apelación. Esto sigue

por una razón muy simple: nada es más amplio que la experiencia. En cierto sentido, incluso el razonamiento es una "experiencia" intelectual. Hay experiencias primarias como la conciencia de Dios y experiencias secundarias como las conceptualizaciones y cogitaciones acerca de Dios. Pero todo es experiencia; es decir, todo implica una conciencia o conocimiento de algo o alguien, o al menos por parte de alguien.

4. Sin experiencia en el sentido amplio del término, toda conceptualización y proposición sobre ella carecería de contenido. La razón da forma a la experiencia, pero la experiencia da contenido a la razón. Ambos son necesarios. Si bien no hay verdades personales, hay verdades sobre las personas y nuestra relación con ellas.

Algunas dificultades cruciales del experiencialismo

A pesar de las importantes contribuciones que acabamos de mencionar, el experiencialismo como prueba de la verdad de una cosmovisión es decididamente insuficiente por varias razones.

1. Es una confusión de categorías hablar de una *verdadera* experiencia. La experiencia, en el sentido primario, no es ni verdadera ni falsa. La experiencia es algo que uno *tiene* , y la verdad es algo que uno *expresa* acerca de su experiencia de la realidad. Es decir, la experiencia es una *condición* de las personas, pero la verdad es una característica de *las proposiciones* o expresiones que hacen las personas. Por lo tanto, ninguna experiencia como tal es verdadera; uno simplemente tiene la experiencia o la conciencia. Pero una vez que uno comienza a hacer afirmaciones sobre esa conciencia o experiencia, estas declaraciones están sujetas a la prueba de la verdad o la falsedad.

2. No se puede usar una experiencia para respaldar o probar la verdad de esa experiencia, porque usar la experiencia para probar la verdad que se afirma sobre esa experiencia es negar toda la cuestión. En el mejor de los casos, la única verdad establecida por una experiencia es la verdad de que la persona ha tenido esa experiencia, y esto es privado para el individuo que ha tenido esa experiencia. La *base* de la verdad descansa en la experiencia, pero no el *soporte* de esa verdad. La verdad encuentra su *fuente* en la experiencia primaria, pero no su *sustanciación* . El *origen* de la verdad religiosa está enraizado en la experiencia religiosa, pero la justificación para reclamar la verdad para esto es otra cosa.

3. Ninguna experiencia como tal se interpreta a sí misma. Las experiencias como tales no vienen con etiquetas de verdad confiables. Incluso cuando se colocan etiquetas de verdad en las experiencias, son posibles otras etiquetas

de verdad. Al igual que los "hechos", las experiencias deben interpretarse. Así como todos los hechos son interpra-hechos, así también todas las experiencias son interpra-experiencias. La pregunta es, ¿cuál interpretación es la correcta? Para usar un ejemplo bíblico, el mismo fenómeno (ruido en el cielo) fue interpretado de tres maneras diferentes en Juan 12:28, 29. Unos lo tomaron como la voz de Dios, otros como un ángel hablando y algunos como un trueno. *No* es necesario cuestionar que había algún fenómeno común, pero *lo* que significaba difería de acuerdo con la perspectiva general adoptada por los perceptores. Así que el evento en sí mismo no se interpretó a sí mismo; el significado se le da a un evento por el contexto en el que uno lo ve. Dado que una cosmovisión es una interpretación general de *todos los* hechos y experiencias, no existe una forma válida de utilizar ninguna experiencia en particular. dentro de ese marco interpretativo general para establecer el marco general o visión del mundo. A raíz de esto hay otra crítica.

4. Las experiencias son susceptibles de diferentes interpretaciones. Diferentes sistemas dan cuenta de diferentes experiencias de diferentes maneras. La experiencia que el teísta llama “conversión” puede ser explicada por el psicólogo naturalista como una explosión subliminal provocada por la represión seguida por la frustración con la propia forma de vida. [110] Asimismo, el científico naturalista puede explicar el evento que un cristiano llama curación milagrosa como una anomalía o un evento natural inusual para el cual no se conoce una explicación. Cada cosmovisión principal es capaz de dar cuenta, en sus propios terrenos, de todos los datos de la experiencia. El panteísta interpreta el mal como una “ilusión persistente” y el dolor como un “error de la mente moral”, y así sucesivamente. El panteísta no necesita negar que alguien siente o experimenta dolor, sino que simplemente señala que no existe una realidad última para tales experiencias sensibles. Ahora bien, si visiones del mundo en conflicto como el teísmo, el panteísmo y el naturalismo pueden explicar todos los hechos y experiencias en el mundo, entonces ninguna de estas visiones puede tener su afirmación de verdad justificada por la experiencia frente a las demás.

Todas las visiones del mundo tienen una base en la experiencia y una forma de explicarla, y no será suficiente abogar por un caso especial para algunas experiencias particulares sobre otras, ya que todas pueden hacer el mismo alegato. ¿Sobre qué base se decidiría qué experiencia es “clave” o “especial”? No hay forma dentro de la experiencia de mediar en esta disputa sin discutir en un círculo, y cualquier apelación fuera de la experiencia anula toda la prueba experiencial de la verdad. Pero si las visiones del mundo opuestas tienen el mismo acceso a la experiencia y no hay forma de diferenciar y

distinguir algunas experiencias como "especiales" o "clave", solo dentro de la experiencia primaria, entonces uno se ve obligado a ir más allá de la experiencia pura al razonamiento o interpretación de la experiencia para apoyar afirmaciones de verdad sobre esa experiencia. Pero habiendo ido más allá de la experiencia primaria como prueba de la verdad, uno ya no tiene, estrictamente hablando, una prueba experiencial de la verdad.

Por supuesto, siempre existe el sentido general y amplio en el que todo, incluido el razonamiento, es una experiencia, pero esto no ayuda a resolver el dilema. Siempre se puede pedir la justificación para elegir una interpretación dada por la razón en lugar de otra. ¿Qué justificación hay para ver la experiencia primaria a través de los ojos panteístas en lugar de los teístas? Esto no puede responderse justificadamente con un llamado circular a la experiencia primaria, ya que varias visiones del mundo en conflicto pueden hacer el mismo movimiento. Y si se apela a algo que va más allá de la experiencia primaria, como la razón o la interpretación, podemos volver a pedir inmediatamente la justificación de una interpretación sobre otra.

5. De la anterior surge otra crítica. Es decir, en el análisis final, ni siquiera se puede hablar de manera significativa sobre la experiencia sin emplear categorías cognitivas que sean al menos formalmente independientes de esa experiencia. La experiencia *como tal* no tiene sentido. Es pura “cosa” sin estructura; es contenido sin forma. Y la conciencia de algo sin conceptualización o predicación de ello carece de significado cognitivo. Ninguna experiencia es significativa a menos que sea descriptible. Pero ahí está el problema para el experiencialista, a quien le gustaría creer que una experiencia religiosa al menos se interpreta a sí misma, que viene con su propia estructura. Sin embargo, esto es muy problemático, ya que aquellos que han hecho el análisis más cuidadoso de la experiencia religiosa usan formas bastante diferentes para describirla: “compromiso último”; “sentimiento de dependencia absoluta”; una “experiencia numinosa”; un “encuentro existencial”; y así. Quienes han intentado determinar algún contenido común a todas estas descripciones parecen llegar sólo a definiciones puramente formales e intercambiables. De hecho, para ser consistente con el experiencialismo, debemos admitir que todo el *contenido* de estos conceptos proviene de la experiencia. Pero dado que es precisamente cómo definir o formar este contenido de la experiencia lo que está en cuestión, sería un principio argumentar que el significado de “dependencia absoluta” se basa en la experiencia. Como ya hemos visto, la experiencia como tal no tiene verdad ni significado aparte del marco o interpretación que se le da. Entonces el experiencialismo está en el dilema de no poder entender la experiencia sin

la interpretación y no poder tener una interpretación a menos que se derive de la experiencia. Y no hay una salida puramente experiencial del dilema.

6. En este punto, debe decirse una palabra sobre la salida mística. ¿Es contraproducente para los experiencialistas hablar de la experiencia sin poder describirla sino sólo evocarla? ¿Cómo sabría uno que fue el "eso" que se evoca, y cómo puede uno conocer el "eso" sin saber algo acerca de *lo* que es en distinción de lo que no es? Al igual que con el reino nouménico de Kant, uno no puede conocer la esencia pura sin saber algo de lo que es. Asimismo, uno no puede hablar de lo indecible o describir lo indescriptible y expresar lo inexpresable sin involucrarse en una actividad contraproducente. McPherson admite con franqueza el problema, pero no ofrece una solución exitosa cuando escribe: "Otto, entonces, usa el lenguaje para explicar lo que no se puede decir en el lenguaje", porque "está escribiendo sobre lo irracional de una manera supremamente racional". ." [111] Pero al igual que Wittgenstein, McPherson desea que creamos que este lenguaje supuestamente descriptivo no es realmente descriptivo sino solo evocativo. Es una especie de escalera descriptiva por la que llegamos al punto en que reconocemos que Dios realmente no puede ser descrito. En respuesta, debe observarse que si la escalera descriptiva es capaz de llevar a uno al "techo" religioso, entonces es contraproducente patear la escalera y negar que la escalera es capaz de hacer lo que realmente hizo. hacer. Si la escalera nos permite llegar a Dios frente al diablo o al bien frente al mal, entonces nuestra experiencia mística o religiosa no puede estar totalmente desprovista de contenido cognitivo. Si lo fuera, entonces ni siquiera podríamos negarlo significativamente. En resumen, la misma afirmación de que "no se pueden hacer declaraciones cognitivamente significativas acerca de Dios" es en sí misma una declaración sin sentido (y por lo tanto no puede ser verdadera) o bien es totalmente contraproducente, ya que solo hizo una afirmación significativa acerca de Dios en el sentido de que no se pueden hacer declaraciones significativas acerca de Dios.

Incluso los buenos sentimientos no son una prueba válida de la verdad. Porque uno puede tener un buen presentimiento que se basa en un informe falso, como "¡Has ganado $ 20 millones!" Y uno puede tener un mal presentimiento basado en un informe real, es decir, "Ese informe anterior estaba equivocado. No has ganado $20 millones". La verdad es que las experiencias, incluso las buenas, no son una prueba confiable de la verdad. Los sentimientos no son una *prueba* de la verdad; son un medio de *expresar* esa verdad. Por ejemplo, una persona que sabe que ha ganado $20 millones se emocionará. Martín Lutero lo expresó bien cuando dijo: "Los sentimientos vienen, y los sentimientos van, y los sentimientos engañan. Mi garantía es la

Palabra de Dios, y nada más vale la pena creer". A menos que uno tenga algún estándar objetivo por el cual medir la experiencia, uno no tiene forma de saber el valor de verdad de la experiencia.

Resumen y conclusión

El experiencialismo afirma que toda verdad está determinada por la experiencia y que existe una experiencia religiosa reconocible y autoatestiguadora. Como *fuente* y base de la verdad, la afirmación del experiencialista puede ser correcta, pero como *prueba* o garantía de la verdad de esa afirmación, carece decididamente. Ninguna experiencia se interpreta a sí misma, y existen afirmaciones de verdad en conflicto construidas sobre la experiencia sin una forma puramente experiencial de juzgar entre ellas. La experiencia es simplemente una condición de las personas, mientras que la verdad es una característica de las proposiciones. Uno debe tener alguna justificación para haber interpretado los datos en bruto de la experiencia misma de una manera sobre la otra. Además, la retirada a la experiencia mística e inexpresable es inadecuada porque es contraproducente describir de manera significativa lo indescriptible e imposible de reconocer o distinguir de cualquier otra cosa a menos que sea descriptible. En resumen, ninguna experiencia religiosa como tal es comprensible o justificable aparte de algún marco de verdad independiente o separado de la experiencia misma. El experiencialismo no tiene sentido, es contraproducente o plantea el problema.

Seleccionar lecturas para el capítulo 4

Exposición del Experiencialismo

Buenaventura. *El camino de la mente hacia Dios* . Nueva York: Macmillan, 1987.

Edwards, Jonathan. *Tratado sobre los afectos religiosos.* Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1986.

Jaime, Guillermo. *Las variedades de la experiencia religiosa* . Nueva York: Mentor Books, 1958.

Otto, Rodolfo. *La Idea de lo Santo* . Traducido por John W. Harvey. Londres: Oxford University Press, 1967.

Plotino. *Enéadas* . Traducido por Stephen Mackenna. Chicago: Enciclopedia Británica, 1955.

Schleiermacher, Friedrich. *Sobre la Religión: Discursos a sus despreciadores culturales* . Traducido por John Omán. Nueva York: Harper Torchbooks, 1958.

Evaluación del Experiencialismo

Ayer, A. J. *Lenguaje, verdad y lógica* . Nueva York: Publicaciones de Dover, 1946.

Feuerbach, Ludwig. *los Esencia del cristianismo* . Nueva York: Harper, 1957.

Flew, Antony y Alasdair MacIntyre, eds. *Nuevos ensayos en Teología Filosófica* . Londres: SCM, 1963.

Freud, Sigmundo. *El futuro de una ilusión* . Nueva York: Norton, 1975.

Geisler, Norman y Winfried Corduan. *Filosofía de la Religión* (parte 1). 2ª ed. Gran Rapids: Baker, 1988.

Hackett, Stuart. *Filosofía oriental: una guía occidental sobre el pensamiento oriental.* Madison: Prensa de la Universidad de Wisconsin, 1979.

Johnson, David L. *Una mirada razonada a las religiones asiáticas* . Mineápolis: Betania, 1985.

Sargant, Guillermo. *La batalla por la mente: una fisiología de la conversión y el lavado de cerebro.* Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1957.

Yandell, Keith. *Básico Problemas en la Filosofía de la Religión* . Boston: Allyn and Bacon, 1971. Especialmente el cap. 4, “Experiencia y verdad en la religión”.

CAPÍTULO 5. EVIDENCIALISMO

A diferencia de la mayoría de las religiones, el cristianismo tiene afirmaciones probatorias que pueden verificarse o falsificarse. Esta apelación a la evidencia es triple. Algunos apelan a la evidencia del pasado (verificación histórica). Otros apelan a la evidencia en el presente, y aún otros apelan a la evidencia futura (verificación escatológica). Dado que la evidencia futura no está disponible para verificar las afirmaciones de verdad en el presente, solo se abordará brevemente. La apelación a la evidencia en el presente puede ser experiencial (ver capítulo 4) o empírica (científica). El enfoque principal de este capítulo estará en la evidencia pasada, particularmente en la evidencia del reclamo cristiano único de la vida, los milagros y la resurrección de Cristo. La apelación principalmente a la evidencia de la resurrección a veces se llama apologética histórica.

La apelación a la evidencia pasada: verificación histórica

El cristianismo hace afirmaciones históricas únicas. Se basa en la creencia de que una persona histórica, Jesús de Nazaret, realmente vivió, afirmó ser Dios en carne humana, ofreció milagros en apoyo de su afirmación, fue crucificado y unos días después resucitó corporalmente de entre los muertos. La verdad de estas afirmaciones depende de si uno puede tener una comprensión objetiva de (a) los eventos pasados en general y (b) los eventos sobrenaturales en particular. Dado que este último es el tema de la parte 3 de este volumen, en este capítulo sólo se discutirá el primero.

Las afirmaciones históricas del cristianismo

El corazón del reclamo cristiano es el "evangelio". Se define en el Nuevo Testamento de la siguiente manera:

> Ahora quiero recordaros, hermanos, el evangelio que os prediqué, el cual recibisteis, en el cual estáis firmes y por el cual sois salvos, si retenéis la palabra que os he predicado, a menos que creáis en vano. . Porque os entregué en primer lugar lo que también recibí: que Cristo murió por

> nuestros pecados conforme a las Escrituras, que fue sepultado, que resucitó al tercer día conforme a las Escrituras, y que se apareció a Cefas, luego a los doce. Luego se apareció a más de quinientos hermanos a la vez, la mayoría de los cuales todavía están vivos, aunque algunos se han quedado dormidos. Luego se apareció a Santiago, luego a todos los apóstoles. El último de todos, como a un nacido fuera de tiempo, se me apareció también a mí. (1 Corintios 15:1–8)

Claramente, en la base del evangelio está la afirmación de que Cristo realmente vivió, murió y resucitó físicamente de entre los muertos. Además, se afirma que más de quinientas personas realmente lo encontraron en su cuerpo resucitado. Tan importante es la historicidad de este evento para el núcleo de la verdad cristiana que el apóstol Pablo está dispuesto a afirmar unos pocos versículos más adelante que siete consecuencias desastrosas se derivan de negar la historicidad de la resurrección:

> Y si Cristo no ha resucitado, entonces [1] nuestra predicación es en vano y [2] vuestra fe es en vano. [3] Incluso se nos descubre que estamos tergiversando a Dios, porque testificamos acerca de Dios que resucitó a Cristo, a quien no resucitó, si es verdad que los muertos no resucitan. . . . Y si Cristo no ha resucitado, [4] vuestra fe es vana y [5] todavía estáis en vuestros pecados. Entonces [6] también los que durmieron en Cristo perecieron. Si en Cristo esperamos en esta vida solamente, [7] somos los más dignos de lástima de todos los pueblos. (1 Corintios 15:14–15, 17–19)

Es evidente a partir de esto que la realidad del cristianismo se basa en la historicidad de la vida, muerte y resurrección de Jesús.

C. H. Dodd (1884–1973) sobre la verificación histórica

El destacado erudito del Nuevo Testamento CH Dodd comentó: “Pertenece al carácter específico del cristianismo que es una religión histórica”. Mientras que “algunas religiones pueden ser indiferentes al hecho histórico y moverse enteramente en el plano de la verdad atemporal, el cristianismo no puede”, pues “se basa en la afirmación de que sucedieron una serie de eventos, en los que Dios se reveló en acción, para la salvación de hombres." Los Evangelios del Nuevo Testamento profesan decirnos lo que sucedió. No se proponen satisfacer nuestra curiosidad sobre eventos pasados, “sino que se proponen nutrir nuestra fe sobre el testimonio de tales eventos”. Como religión histórica, el cristianismo debe contrastarse tanto con el misticismo como con

la religión de la naturaleza. El primero se ocupa por completo de la vida interior de la humanidad y rechaza el mundo de la naturaleza, y el segundo reconoce el mundo exterior como, en cierto sentido, un medio de la divinidad. Y aunque el cristianismo no repudia ni la revelación de Dios en la naturaleza ni su obra dentro del espíritu de un ser humano, enfatiza que "el Dios eterno se revela en la historia". No se afirma, sin embargo, que "la verdad acerca de Dios pueda ser descubierta al tratar la historia como un campo uniforme de observación (como la 'naturaleza' estudiada en las ciencias), en el que es posible recopilar datos de todas las partes del campo y llegar por inducción a una conclusión". [112]

John Warwick Montgomery (1931–) sobre la verificación histórica

John Montgomery ofrece una fuerte apologética histórica en su obra *Historia y cristianismo* . Usando su experiencia legal, Montgomery argumenta a favor de la historicidad del Nuevo Testamento sobre la base de la "Regla de los Documentos Antiguos". También argumenta a favor de la evidencia legal para la confiabilidad de los escritores del Nuevo Testamento en base a las leyes de evidencia establecidas por la gran mente legal Simon Greenleaf, quien las aplicó al testimonio del Nuevo Testamento y se convirtió al cristianismo.

Montgomery escribió: "Las narraciones de los evangelistas ahora se someten a la lectura y examen del lector, sobre los principios y las reglas ya establecidas. . . . Si así hubieran testificado bajo juramento, en un tribunal de justicia, tendrían derecho al crédito. . . . Si es así, entonces se cree que todo hombre honesto e imparcial actuará de manera consistente con ese resultado, al recibir su testimonio en toda la extensión de su importancia. [113]

En cuanto a los milagros, Montgomery insistió: "Entonces, el problema de los 'milagros' debe resolverse en el ámbito de la investigación histórica, no en el ámbito de la especulación filosófica". Acepta la conclusión de que "para el historiador crítico nada es imposible". [114] La resurrección de Cristo es un hecho histórico que confirma la verdad del cristianismo.

Gary Habermas (1950–) sobre la historicidad de Jesús

Gary Habermas cree que la resurrección de Cristo puede conocerse a partir de la historia crítica. Es el hecho central por el cual sabemos que el cristianismo es verdadero e incluso que Dios existe. Argumentando a partir de los doce hechos históricos aceptados por la mayoría de los eruditos críticos, insiste en que la mejor explicación para ellos es que Jesús realmente resucitó de entre los muertos. Llega tan lejos como para afirmar que "incluso

utilizando solo cuatro de estos hechos aceptados, se puede hacer un caso suficiente para la historicidad de la resurrección". [115] Estos hechos son que (1) Jesús murió crucificado; (2) los discípulos estaban convencidos por las apariciones posteriores de que Jesús resucitó de entre los muertos; (3) los discípulos fueron transformados por estos encuentros; y (4) la experiencia de conversión de Pablo lo convenció de la resurrección de Cristo.

En cuanto a la creencia de que se trata de un milagro, Habermas cree que "ningún evento puede ser rechazado a priori a menos que uno asuma un punto de vista omnisciente. Como esto es imposible, los hechos deben ser examinados". Además, "las leyes de la naturaleza no anulan ningún evento, sino que son simplemente descripciones de cómo ocurren las cosas normalmente". Por lo tanto, "hay muchas razones poderosas para creer que Jesús resucitó de entre los muertos". Y "en el Nuevo Testamento, la resurrección de Jesús no es sólo el acontecimiento central", sino el acontecimiento indispensable, ya que sin ella "la fe es en realidad vana". [116] A partir de este hecho central de la resurrección, Habermas cree que las verdades de la existencia de Dios e incluso la deidad de Cristo pueden demostrarse, y que la cosmovisión cristiana básica puede probarse a través de la resurrección.

La naturaleza de la historia: hecho e interpretación

La historia incluye no sólo una serie de hechos (cronificación), sino una interpretación de esos hechos. La historia no puede ser un mero "diario" o "crónica" sin contexto e interpretación, porque incluso aquí la selección y el contexto de lo que se registra proporciona algún significado a los eventos registrados. Un "evento" histórico es un suceso *más* el interés y significado que el suceso poseía para la persona involucrada en él, y por el cual se determina el registro. Por eso, cuando hablamos de Dios revelado en la historia, nos referimos no sólo a los simples acontecimientos, sino también al significado rico y concreto de estos acontecimientos. [117]

Además, dice Dodd, "dado que los eventos en el sentido completo del término son relativos a los sentimientos y juicios de la mente humana, la intensidad de su significado varía, al igual que en la vida individual, ciertas experiencias cruciales tienen un significado más que cotidiano. " Por lo tanto, podemos "comprender que una religión histórica se adhiere no indiferentemente a toda la serie temporal, ni tampoco a ningún evento casual, sino a una serie particular de eventos en los que reside una intensidad única de significado". Entonces, "esta selección de una serie particular no es incongruente con la naturaleza de la historia misma", pues "lo particular,

incluso lo único, es una categoría enteramente apropiada para la comprensión de la historia". Y dado que "un evento particular excede a otro en importancia, bien puede haber un evento que sea singularmente significativo, y este evento puede dar un carácter único a toda la serie a la que pertenece". Según Dodd, "esta es de hecho la afirmación que hace el cristianismo", ya que "toma la serie de eventos registrados o reflejados en la Biblia, desde el llamado de Abraham hasta el surgimiento de la Iglesia, y declara que en esta serie el realidad última de toda la historia. . . finalmente se revela, porque la serie en sí misma está controlada por el evento supremo de todos: la vida, muerte y resurrección de Jesucristo". Y, agrega Dodd, "esta valoración de la serie no se le impone desde fuera, sino que es una parte integral de la historia misma". [118]

Respuestas a supuestos problemas con la apelación de pruebas anteriores

El problema de la definición de objetivo

Que la historia sea objetiva depende de cómo se defina el *objetivo* . Por un lado, si el *conocimiento objetivo* significa "conocimiento absoluto", entonces, por supuesto, ninguna historia humana puede ser objetiva. Sólo una Mente omnisciente puede ser objetiva en este sentido. Por otro lado, si *la historia objetiva* significa "una presentación precisa y adecuada que los seres humanos razonables deberían aceptar", entonces la puerta está abierta a la posibilidad de la objetividad. Asumiendo este último sentido, podemos argumentar que la historia puede ser tan objetiva como algunas ciencias. [119] Por ejemplo, la geología histórica (paleontología) se considera una ciencia objetiva. Se trata de hechos físicos y procesos del pasado. Sin embargo, los eventos representados por los hallazgos de fósiles no son más directamente accesibles para los científicos o repetibles que los eventos históricos para el historiador. Lo mismo ocurre con la ciencia de la arqueología.

Es cierto que hay algunas diferencias. Un fósil es una huella mecánicamente verdadera del evento original, y los testigos oculares de la historia pueden ser menos precisos en sus informes. Pero el historiador puede replicar señalando que los procesos naturales que estropean la huella fósil son paralelos a la filtración personal de eventos a través del testimonio de testigos presenciales. Al menos se puede argumentar que si uno puede determinar la integridad y confiabilidad de un testigo ocular, no puede cerrar la puerta a la posibilidad de la objetividad en la historia más que a la objetividad en la geología.

El problema de la inobservabilidad de los eventos

En ninguna de estas ciencias el *hecho* significa el evento original. Ambos deben considerar que *hecho* significa información sobre el evento original, y en este último sentido los hechos no existen meramente subjetivamente en la mente del historiador. Los hechos son datos objetivos tanto si alguien los lee como si no.

Lo que uno hace con los datos, es decir, qué significado o interpretación les da, de ninguna manera puede eliminar los datos. Queda tanto para la ciencia como para la historia un núcleo duro de hechos objetivos. Se deja así la puerta abierta a la objetividad en ambos campos del pasado y de la historia. De este modo, se puede trazar una distinción válida entre propaganda e historia: la primera carece de base suficiente en hechos objetivos, pero la segunda no. De hecho, sin hechos objetivos, no se puede protestar contra la mala historia o la mala propaganda. Si la historia está enteramente en la mente del espectador, no hay razón para decidir contemplarla de la forma que uno desee. En este caso, no habría diferencia entre la buena historia y la mala propaganda. Pero los historiadores, incluso los subjetivistas históricos, reconocen la diferencia. Por lo tanto, incluso ellos asumen un conocimiento objetivo de la historia.

La historia no es como una ciencia *empírica* , en la que un patrón repetido de eventos puede observarse directamente en el presente. La historia es más como una ciencia *forense* , en la que los eventos no observados y no repetidos se infieren en función de las observaciones en el presente. Esto se conoce como el principio de analogía o uniformidad, según el cual el presente es la clave del pasado. Además, así como el científico forense no tiene conocimiento directo del pasado, sino solo restos fósiles en el presente, aun así, el historiador no tiene conocimiento directo del pasado, sino solo artefactos y manuscritos que permanecen en el presente. De ahí que tanto el científico forense como el historiador estén reconstruyendo el pasado a partir de restos del presente y basándose en analogías con el presente. Nadie debería rechazar la objetividad de la historia, en principio, como tampoco debería rechazarse la arqueología o la paleontología.

Por supuesto, todas estas ciencias de tipo forense del pasado están sujetas a error en la práctica, pero en principio se puede obtener objetividad, tal como sucede en el caso de una muerte no observada. El científico forense analiza todas las pruebas que quedan en el presente y hace una determinación razonable de lo que ocurrió en el pasado. Por ejemplo, si el científico encuentra (1) ninguna señal de que alguien haya ingresado a la casa, (2) ninguna señal de lucha, (3) una herida de bala en la sien derecha, (4) las

huellas dactilares del difunto en el arma, (5) que está acostado cerca del lado derecho, entonces él o ella puede hacer una determinación razonable de que la muerte fue un suicidio. Y si (6) hay cerca una nota de suicidio de puño y letra del difunto, es aún más cierto que se trató de un suicidio.

Del mismo modo, el historiador, a menudo con menos evidencia, intenta reconstruir la evidencia restante del pasado (los "hechos") y reconstruir un modelo probable de lo que sucedió. Por lo tanto, la historia es objetiva en principio de la misma manera que lo es una ciencia forense. De hecho, la arqueología y la paleontología funcionan de la misma manera que la historia. Todos son objetivos en este sentido.

De hecho, es contraproducente negar la objetividad de la historia. ¿Cómo podría uno saber que el conocimiento de la historia de todos no era objetivo a menos que uno tuviera un conocimiento objetivo de la misma por el cual uno pudiera determinar que estos otros puntos de vista no eran objetivos? Uno no puede saber "no-eso" sin saber "eso". En resumen, la negación de la objetividad histórica implica un conocimiento objetivo de la historia.

El problema de las cuentas fragmentarias

Los subjetivistas también argumentan que uno no puede conocer objetivamente el pasado debido a la naturaleza fragmentaria de los relatos. Esto no se sigue, porque la naturaleza fragmentaria del registro fósil no destruye la objetividad más de lo que la existencia de un número limitado de fósiles destruye la objetividad de la geología histórica. Los restos fósiles representan solo un porcentaje muy pequeño de los seres vivos del pasado. Esto no impide que los científicos intenten reconstruir una imagen objetiva de lo que realmente sucedió en la historia geológica. Del mismo modo, la historia de los humanos nos es transmitida solo por un registro parcial. Los científicos a veces reconstruyen un ser humano completo sobre la base de sólo parcial restos óseos, incluso un solo hueso de la mandíbula. Si bien este procedimiento a veces es sospechoso, sin embargo, no se necesitan todos los huesos para completar la imagen probable del animal completo. Como en la resolución de un rompecabezas, con las piezas clave se puede reconstruir el resto con un grado de probabilidad medible. Por ejemplo, por el principio de similitud bilateral, se puede suponer que el lado izquierdo de un cráneo parcial se vería como el lado derecho que se encontró.

Por supuesto, la reconstrucción finita tanto de la ciencia como de la historia está sujeta a revisión. Los hallazgos posteriores pueden proporcionar nuevos hechos que requieren nuevas interpretaciones. Pero al menos hay una base objetiva de hecho para el significado atribuido al hallazgo. Las

interpretaciones no pueden crear los hechos ni ignorarlos, si quieren acercarse a la objetividad. Podemos concluir, entonces, que la historia no necesita ser menos objetiva que la geología simplemente porque depende de relatos fragmentarios. El conocimiento científico también es parcial y depende de suposiciones y un marco general que puede resultar inadecuado después del descubrimiento de más hechos.

El problema del lenguaje cargado de valores

La historia es una reconstrucción humana del pasado basada en hechos y analogías con el presente. En vista de esto, los antiobjetivistas a menudo señalan la inevitable subjetividad del lenguaje cargado de valores, como "Hitler era un tirano". Sin embargo, que los juicios de valor sean difíciles, si no imposibles, de evitar de ninguna manera hace imposible la objetividad histórica. [120] Por lo tanto, la objetividad significa que cuando uno interpreta por qué ocurrieron estos eventos, el lenguaje del historiador debe atribuir a estos eventos el valor que realmente tuvieron en su contexto original. Si se da a los hechos el valor que tenían dentro de su contexto original, entonces se logra un relato objetivo de la historia. De esta manera, la objetividad exige juicios de valor. No puede evitarlos.

La pregunta no es si el lenguaje de valores puede ser objetivo, sino si las declaraciones de valores retratan objetivamente los eventos como realmente fueron. Una vez determinada la cosmovisión, los juicios de valor no son indeseables ni meramente subjetivos; son esenciales y objetivamente exigidos. Si este es un mundo teísta, entonces no sería objetivo colocar nada más que un valor teísta apropiado en los hechos de la historia.

El problema del condicionamiento histórico

La acusación de que los historiadores son productos de su tiempo no es un golpe fatal a la objetividad. Es cierto que cada persona ocupa un lugar relativo en los acontecimientos cambiantes del mundo espaciotemporal. Sin embargo, no se sigue que porque el historiador sea un producto del tiempo, la historia del historiador sea también puramente un producto del tiempo. Simplemente porque una persona no puede evitar un lugar relativo en la historia no no significa que la perspectiva de la persona no pueda alcanzar algún grado significativo de objetividad. Esta crítica confunde el contenido del conocimiento y el proceso para alcanzarlo. [121] Confunde la formación de una vista con su verificación. De dónde se deriva una hipótesis no está esencialmente relacionado con cómo se puede establecer su verdad. Además,

si la relatividad es inevitable, entonces la posición de los relativistas históricos se refuta a sí mismos, ya que su punto de vista está históricamente condicionado y, por lo tanto, no es objetivo, o bien no es relativo sino objetivo. Si es lo último, entonces admite que es posible ser objetivo al ver la historia.

Por el contrario, si la posición del relativismo histórico es en sí misma relativa, entonces no puede tomarse como objetivamente verdadera. Es simplemente una opinión subjetiva que no tiene base para afirmar que es objetivamente cierta. En resumen, si es una opinión subjetiva, no puede eliminar la posibilidad de que la historia sea cognoscible objetivamente. Y si es un hecho objetivo sobre la historia, entonces se pueden conocer hechos objetivos sobre la historia. En el primer caso, la objetividad no se elimina y, en el segundo caso, la relatividad se derrota a sí misma. Por lo tanto, en cualquier caso, la objetividad es posible.

Finalmente, la constante reescritura de la historia se basa en el supuesto de que la objetividad es posible. ¿Por qué luchar por la precisión a menos que se crea que la revisión es más objetivamente cierta que la visión anterior? ¿Por qué analizar críticamente a menos que la meta asumida sea mejorar hacia una visión más precisa? La objetividad perfecta puede ser prácticamente inalcanzable dentro de los recursos limitados del historiador en la mayoría de los temas, si no en todos. Pero sea como sea, la incapacidad de alcanzar el 100 por ciento de objetividad está muy lejos de la relatividad total. Alcanzar un grado de objetividad, sujeto a crítica y revisión, es una conclusión más realista que la conclusión relativista. En resumen, no hay razón para eliminar la posibilidad de un grado suficiente de objetividad histórica.

El problema de la selectividad en el uso de materiales

La objetividad en la historia también se niega porque el historiador debe seleccionar materiales, lo que implica juicios subjetivos. Sin embargo, esto no hace que la historia sea automáticamente puramente subjetiva. Los miembros del jurado emiten juicios “más allá de toda duda razonable” sin tener todas las pruebas. Si el historiador tiene la evidencia relevante y crucial, será suficiente para alcanzar la objetividad. No es necesario saberlo todo para saber algo. Ningún científico conoce todos los hechos y, sin embargo, se reclama objetividad para la ciencia. Mientras no se pase por alto ningún hecho importante, no hay razón para eliminar la posibilidad de objetividad en la historia más que en la ciencia.

La selección de hechos puede ser objetiva en la medida en que los hechos se seleccionan y reconstruyen dentro del contexto en el que realmente ocurrieron los hechos representados. Dado que es imposible para cualquier

historiador agrupar en un relato todo lo disponible sobre un tema, es importante seleccionar los puntos representativos de el período sobre el que escribe. [122] La condensación no implica necesariamente distorsión. El mini puede ser un resumen objetivo del maxi.

El problema de las perspectivas de cosmovisión

Dado que la historia, contrariamente a la crónica pura, por su propia naturaleza involucra el marco de la visión del mundo dentro del cual interpretar los datos, se argumenta que no es posible una visión objetiva de la historia. Es cierto que cada historiador tiene una visión del mundo e interpreta los eventos a través de esta cuadrícula. Pero esto en sí mismo no hace que la objetividad sea imposible, ya que hay formas objetivas de tratar la cuestión de las visiones del mundo. Sin una visión del mundo, no tiene sentido hablar de significado objetivo. [123] El significado depende del sistema. Dentro de un contexto dado, pero dentro de otro sistema, un evento puede tener un significado muy diferente. Sin un contexto, no se puede determinar el significado, y el contexto lo proporciona la cosmovisión y no los hechos desnudos en sí mismos. Sin una estructura metafísica en su lugar, uno simplemente está planteando la pregunta con respecto a la supuesta conexión causal y la importancia atribuida de los eventos. Afirmar que los hechos tienen un "arreglo interno" plantea la pregunta. La verdadera pregunta es, ¿cómo se sabe el arreglo correcto? Dado que los hechos pueden organizarse en al menos tres formas (caótica, cíclica y lineal), se plantea la cuestión simplemente de suponer que una de ellas es la forma en que realmente se organizaron los hechos. El mismo conjunto de puntos puede tener las líneas dibujadas de muchas maneras.

La suposición de que el historiador simplemente está descubriendo (y no dibujando) la línea es gratuita. No se sabe que las líneas estén allí aparte de un marco interpretativo a través del cual uno las ve. Por lo tanto, el problema del significado objetivo de la historia no puede resolverse sin apelar a una cosmovisión. Una vez que se conoce el esbozo del esqueleto, entonces se puede conocer la ubicación objetiva (significado) de los hechos. Sin embargo, aparte de una estructura, las meras "cosas" no significan nada. Aparte de una estructura general, no hay forma de saber qué eventos en la historia son los más significativos y, por lo tanto, no hay forma de saber el verdadero significado de estos y otros eventos en su contexto general.

Parece que esta es una crítica válida, si uno está usando la historia solo para establecer la verdad de una cosmovisión. Es por esta razón que el método histórico por sí solo es inadecuado para establecer la verdad del cristianismo

(o cualquier otra visión del mundo) puramente sobre la base de la historia. Por ejemplo, no se puede argumentar justificadamente que la resucitación del cadáver de Jesús de Nazaret, incluso si pudiera establecerse por evidencia histórica, es una base suficiente sobre la cual construir toda la cosmovisión cristiana. Debe interpretarse como un milagro (evento sobrenatural) para lograr esta tarea. Pero no puede ser un evento sobrenatural a menos que haya un Ser sobrenatural (Dios), y asumir la existencia de tal Ser plantea la pregunta. O, para decirlo de otra manera, uno no podría saber que tal evento fue un acto especial de Dios sin ya sabiendo que había un Dios que podía actuar así. Si tal evento (como la resucitación de un cadáver) ocurriera en un mundo puramente naturalista, entonces no podría etiquetarse apropiadamente como algo más que una anomalía. En tal evento, sería adecuado buscar una explicación, porque si no hay un ser sobrenatural, entonces no puede ser un evento sobrenatural. Y si esta resucitación del cadáver de Jesús es un acontecimiento sobrenatural, entonces ya se debe haber planteado una causa sobrenatural. En resumen, además de postular ya una cosmovisión sobrenatural, ningún evento (por inusual que sea) podría ser un evento sobrenatural. Por lo tanto, la evidencia histórica por sí sola no puede usarse para establecer la verdad de una cosmovisión sin postular previamente esa cosmovisión en otros terrenos que no sean los puramente históricos. En el caso del cristianismo, la apologética histórica (o de resurrección) no funciona sin antes establecer la existencia de un Ser sobrenatural (Dios). La apologética histórica como tal es inadecuada; debe ser precedida por un proceso de razonamiento por el cual se establece la viabilidad de la creencia en Dios.

Respuesta a una objeción de improbabilidad

El evidencialista cristiano a veces replica que algunos eventos, como la resurrección de Jesús, son tan importantes que por sí mismos exigen que todo lo demás se interprete a la luz de ellos, pero este argumento falla por varias razones. Primero, no hay forma de que uno pueda determinar a partir de la historia solamente que la resucitación de un solo cadáver en un solo momento de la historia es el evento más importante, a la luz del cual deben entenderse todos los demás eventos.

En segundo lugar, incluso si se pudiera determinar que fue el evento más inusual en la historia de la humanidad, si no hay forma de demostrar que hay un Ser sobrenatural (Dios) que lo causó, no tiene valor como confirmación divina de ninguna verdad. pretensiones relacionadas con ella. Nuevamente, en

un mundo puramente naturalista, solo sería un evento naturalista, aunque muy extraño.

Tercero, lo impar en sí mismo no llama a Dios. Agregar ceros a una improbabilidad no exige como tal una causa sobrenatural; simplemente lo hace muy extraño. Tampoco el agregar más ceros a la improbabilidad exige una causa divina; simplemente lo hace muy, muy extraño. Y así. En ningún momento se puede hacer una inferencia legítima sobre la base de la historia solamente, de lo extraño a Dios.

Respuesta a una objeción de evidencia del diseño inteligente

Algunos teístas cristianos argumentan, a partir de la improbabilidad de una causa natural para la primera vida, la necesidad de un diseñador inteligente (Dios) de la vida. Si esto es válido, ¿no se podría concluir que Dios es la causa de una improbabilidad similar: la resucitación del cadáver de Jesús? Sir Fred Hoyle estimó que las posibilidades de que el primer organismo unicelular ocurra solo por fuerzas naturales es $1/10^{40,000}$. A partir de esto, él y otros concluyeron que debe haber tenido una causa inteligente. [124]

En respuesta, dos observaciones están en orden. Primero, la improbabilidad por sí sola no exige una causa divina de la primera vida. La improbabilidad es una condición necesaria de una causa inteligente de la primera vida, pero no es una condición suficiente. Las hojas secas son una condición necesaria para que se encienda, pero no suficiente. Se necesita una llama para encenderlos. Sin duda, si la generación espontánea de vida a partir de la no vida en la tierra fuera un evento regular, entonces no necesitaría una causa no natural (Dios). Sin embargo, la improbabilidad por sí sola no exige una causa inteligente de la primera vida. La causa podría haber sido un "golpe de suerte" o seres inteligentes del espacio exterior, o en un número ilimitado de universos paralelos puede que no haya sido tan improbable después de todo por leyes puramente naturales.

En segundo lugar, no es simplemente la improbabilidad lo que exige una causa inteligente; es la complejidad específica de la vida la que exige una causa inteligente. [125] El único tipo de causa conocida que produce regularmente una complejidad específica, como la que existe en el código genético (y en un lenguaje humano), es una causa inteligente. No es la improbabilidad de las causas naturales lo que exige una causa inteligente, sino la presencia de una complejidad específica. Pero la mera improbabilidad de una causa natural conocida para la resucitación del cadáver de Jesús es motivo insuficiente para postular una causa sobrenatural de la misma.

Por supuesto, uno podría argumentar que se necesita una causa inteligente para inyectar vida en un cadáver, tal como se hace para poner vida en la materia inanimada para producir la primera vida. Incluso si se concediera esto, no se sigue que esta causa inteligente esté más allá del universo (como afirman los cristianos); puede estar dentro del universo, como postularon Sir Fred Hoyle [126] o Francis Crick. [127] En cualquier caso, la resucitación del cadáver de Jesús de Nazaret (si sucedió) no sería prueba de una cosmovisión teísta cristiana. Se necesitaría mucho más que evidencia histórica para apoyar esta conclusión (ver parte 3).

La supuesta incognoscibilidad de los milagros

Incluso si se acepta la objetividad de la historia, muchos historiadores se oponen a cualquier historia que contenga milagros. Esto plantea otro problema metafísico para el cristianismo. Dado que el conocimiento del pasado se basa en el principio de uniformidad (que el presente es la clave del pasado), y dado que no hay milagros en el presente, se argumenta que no podemos postular milagros en el pasado. Los milagros son eliminados por la metodología histórica.

Algunos pensadores cristianos responden señalando que otros eventos inusuales y singulares ocurren en el presente, por lo que no hay razón para que tales anomalías no hayan ocurrido en el pasado. Sin embargo, esto no bastará por sí solo para probar que los milagros pueden ocurrir en el presente. Todo un hecho singular e insólito en la presente muestra por analogía con el pasado es que un evento singular e inusual puede ocurrir en el pasado. No prueba que los milagros pudieran haber ocurrido en el pasado. De lo inusual, uno puede argumentar solo lo inusual, no lo sobrenatural. La única manera de mostrar que un evento fue sobrenatural es mostrar que hay un Ser Sobrenatural (Dios) y que hay ciertas características de un evento histórico (como la resurrección de Jesús) que muestran que es sobrenatural. Y, como se indicó anteriormente, la historia por sí sola no puede demostrar la existencia de un reino sobrenatural. Por lo tanto, la apologética histórica por sí sola (sin dar razón para postular un Ser sobrenatural [Dios]) no puede usarse para demostrar la verdad de la cosmovisión cristiana. Se necesita más (ver parte 3).

El llamado a presentar evidencia en la naturaleza

La evidencia de ninguna manera se limita al pasado, a la historia. Los apologistas a menudo apelan a la evidencia disponible en el presente. Este llamamiento es doble. La primera es la apelación a lo que podemos llamar

evidencia interna de la experiencia religiosa. (Esto se discutió y se encontró deficiente en el capítulo 4). Las experiencias religiosas por sí solas son insuficientes para establecer una cosmovisión teísta, y mucho menos una cosmovisión teísta cristiana.

En segundo lugar, la apelación al origen o la naturaleza del universo tampoco funciona. En el mejor de los casos (ver parte 3), la temporalidad, contingencia u orden del universo como un todo muestra sólo que hay un Dios teísta más allá de él (ver capítulo 15); no demuestra así la verdad del cristianismo. Se necesita más para hacer esto (ver parte 3). Entonces, como prueba de la verdad de la cosmovisión cristiana, falla la apelación a la evidencia externa en el universo. Del mismo modo, la apelación a la evidencia interna como la ley moral (que implica un Dador de la ley moral) en el mejor de los casos solo apoya la creencia en un dador de la ley moral, no en el Dios Triuno del cristianismo, o la deidad de Cristo, o la autoridad del Escrituras cristianas.

Apelación a la evidencia futura: la verificación escatológica de John Hick (1904-1989)

Algunos pensadores han apelado al futuro como fuente de evidencia de la posible verdad del cristianismo. Esto se llama verificación escatológica. [128] John Hick argumentó que tiene sentido hablar sobre la verdad de las creencias religiosas de uno, ya que pueden verificarse en el futuro después de que muramos. Por ejemplo, si sobrevivimos a la muerte y nos encontramos con Dios (lo que sea que eso implique), entonces es una proposición verificable afirmar que esto es cierto.

La exigencia mínima del empirismo lingüístico es que especifiquemos algunas condiciones bajo las cuales podríamos saber si nuestras afirmaciones religiosas pueden ser verdaderas. Es decir, las afirmaciones religiosas no necesitan ser verificadas para que sean significativas, pero deben al menos estar en algún lugar, de alguna manera, en algún momento verificable para ser significativo o verdadero. Hick responde a este desafío sugiriendo que es significativo creer en Dios ya que la existencia de Dios se puede verificar después de la muerte, si uno tiene la experiencia de encontrarse con Dios en una vida futura.

Hick comienza su argumento negando una relación simétrica necesaria entre verificación y falsificación. Por ejemplo, la inmortalidad de una persona se puede verificar si un día ella observa su propio funeral. Pero ella no puede falsificar su no inmortalidad sin sobrevivir a la muerte. Por lo tanto, puede ser

que la creencia en Dios no sea falsificable por nada en este mundo o más allá de él. Pero la existencia de Dios es verificable en principio si podemos establecer las condiciones en la próxima vida bajo las cuales uno reconocería que ha encontrado a Dios. Y, por supuesto, la creencia en Dios se verificaría en la práctica real si uno realmente tuviera esta experiencia de encontrarse con Dios algún día. Hick admite que "la supuesta experiencia futura de este estado no puede, por supuesto, ser apelada como evidencia para el teísmo como una interpretación presente de nuestra experiencia, pero sí es suficiente para hacer que la elección entre el teísmo y el ateísmo sea real y no una meramente vacía o vacía". elección verbal". [129]

Según Hick, hay "dos posibles desarrollos de nuestra experiencia de tal manera que si ocurrieran en conjunto (ya sea en esta vida o en otra vida venidera), nos asegurarían más allá de toda duda racional de la realidad de Dios, como concebido en la fe cristiana." Estos son, "primero, una experiencia del cumplimiento del propósito de Dios para nosotros, y esto ha sido revelado en la revelación cristiana; en conjunción, en segundo lugar, con una experiencia de comunión con Dios tal como se ha revelado en la persona de Cristo". Hick evita las críticas anticipadas sobre cómo uno conocería a Dios cuando lo encontrara apelando a la encarnación de Cristo, afirmando con Barth que "Jesucristo es la cognoscibilidad de Dios". Además, para Hick, el propósito de la vida del cristiano es la autorrealización final y la felicidad en la vida eterna. Esto también se reconocería fácilmente cuando se experimentara, dice Hick. Y el escéptico no puede presentar ningún cargo de falsificación sobre la base de que han pasado miles de años y tal estado bendito aún no ha llegado, porque "no es posible ninguna falsificación final de la afirmación de que este cumplimiento ocurrirá, a menos, por supuesto, que la predicción contiene una cláusula de tiempo específica que, en la enseñanza cristiana, no lo hace." [130]

Hick concluye con el recordatorio de que su propósito no es buscar establecer el hecho o la verdad de una religión determinada, "sino establecer que existen cosas tales como hechos religiosos". En particular, desea mostrar "que la existencia o inexistencia del Dios del Nuevo Testamento es un hecho, y reclama como tal una eventual verificación experiencial". En resumen, si bien el método escatológico no puede ahora establecer el teísmo cristiano, sin embargo un día podrá verificarse en el eschaton (el Fin). Mientras tanto, al menos es posible creer en la verdad del cristianismo. [131]

En respuesta, notamos dos cosas. Primero, es difícil ver cómo todo el sistema cristiano ortodoxo podría verificarse de esta manera. ¿Cómo, por

ejemplo, podría uno verificar el nacimiento virginal, la deidad de Cristo y su muerte expiatoria y resurrección física mediante una experiencia futura de inmortalidad y algún tipo de experiencia de "encontrar a Dios"? No hay suficiente especificidad en una futura experiencia religiosa para soportar la estructura de las doctrinas esenciales de la fe cristiana ortodoxa. [132]

En segundo lugar, incluso si fuera posible verificar todas las verdades esenciales de la fe cristiana mediante una experiencia futura de inmortalidad y "ver a Dios", no podría usarse como prueba de una cosmovisión cristiana en el presente. A lo sumo, la verificación escatológica haría significativas las afirmaciones de la verdad presente sobre el cristianismo (u otra religión); no los haría verdaderos. La verdad es lo que corresponde a la realidad, y como tal exige conocer una realidad a la que corresponden las pretensiones de verdad para saber que son verdaderas. Si esta realidad está en el futuro, entonces uno no puede saber que son verdaderos hasta que llegue esa realidad. Mientras tanto, creer en ellos es significativo, pero aún no es cierto desde nuestro punto de vista.

Algunos principios característicos del evidencialismo

El análisis anterior indica algunas marcadas diferencias entre los intentos probatorios de establecer la verdad de una cosmovisión. Algunos apelan a eventos pasados o históricos (como Dodd, Montgomery y Habermas); algunos apelan a la experiencia religiosa actual (siguiendo a Schleiermacher; véase el capítulo 4, "Schleiermacher's (1768–1834) Experience of Absolute Dependence"); otros apelan a la evidencia de Dios en el mundo externo de la naturaleza (como Tomás de Aquino, William Paley o el obispo Butler). Y aún otros (p. ej., Hick) recurren a la evidencia de experimentar a Dios en el futuro para verificar las afirmaciones religiosas. Dado que este capítulo se centra en la apelación a los acontecimientos del pasado, es decir, la verificación histórica, nuestra evaluación se limitará a ello.

Algunas características positivas de la verificación histórica

Entre las valiosas contribuciones de la apologética histórica se encuentran las siguientes. Primero, contrariamente a los subjetivistas posmodernos, la historia objetiva es cognoscible. De hecho, es contraproducente negarlo, ya que la afirmación de que toda la historia es subjetiva se ofrece en sí misma como una declaración objetiva sobre el pasado. Uno no puede saber "no-eso" sin saber "eso".

En segundo lugar, mientras que sólo una Mente absoluta puede tener un conocimiento absoluto, no obstante podemos tener un conocimiento objetivo y adecuado (aunque revisable) sobre el pasado. La historia es como una ciencia forense, que tiene un conocimiento indirecto del pasado basado en analogías en el presente.

Tercero, la selectividad y la evidencia parcial no niegan el conocimiento objetivo sobre el pasado más de lo que niegan la objetividad de las ciencias de la arqueología y la paleontología.

Evaluación negativa de la apologética histórica

Primero, dado que la historia es una interpretación humana de eventos pasados, y dado que todos los hechos deben interpretarse para formar una historia, y dado que todos los hechos deben entenderse a la luz de un modelo general (cosmovisión), se sigue que ningún hecho en y por sí mismo (aparte de su modelo general de cosmovisión) puede usarse para determinar una cosmovisión, sin importar cuán raro o importante pueda ser el hecho. Todos los hechos son interpra-hechos, y es un círculo vicioso afirmar que el hecho (no importa lo raro que sea) determina la cosmovisión cuando es la cosmovisión la que determina el significado del hecho.

Los hechos y eventos tienen un significado último solo dentro y en virtud del contexto de la cosmovisión en la que se conciben. Por lo tanto, es un círculo vicioso argumentar que un hecho dado (digamos, la resucitación del cuerpo de Jesús) es evidencia de cierta pretensión de verdad (digamos, la pretensión de Jesús de ser Dios), a menos que pueda establecerse que el evento viene en el contexto de un universo teísta. [133]

No tiene sentido pretender ser el Hijo de Dios y evidenciarlo por un acto de Dios (milagro) a menos que haya un Dios que pueda tener un Hijo y que pueda actuar de una manera especial en el mundo natural. Pero en este caso, el mero hecho de la resurrección no puede usarse para establecer la verdad de que hay un Dios, porque la resurrección ni siquiera puede ser un milagro a menos que ya haya un Dios. Muchos apologistas cristianos demasiado entusiastas y apresurados se precipitan en sus apologéticas históricas y probatorias sin haber hecho primero correctamente su tarea teísta.

En segundo lugar, hay más de una forma de interpretar los hechos, incluso hechos como la resucitación del cadáver de Jesús (si ocurrió). De hecho, existen tres cosmovisiones principales mediante las cuales se puede interpretar un evento de reanimación. Puede entenderse dentro de la cosmovisión naturalista como una anomalía. Dentro de una cosmovisión

panteísta, es simplemente una manifestación de un Dios que es inmanente en el mundo (pero no trascendente sobre él). O, en un mundo teísta, Dios está más allá del mundo y puede intervenir en él de forma sobrenatural. Pero no puede haber una intervención sobrenatural (milagro) dentro del mundo, ya sea en una cosmovisión naturalista o panteísta, ya que no hay un reino sobrenatural más allá del mundo en el que intervenir.

Un evento “r” (resucitación) en un mundo dado toma el marco interpretativo de la cosmovisión por la cual es interpretado. Los hechos no tienen significado fuera de su marco interpretativo ya que no hay hechos desnudos, solo interpra-hechos. Entonces, un evento "r" en un mundo naturalista es un evento N "r". En un mundo panteísta, es un evento P “r”. Solo en un mundo teísta es un evento T “r”. Las cosmovisiones son como un juego de lentes de colores. El mundo se verá de manera diferente a través de lentes de diferentes colores.

Tercero, el método histórico descarta un milagro en el pasado a menos que uno tenga una forma independiente de establecer que Dios existe aparte de los eventos históricos como tales, ya que el método histórico se basa en el principio de uniformidad (el presente es la clave). al pasado), y no hay milagros en el presente en los que basar la analogía. Además, argumentar que hay milagros en el presente da por sentado que hay un Dios que puede actuar en el mundo para probar que hay un Dios por un acto milagroso en el pasado. La única forma de evitar esta conclusión es mostrar mediante un argumento independiente que el mundo entero es creado por un Dios más allá del mundo (ver parte 3), quien hizo el mundo y puede intervenir en el mundo. La historia por sí sola no puede hacer esto, ya que la historia obtiene su significado de la cosmovisión a través de la cual se interpreta.

En cuarto lugar, no hay forma de que los hechos puros en sí mismos señalen algunos hechos como si tuvieran un significado especial, crucial o último. "Singularizar", "seleccionar", "comparar" y similares son procesos de la mente basados en principios o perspectivas que uno aporta a los hechos y no en características inherentes a los datos en bruto. Los eventos simplemente ocurren en una serie; solo la perspectiva o la visión de uno de esos eventos puede determinar cuál debe ser honrado sobre otro con un significado especial. Ni siquiera los eventos inusuales o extraños tienen, como tales, inherentemente más significado que los habituales o comunes. Si fuera así, las anomalías serían más importantes que las leyes científicas, y se atribuiría más importancia humana a los monstruos que a las personas normales. En el contexto de un universo aleatorio, incluso las series de eventos impares no

tienen más importancia que los dados descargados que arrojan los mismos números en varias tiradas sucesivas.

Por supuesto, en el contexto de un universo diseñado o teísta (conocido por otras fuentes), una serie de eventos inusuales, como la correspondencia punto por punto de la vida de Cristo con un número significativo de predicciones hechas cientos de años en adelante, sería un asunto completamente diferente, porque si hay un Dios que puede hacer una serie de predicciones de eventos inusuales que suceden como se predijo, seguramente no es irrazonable considerarlos milagrosos. Pero para volver al punto, si hay un Dios es precisamente el punto en cuestión. Y no es válido apelar a la "evidencia teísta", es decir, a eventos supuestamente milagrosos, como prueba de que este es un mundo teísta. Eso plantea toda la pregunta. Si este es un universo teísta, por supuesto que a ciertas series extrañas de eventos se les puede dar un significado especial. Sin embargo, el significado no reside en los eventos como tales, sino que se les atribuye en virtud del importante contexto general en el que ocurren, a saber, el contexto teísta. Pero si este es un mundo natural aleatorio en lugar de un mundo teísta, ni la vida de Cristo ni ninguna otra serie inusual de eventos tiene un significado religioso más especial que una extraña serie de combinaciones en una mesa de juego de Las Vegas.

El verdadero problema para el apologista cristiano es encontrar alguna forma aparte de los meros hechos mismos para establecer la justificación de interpretar los hechos de una manera teísta. Ninguna apelación a los meros eventos o hechos mismos ayudará a determinar cuál de las interpretaciones alternativas debe basarse en los hechos. puntos de vista y las cosmovisiones provienen de fuera y no de dentro de los hechos. Por lo tanto, los hechos o eventos como tales no pueden establecer el teísmo. La selección, relación y peso relativo dado a los hechos no son inherentes a los hechos mismos.

Resumen y conclusión

El evidencialismo histórico puede producir un conocimiento objetivo sobre el pasado. Sin embargo, ningún evento en la historia puede usarse para interpretar toda la historia, incluida ella misma, sin evitar un círculo vicioso. Además, no se puede saber que un evento en la historia, incluido un evento de resucitación, es un milagro por el evento histórico en sí, sin importar cuán inusual sea. Lo extraño nunca prueba a Dios. Todos los hechos en la historia son interpretados por la cosmovisión general en la que se entienden. Por lo tanto, ningún hecho “habla por sí mismo”. Todos los hechos son interpra-hechos. Ningún hecho puede determinar el marco de la cosmovisión que a su

vez le da sentido al hecho. Este es un círculo vicioso. Por lo tanto, una cosmovisión por la cual uno interpreta el hecho de la historia no puede surgir de la historia misma. En resumen, la historia por sí sola no puede usarse para interpretar el significado de la historia o los hechos históricos, y la apologética histórica no puede usarse para establecer la cosmovisión cristiana.

Seleccionar lecturas para el capítulo 5

Exposición del evidencialismo

Bloch, Marc. *El oficio del historiador* . Traducido por Peter Putnam. Nueva York: Random House, 1953.

Collingwood, R. G. *La idea de la historia.* Editado por T. M. Know. Oxford: Clarendon, 1946.

Crick, Francisco. *La vida misma: su origen y naturaleza* . Nueva York: Simon & Schuster, 1981.

Dodd, C. H. *Historia y el Evangelio* . Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1938.

Geisler, Norman y Ron Rhodes. *Convicción sin Compromiso* . Eugene, Oregón: Harvest House, 2008.

Hoja Verde, Simón. *El testimonio de los evangelistas* . Boston: Little, Brown, 1846.

Habermas, Gary. *El Jesús Histórico* . Joplin, MO: Prensa universitaria, 1996.

Hoyle, Fred y N. C. Wickramasinghe. *Evolución desde el espacio: una teoría del creacionismo cósmico* . Nueva York: Simon & Schuster, 1981.

Mandelbaum, Mauricio. *El problema del conocimiento histórico* . Nueva York: Harper & Row, 1967.

Meyer, Stephen C. *Firma en la célula: ADN y la evidencia del diseño inteligente.* Nueva York: HarperOne, 2009.

Montgomery, John W. *Historia y cristianismo* . Downers Grove, IL: InterVarsity, 1971.

———. *La ley por encima de la ley: por qué la ley necesita fundamentos bíblicos.* Mineápolis: Betania, 1975.

Evaluación del evidencialismo

Clark, Gordon H. *Historiografía: secular y religiosa* . 2ª ed. Jefferson, MD: Trinity Foundation, 1994. Especialmente el cap. 6.

Geisler, Norman L. *Teología sistemática* . Minneapolis: Bethany, 2011. Especialmente vol. 1, cap. 11

Hola, John. *La Existencia de Dios* . Nueva York: Macmillan 1964. Especialmente pt. 3.

Popper, Carlos. *La miseria del historicismo* . Nueva York: Harper & Row, 1964.

Van Til, Cornelio. *los Defensa de la Fe* . Philadelphia: P&R, 1954. Especialmente caps. 8 y 10.

CAPÍTULO 6. PRAGMATISMO

los ragmáticos sostienen que uno no *piensa* ni *siente* la verdad, pero puede descubrirla al intentar *vivirla* . La verdad no es lo que es *consistente* o lo que es empíricamente *adecuado*, sino lo que es *factible experimentalmente* . ¿Ni siquiera Jesús dijo que "por sus frutos los conoceréis"? Aunque los apologistas cristianos de la variedad pragmática no abundan, una prueba pragmática de la verdad no es inexistente. De hecho, los sistemas filosóficos sofisticados se han construido sobre una teoría pragmática del significado y/o la verdad.

Un examen del enfoque pragmático del significado y la verdad

Kant usó la palabra *pragmática* para referirse a una "creencia contingente, que sin embargo forma la base para el empleo real de medios para ciertas acciones". [134] Pero la idea de desarrollar el uso de la *pragmática de Kant* en una teoría del significado o prueba de la verdad no era de origen alemán sino estadounidense.

Charles Sanders Peirce (1839-1914): teoría pragmática del significado

Hablando con propiedad, Charles Sanders Peirce no ofreció el pragmatismo como una prueba de la verdad sino como una teoría del significado. No le preocupaba la verificación de la teoría como tal, sino la clarificación del pensamiento.

Los cuatro métodos de la creencia . Después de descartar el enfoque de la ciencia de Francis Bacon como arrogante y el punto de partida en duda de Descartes como difícil, si no imposible, de alcanzar, Peirce sugiere que las creencias pueden fijarse de una manera mucho mejor. En primer lugar, nuestro problema se simplificaría enormemente si, en lugar de hablar de "verdad", uno pudiera/obtuviera una creencia inexpugnable por la duda, es decir, un estado de confianza. El proceso de lograr esto lo llama "La Fijación de la Creencia". Peirce declara que solo hay cuatro métodos para estabilizar la creencia:

(1) El método de la *tenacidad* es evidente cuando "un hombre puede ir por la vida, manteniendo sistemáticamente fuera de la vista todo lo que pueda causar un cambio en sus opiniones". A pesar de la satisfacción y la tranquilidad que este método puede brindarle al individuo, "será incapaz de mantenerse firme en la práctica. El impulso social está en contra. El hombre que lo adopte encontrará que otros hombres piensan de manera diferente a él". [135] Funcionaría solo para un ermitaño y es ineficaz para una comunidad.

(2) El método de *autoridad* es respaldar la creencia de uno por convención social, creando un sacerdocio o aristocracia para pontificar. Pese a que Peirce otorgaba a este método "superioridad mental y moral inconmensurable al método de la tenacidad", lo consideraba inviable, pues "ninguna institución puede encargarse de regular las opiniones sobre todos los temas". [136] Deben permitirse algunas libertades menores, y éstas siempre serán caldo de cultivo para grandes disidencias.

(3) El método a priori de fijar creencias es uno que sea "agradable a la razón". Este método "es mucho más intelectual y respetable desde el punto de vista de la razón que cualquiera de los otros que hemos visto", escribió Peirce. Sin embargo, "su fracaso ha sido el más manifiesto. Hace de la indagación algo similar al desarrollo del gusto". Las vistas inquebrantables de hoy estarán fuera de moda mañana. [137]

(4) Sólo el método de la *ciencia* es suficiente para fijar creencias. La premisa fundamental detrás de este método es que "hay cosas reales, cuyas . . . las realidades afectan a nuestros sentidos según leyes regulares. . . sin embargo, al aprovechar las leyes de la percepción, podemos determinar cómo son realmente las cosas". Además, "cualquier hombre, si tiene suficiente experiencia y suficiente razón al respecto, será llevado a la única conclusión verdadera". [138]

La evidencia que ofrece Peirce para esto es cuádruple. Primero, incluso si la investigación no puede probar esta tesis, "no hay dudas del método. . . surgen necesariamente de su práctica, como ocurre con todas las demás". En segundo lugar, "nadie . . . puede realmente dudar de que haya realidades, porque, si lo hiciera, la duda no sería una fuente de insatisfacción", porque la duda siempre resulta de la repugnancia de dos proposiciones que presuponen la realidad de "alguna cosa a la que una proposición debería ajustarse. " Tercero, "todo el mundo usa el método científico sobre muchas cosas, y solo deja de usarlo cuando no sabe cómo aplicarlo". En cuarto lugar, "la experiencia del método no nos ha llevado a dudarlo, sino que, por el contrario, la investigación científica ha tenido los más maravillosos triunfos en el camino de establecer opinión". Por lo tanto, "este es el único de los cuatro métodos que presenta

alguna distinción entre el camino correcto y el incorrecto. Si adopto el método de la tenacidad y me alejo de todas las influencias, todo lo que crea necesario para hacer esto, será necesario de acuerdo con ese método". Asimismo, "con el método de autoridad . . . la única prueba *de ese método* es lo que piensa el Estado; por lo que no puede seguir el método incorrectamente. Así con el método *a priori .* La esencia misma de esto es pensar como uno está inclinado a pensar". Y sobre esta base, por supuesto, uno nunca puede estar equivocado. "Pero con el método científico el caso es diferente", concluye Peirce. "La prueba de si realmente estoy siguiendo el método no es una apelación inmediata a mis sentimientos y propósitos, sino que, por el contrario, implica la aplicación del método". De esta manera, la persona que confiesa que existe tal cosa como la verdad frente a la falsedad simplemente dice esto: "Si se actúa en consecuencia [el método científico] nos llevará al punto al que apuntamos y no nos desviaremos". [139]

La aclaración pragmática de las ideas . A partir de los principios establecidos en el método científico o pragmático anterior, Peirce cree haber alcanzado "una claridad de pensamiento de un grado mucho más alto que la 'distinción' de los lógicos", pues "la esencia de la creencia es el establecimiento de un hábito". , y las diferentes creencias se distinguen por los diferentes modos de acción a los que dan lugar". Si las creencias no difieren de esta manera práctica, entonces "ninguna mera diferencia en la forma de conciencia de ellas puede convertirlas en creencias diferentes, más de lo que tocar una melodía en tonos diferentes es tocar melodías diferentes". En resumen, la regla final para lograr la "claridad de comprensión es la siguiente: Considere qué efectos, que podrían tener implicaciones prácticas, concebimos que tiene el objeto de nuestra concepción. Entonces, nuestra concepción de estos efectos es la totalidad de nuestra concepción del objeto". O, en otras palabras, el significado de cualquier cosa se encuentra en sus resultados prácticos. El diferencial final es pragmático. Una mera diferencia en el modo de concepción no es una diferencia clara y distinta. Pero una diferencia práctica en los resultados experimentados es una diferencia claramente distinta. [140]

Los componentes de una creencia, entonces, son tres: primero, es algo de lo que somos conscientes. Segundo, satisface la irritación causada por la duda. Y finalmente, implica el establecimiento en nuestra naturaleza de una regla de acción o un *hábito* . Así, Peirce escribió en otra parte: "La creencia no es un modo momentáneo de conciencia, es un hábito de la mente que perdura esencialmente durante algún tiempo y, en su mayor parte (al menos), inconsciente". [141] De modo que la esencia de la creencia es el establecimiento

de un hábito, y las diferentes creencias se distinguen por los diferentes modos de acción a los que dan lugar.

El Concepto de Dios Aclarado. Peirce sostenía que cualquier ser humano normal llegaría naturalmente a actuar como si hubiera un Dios. Esta sería simplemente la pragmática aclaración de una creencia implícita que la persona poseía. Sería una acción abierta que aclararía demostrativamente esa creencia encubierta. [142] En otro lugar, Peirce dijo: "Entonces, siendo la pregunta si creo en la realidad de Dios, respondo que sí. Además, opino que casi todo el mundo cree más o menos esto, incluidos muchos de los científicos de mi generación que están acostumbrados a pensar que esa creencia es totalmente infundada". Y "si se le pregunta a un pragmaticista qué quiere decir con la palabra 'Dios', sólo puede decir que así como una relación prolongada con un hombre de gran carácter puede influir profundamente en toda la forma de conducta de uno, de modo que una mirada a su retrato puede hacer una diferencia . . . entonces ese análogo de una mente, porque es imposible decir que *cualquier* atributo humano es *literalmente* aplicable, es lo que él quiere decir con 'Dios'". Sin embargo, nuestro conocimiento de Dios es más que puramente negativo, "porque los descubrimientos de la ciencia, el permitirnos *predecir* cuál será el curso de la naturaleza es una prueba concluyente de que, aunque no podemos pensar ningún pensamiento de Dios, podemos captar un fragmento de Su Pensamiento, por así decirlo [en la naturaleza]". [143]

En cuanto a si realmente existe un ser como Dios, "la única guía para la respuesta a esta pregunta radica en el poder de la pasión del amor que domina más o menos a todo científico agnóstico y a todo aquel que considera seria y profundamente el universo". Peirce agrega: "Pero todo lo que pueda haber de argumento en todo esto es como nada, la mera nada en comparación con su fuerza como apelación al propio instinto, que es para el argumento lo que la sustancia es para la sombra, lo que es la base para la construcción". fundación de una catedral." La idea de Dios procede, pues, de la experiencia directa. "En cuanto a Dios, abre tus ojos y tu corazón, que es también un órgano perceptivo, y lo verás". Por supuesto, los delirios son posibles. "Puedo pensar que algo es negro y, al examinarlo de cerca, puede resultar verde botella. Pero no puedo pensar que una cosa sea negra si no existe tal cosa para ser vista como negra". Del mismo modo, uno no puede estar totalmente engañado en cuanto a la realidad de Dios, por muy equivocado que uno pueda estar acerca de la naturaleza precisa de Dios. [144]

William James (1842–1910): la prueba pragmática de la verdad

La primera aventura importante de William James en la escritura religiosa fue una de psicología descriptiva. Su descripción es clásica y prepara el escenario para su pragmatismo.

Una descripción de la experiencia religiosa. Al examinar la religión en el nivel experiencial, James concluyó que hay dos tipos de personas: los "nacidos una vez" y los "nacidos dos veces". El primero es optimista en perspectiva, el segundo pesimista. Uno maximiza el bien y el otro el mal. El primer tipo es de mente sana, y el segundo es de alma enferma. Los nacidos una vez nacen con un sentido de armonía, pero los nacidos dos veces tienen discordia interna naturalmente. Para los primeros, la felicidad es la evidencia de Dios; para este último, la infelicidad manifiesta la necesidad del hombre de lo Divino. En el caso de los humanos nacidos una vez, hay una continuidad con Dios. En el peor de los casos, una persona solo está inadaptada y es naturalmente curable. Pero en el caso de los dos veces nacidos, hay una discontinuidad con Dios basada en un sentido del mal esencial de la humanidad, que pide ayuda sobrenatural. Según James, los latinos tienden a ser del tipo nacido una vez, y los pueblos germánicos tienden a ser del tipo nacido dos veces. En términos de conceptualización, el primer grupo tiende a ser panteísta y el segundo teísta. Emerson y Whitman ilustran lo primero, mientras que Luther y Bunyan son ejemplos de lo segundo. [145]

Santiago describió las características de dos tipos de conversión: gradual y repentina. Ambos se caracterizan por (1) un cambio en el centro habitual de la energía personal (es decir, la autoentrega) y (2) el socavamiento y reemplazo de un sistema de vida por otro. Este cambio generalmente ocurre en la adolescencia, pero lleva alrededor de una quinta parte del tiempo de conversión. Los síntomas de esta experiencia son una sensación de incompletitud seguida de ansiedad por el más allá que conduce a una sensación de feliz alivio en la conversión. Las conversiones repentinas se caracterizan por (1) un período de incubación subconsciente a partir de la sublimación, seguido de (2) un ascenso desde el subconsciente llamado automatización. (3) Cuanto más grande sea el depósito subconsciente de sublimación, más probable es que se produzca una conversión repentina en lugar de una conversión gradual. (4) Pero no hay diferencias psicológicamente discernibles entre una conversión natural y una supuesta “sobrenatural” como la describe Jonathan Edwards en su famoso *Tratado sobre los afectos religiosos* . Santiago no niega la obra de Dios en la conversión, pero deja la puerta abierta a través del subconsciente como la ruta de la actividad divina. [146]

El núcleo común de toda experiencia religiosa, según James, implica tanto lo subjetivo como lo objetivo. El lado subjetivo o emocional implica (1) un sentimiento de que el mundo visible extrae su significado principal del universo espiritual más amplio, (2) un sentido de que la unión o relación armoniosa con el universo superior es nuestro verdadero fin, y (3) un sentimiento que la oración o comunión interior con el espíritu de este universo superior produce efectos dentro del mundo fenoménico. Los efectos de estas tres creencias proporcionan (4) un nuevo entusiasmo por la vida que se manifiesta en el encanto lírico o un llamamiento a la seriedad y el heroísmo, y (5) una seguridad de seguridad y un temperamento de paz en uno mismo y de amor hacia los demás.

En el lado objetivo o intelectual de la experiencia religiosa hay dos factores: (1) la sensación de que algo anda mal con nuestra forma natural de ser, y (2) la creencia de que nos salvamos de este mal al establecer una conexión adecuada con seres superiores. potestades. Este es el contenido cognitivo mínimo en toda experiencia religiosa. [147]

James sostuvo que había dos lados de la experiencia religiosa: el "aquí" y el "allí". El lado "aquí" puede identificarse con la continuación subconsciente de nuestro yo consciente. Es decir, lo que uno entiende por "Dios" es, en el lado psicológicamente descriptible, que se dice que se encuentra en el área de la subconsciencia individual. Lo que pueda ser el lado "allí" o "superior" no está sujeto a investigación científica directa. Es una cuestión de “creencia excesiva”. Sin embargo, James cree que se puede plantear una hipótesis sobre este "más" o "Dios" que se puede probar en la práctica. [148]

La Voluntad de Creer. Incluso antes de que James elaborara su clásico análisis de la experiencia religiosa (1902), ya había escrito sobre cómo justificar una creencia religiosa en su famoso ensayo “La voluntad de creer” (1896). Sostuvo que la voluntad de creer de uno puede basarse en bases muy personales y prácticas. Una hipótesis, escribió James, es “cualquier cosa que se pueda proponer a nuestra creencia”. Como tal, puede estar vivo o muerto. “Una hipótesis viva es aquella que apela como posibilidad real a aquel a quien se le propone”, y “el máximo de vivacidad en una hipótesis significa voluntad de actuar irrevocablemente”. Además, James escribe: "Llamemos *opción a la decisión entre dos hipótesis* ". Las opciones pueden ser “primero, *vivo* o *muerto* ; en segundo lugar, *forzado* o *evitable* ; en tercer lugar, *trascendental* o *trivial* . Y para nuestros propósitos, podemos llamar a una opción una opción *genuina* cuando es del tipo forzado, vivo y trascendental”. Una opción en vivo es aquella en la que cada alternativa “hace algún llamamiento, por pequeño que sea, a su creencia”. Una opción forzada es aquella “basada en una completa

disyunción, sin posibilidad de no elegir". Finalmente, una opción trascendental es una oportunidad única frente a una trivial, en la que "lo que está en juego es insignificante, o cuando la decisión es reversible". La ciencia abunda en opciones triviales. No hace falta decir que, para James, la religión es una opción genuina, es decir, una que es forzada, viva y trascendental. [149]

James creía que "nuestra naturaleza pasional y volitiva está en la raíz de todas nuestras convicciones". El libre albedrío no es una "quinta rueda para el entrenador". Incluso como científicos "queremos tener la verdad; queremos creer que nuestros experimentos, estudios y discusiones deben colocarnos en una posición cada vez mejor frente a ella". Y "por regla general, no creemos en todos los hechos y teorías para los que no tenemos ningún uso". De ahí que James concluya que " *nuestra naturaleza pasional no sólo puede, sino que debe, legalmente, decidir una opción entre proposiciones, siempre que se trate de una opción genuina que no pueda decidirse sobre bases intelectuales* ". "Decir, en tales circunstancias, 'No decidas, pero deja la pregunta abierta', es en sí misma una decisión pasional, como decidir sí o no, y conlleva el mismo riesgo de perder la verdad". James creía que no había forma de resolver la cuestión religiosa sobre bases puramente intelectuales. "La evidencia objetiva y la certeza son, sin duda, muy buenos ideales con los que jugar", continúa, "pero ¿dónde se encuentran en este planeta iluminado por la luna y visitado por los sueños?" De hecho, "nunca se ha acordado ninguna prueba concreta de lo que es realmente cierto". Porque "¡qué variedad de opiniones contradictorias se ha reclamado evidencia objetiva y certeza absoluta!" [150]

Por supuesto, "siempre que la opción entre perder la verdad y obtenerla no sea trascendental, podemos desperdiciar la posibilidad de *obtener la verdad* y, en cualquier caso, salvarnos de cualquier posibilidad de *creer en la falsedad* , no decidiéndonos en absoluto hasta que no haya objetividad. ha llegado la evidencia. En asuntos científicos, casi siempre se requiere tal escepticismo en ausencia de evidencia. Sin embargo, las cuestiones religiosas y " *morales* se presentan inmediatamente como cuestiones cuya solución no puede esperar una prueba sensible". Por supuesto, "la cuestión de tener creencias morales o no tenerlas se decide por nuestra voluntad", porque "si tu corazón no *quiere* un mundo de realidad moral, tu cabeza seguramente nunca te hará creer en uno". El escepticismo moral no puede ser más refutado o probado por la lógica que el escepticismo intelectual. Y el escéptico religioso dice: " *Es mejor arriesgarse a perder la verdad que a la posibilidad de error* ". Ante una opción religiosa, el escéptico religioso cree siempre que "es más sabio y mejor el

miedo a que sea un error que ceder a nuestra esperanza de que sea verdad". [151]

James, sin embargo, respondió al escéptico diciendo: "No deseo, al poner su extintor sobre mi naturaleza. . . perder mi única oportunidad en la vida de ponerme del lado ganador". La religión es una opción genuina que dice "las mejores cosas son las cosas más eternas" y "estamos mejor incluso ahora si creemos que su primera afirmación es cierta". Esto significa que la religión es tanto una opción viva (para todos los que están tentados a creer en ella) como una opción trascendental en vista de la oportunidad única de mejora que ofrece. Asimismo, la religión es una opción forzada porque "no podemos escapar del asunto permaneciendo escépticos y esperando más luz, porque si bien así evitamos el error *si la religión es falsa* , perdemos el bien, *si es verdadera* , con la misma certeza ". como si elegimos positivamente no creer." Por lo tanto, "tenemos derecho a creer por nuestra cuenta y riesgo cualquier hipótesis que sea lo suficientemente viva como para tentar nuestra voluntad". Y "cualquier regla de pensamiento que me impidiera absolutamente reconocer ciertos tipos de verdad si esos tipos de verdad estuvieran realmente allí, sería una regla irracional", porque "hay, entonces, casos en los que un hecho no puede ocurrir en absoluto a menos que un existe una fe preliminar en su venida. Y cuando la fe en un hecho puede ayudar a crear el hecho, sería una lógica insensata decir que la fe que se adelanta a la evidencia científica es el 'tipo más bajo de inmoralidad' en el que puede caer el ser pensante". Pero "puesto que la creencia se mide por la acción, quien nos prohíbe creer que la religión es verdadera, necesariamente nos prohíbe también actuar como deberíamos si creyéramos que es verdadera. Toda la defensa de la fe religiosa depende de la acción". [152] Así, Santiago creía que la fe en Dios hacía a una persona diferente de otra que creía sólo en una hipótesis naturalista. Y algunos años más tarde, en su obra clásica sobre la experiencia religiosa, James ofreció la evidencia de su creencia de que la religión marca la diferencia.

El valor y el fruto de la religión en la vida . La religión no debe ser juzgada por su fuente o raíz sino por su resultado o fruto. Tanto las características internas como las externas de "santidad" son superiores. Internamente, la persona religiosa gana (1) un sentimiento satisfactorio de estar en una vida que es más amplia (Ideal) que una vida gobernada por los intereses egoístas de este mundo, (2) un sentido de continuidad amistosa entre uno mismo y este Poder ideal, (3) una inmensa sensación de libertad y euforia a medida que nuestro yo confinado se derrite, y (4) un cambio de nuestro centro emocional hacia el amor y la armonía con el otro. Externamente, la religión se

manifiesta en (1) el ascetismo, en el que la entrega se convierte en sacrificio, (2) la fortaleza del alma mediante la ampliación a nuevos alcances de paciencia y fortaleza, (3) la pureza o una sensibilización espiritual que resulta de un cambio de nuestro centro emocional, y (4) la caridad, en la que el mismo cambio trae mayor ternura a nuestros semejantes. [153] En resumen, Santiago escribió: “De manera general, entonces, y 'en general'. . . nuestra prueba de la religión por el sentido común práctico y el método empírico, la dejan en posesión de su lugar destacado en la historia.” “Económicamente, el grupo santo de cualidades es indispensable para el bienestar del mundo. Los grandes santos son éxitos inmediatos; los más pequeños son al menos heraldos y heraldos, y pueden ser levaduras también, de un mejor orden mundano. Seamos santos, entonces, si podemos.” [154]

La prueba pragmática de la verdad. El pragmatismo de James está implícito en *Las variedades de la experiencia religiosa* (1902) cuando dice que las “creencias excesivas” no pueden probarse científicamente, pero que los fundamentos pragmáticos y experimentales de la creencia religiosa son tan plausibles que “la lógica científica no encontrará ningún pretexto plausible para vetar tu impulso de darle la bienvenida como verdad.” Esta "visión completamente pragmática de la religión", dice James, "generalmente ha sido tomada como algo natural por los hombres comunes", pero "creo que la forma pragmática de tomar la religión es la forma más profunda". [155]

Varios años después, James explicó muy claramente su método pragmático en su obra *Pragmatismo* (1907). “Las ideas verdaderas”, escribió, “son aquellas que podemos asimilar, validar, corroborar y verificar. Las ideas falsas son aquellas que no podemos.” Las ideas no son intrínsecamente verdaderas o falsas. Más bien, "la verdad le sucede a una idea". Las ideas se hacen realidad por los acontecimientos. En el nivel del sentido común, la verdad es “una guía que vale la pena”. Para tomar prestada una analogía bancaria, "la verdad vive en un sistema de crédito". Las ideas pasan hasta que alguien quiere "sacar provecho" de ellas. La verdad, entonces, es el “valor en efectivo” de una idea. “Comerciamos con la verdad del otro. Pero las creencias verificadas concretamente por *alguien* son los pilares de toda la superestructura”. La verificación, entonces, puede ser directa o indirecta, pero eventualmente “todo proceso verdadero debe conducir a la verificación directa de experiencias sensibles en *algún lugar* , que las ideas *de alguien han copiado”.* Lo verdadero, para decirlo muy brevemente, “es sólo el expediente en la forma de nuestro pensar, así como el 'derecho' es sólo el expediente en la forma de nuestro comportamiento”. [156] La “única prueba de la verdad probable del pragmatismo es lo que funciona mejor en la forma de guiarnos, lo que se

adapta mejor a cada parte de la vida. . . . Si las ideas teológicas deben hacer esto, si la noción de Dios, en particular, debería demostrar que lo hace, ¿cómo es posible que el pragmatismo niegue la existencia de Dios? [157]

El método pragmático produjo para James un universo pluralista en lugar de monista, uno que era meliorista en lugar de considerar optimistamente la salvación como inevitable o pesimistamente resignado a la perdición final. Pero el teísmo tradicional se descarta por un "tipo de teísmo pragmático o meliorista", que involucra a un Dios sobrehumano pero finito. En el análisis final, sin embargo, "el pragmatismo tiene que posponer la respuesta dogmática, porque aún no sabemos con certeza qué tipo de religión funcionará mejor a largo plazo". [158]

Elementos pragmáticos en la apologética evangélica

Los elementos pragmáticos han estado presentes en la apologética ortodoxa durante algún tiempo. La declaración de Jesús, "por sus frutos los conoceréis" (Mat. 7:20), ha sido tomada durante mucho tiempo como una prueba pragmática de la verdad acerca de una enseñanza religiosa. Incluso Tomás de Aquino habló de creer "lo que otro dice porque le parece conveniente o útil hacerlo. Así, también, somos movidos a creer lo que Dios dice porque se nos promete la vida eterna como recompensa si creemos". [159] El énfasis entre los cristianos de que "la prueba del budín está en comerlo" se encuentra ampliamente en el nivel popular. Junto con otra "evidencia", Josh McDowell tiene un capítulo testimonial (12) en su famoso libro *Evidencia que exige un veredicto.* Con respecto a las cincuenta y siete conversiones que enumera, comenta: "Multipliquen estos testimonios por cientos de miles y comenzarán a acercarse a algo así como el impacto que Cristo ha tenido en el mundo en los últimos 2000 años. ¿Es válida la experiencia cristiana? Estos y millones más lo creen, y tienen vidas para respaldar su declaración". [160] En resumen, el cristianismo debe ser verdadero porque funciona, en todo tipo de personas en todo tipo de situaciones.

Sin embargo, pocos cristianos contemporáneos han dado un respaldo más reflexivo y filosófico a una especie de prueba pragmática de la verdad que Francis Schaeffer. En un capítulo titulado "¿Cómo sabemos que es verdad?" Schaeffer describe su prueba de verdad de la siguiente manera: "La teoría no debe ser contradictoria y debe dar una respuesta al fenómeno en cuestión" y, segundo, " *debemos ser capaces de vivir de manera consistente con nuestra teoría* " (énfasis agregado). Schaeffer admite que una visión no cristiana como el materialismo puede encajar en la segunda, "porque el hombre simplemente no puede vivir como si fuera una máquina". Sin embargo, la visión cristiana

del universo "se puede vivir, tanto en la vida como en las actividades académicas". Y "debe agregarse en conclusión que el cristiano, después de ser cristiano, tiene años de evidencia experimental para agregar a todas las razones anteriores." Así, crucial para la falsedad de la visión no cristiana es su invivibilidad, mientras que la verdad del cristianismo es confirmada por su vivencia y verificación experiencial. [161]

Schaeffer ilustra su punto con lo que considera una especie de amplio argumento teleológico experiencial. [162] Señala que nadie puede vivir realmente una filosofía casual del materialismo puro. Schaeffer hace referencia a Jackson Pollock, quien sumergió pintura en su lienzo por casualidad pero finalmente agotó su método y murió a una edad temprana. El músico estadounidense John Cage, que lanzaba monedas para determinar los billetes, se dedicó a la caza de setas como pasatiempo. Confesó: "Me di cuenta de que si me acercaba a los hongos con el espíritu de mis operaciones fortuitas, moriría pronto. ¡Así que decidí que no me acercaría a ellos de esta manera!" [163] Pollock está muerto porque trató en vano de vivir su filosofía del azar. Cage sobrevivió porque era inconsistente con su visión aleatoria del universo. Ambos demostraron que la disteleología (anti-diseño) es invivible. Por lo tanto, para vivir consistentemente, uno debe creer que este universo es diseñado y personal (es decir, uno teísta). Por supuesto, Schaeffer da mucha más elaboración y sofisticación a su posición, pero el amplio énfasis pragmático está ahí, no obstante. Sólo el punto de vista cristiano es consistente y vivible, y todos los puntos de vista no cristianos son, en última instancia, invivibles. La experiencia confirma que esto es cierto. [164]

Algunas características comunes de la prueba pragmática de la verdad

Los pragmáticos, como los racionalistas o los empiristas, difieren en el resultado de su prueba de verdad. Algunos son teístas mientras que otros no lo son. Pero cualquiera que sea la diferencia en la conclusión, existe un acuerdo central sobre la naturaleza de la prueba pragmática en sí. Estos principios comunes pueden resumirse brevemente ahora.

1. El terreno de prueba de una teoría de la verdad es la experiencia humana. ¿Es la posición *habitable* ? ¿Funciona en la vida de los humanos a los que se propone? ¿Cuál es su valor en efectivo en la experiencia humana? Hay una diferencia en cuanto a la fuente y naturaleza de la *teoría* de la verdad entre los pragmáticos—algunos obtienen las verdades de la experiencia de los sentidos y otros de la revelación divina—pero la *prueba* es la misma; a saber, ¿cuáles

son los frutos de esta teoría en la vida de las personas? Entonces, como prueba de la verdad, el pragmatismo es decididamente experiencial.

2. El pragmatismo tal como lo propone William James se caracteriza por otras cosas como la *futuridad* . Es decir, no es la experiencia presente e individual la que decidirá la verdad de una hipótesis, sino la experiencia general, continua y de largo plazo. Sobre a largo plazo nuestras experiencias determinarán la verdad de una hipótesis religiosa. La verdad puede tener una confirmación tentativa en el presente, pero está sujeta a revisión y refutación por nuestras experiencias en un futuro lejano. El siguiente punto se deriva directamente de esto.

3. Otra característica es *la relatividad.* El pragmatismo niega los resultados absolutos de su prueba. Todas las conclusiones acerca de la verdad son menos que absolutas y definitivas. El conocimiento es siempre progresivo. Algunos puntos de vista pueden estar más ampliamente confirmados que otros, pero ninguno está universal y definitivamente establecido.

El pragmatismo filosófico tiene otras características, como su disgusto o negación de la verdad esencial, su progresismo y su instrumentalismo, pero las anteriores están en el centro de su prueba de la verdad. Y este último punto es nuestra única preocupación aquí.

Una evaluación de la prueba pragmática de la verdad

Sin duda, hay una tensión pragmática en todos los seres humanos. Tanto la necesidad como el atractivo de los resultados en las operaciones humanas aumentan el atractivo de la teoría pragmática. Surgiendo de esto hay varias características encomiables del énfasis pragmático.

Aportes positivos del pragmatismo

Lo que ofrece el pragmatismo es más vivo que los efectos del racionalismo. Nos trae de vuelta de la torre de marfil de las posibilidades abstractas a las realidades concretas de la vida. En este sentido podemos señalar varias contribuciones a la búsqueda de la verdad.

1. El pragmatismo proporciona un equilibrio en su reacción contra el enfoque puramente formal y racionalista. Hace hincapié en lo práctico frente a lo puramente teórico. No se contenta con buscar las causas sino que también se preocupa por producir efectos en las vidas. No juzga una idea únicamente por su raíz, sino que considera también su fruto. El pragmatismo subraya con razón que la contemplación no siempre es suficiente; la acción es a veces

necesaria. Señala que la verdad no reside meramente en lo abstracto, sino que también tiene aplicaciones concretas.

2. La verdad, al menos la verdad religiosa, se confirma finalmente en la experiencia personal. Cualquier teoría que se ofrezca como visión del mundo y de la *vida* debe ser aplicable a la vida. La experiencia humana es el campo de pruebas donde muchas hermosas teorías han sido arruinadas por grupos brutales de hechos. Si una vista es realmente invivible, ¿cómo puede considerarse una verdadera perspectiva de la vida? Ciertamente, la verdad religiosa, con su pretensión de transformar la vida, debe ser aplicable a la vida o, de lo contrario, debe ser descalificada como pretensión de la verdad.

3. Los pragmáticos también brindan un recordatorio útil de la naturaleza tentativa o probable de gran parte de nuestro conocimiento. Pocas, si es que hay alguna, verdades sobre la realidad pueden conocerse con ineludibilidad racional. Y ciertamente muchas verdades sobre el mundo de nuestras experiencias se sostienen sobre bases menos que absolutas. Los humanos finitos deben contentarse con los límites de su finitud. Incluso si hay verdades absolutas, los humanos no tener un control absoluto sobre ellos. E incluso si hay un Ser Infinito, los humanos limitados tienen mucho menos que una comprensión infinita de él. Los pragmáticos sirven como un correctivo para los dogmáticos y le recuerdan al cristiano que "ahora vemos a través de un espejo, oscuramente" (1 Cor. 13:12 RV).

4. Finalmente, los pragmáticos, como los existencialistas, nos recuerdan nuevamente el papel de lo personal y volitivo en la verdad. El proceso de comprender y aplicar las verdades espirituales a la vida de uno es más que puramente racional. Debe haber una voluntad de creer. Se puede llevar al "caballo" al agua, pero no se le puede hacer beber, al menos no con argumentos puramente racionales. Incluso si uno pudiera probar racionalmente *que* Dios existe, no se sigue que uno deba creer *en* Dios. Un joven puede saber *que* hay muchas jóvenes maravillosas que serían excelentes esposas, pero al mismo tiempo puede que no desee depositar su confianza *en* ninguna de ellas. De manera similar, la fe es esencial para la experiencia religiosa. Sin un compromiso último con lo Último, para usar los términos de Paul Tillich, no habrá satisfacción última o religiosa. [165]

Algunas críticas a la teoría pragmática de la verdad

A pesar de las muchas características encomiables del pragmatismo, como *prueba* de la verdad de una visión del mundo es claramente insuficiente. Cuando se pesa en las balanzas metodológicas, se encuentra deficiente. Muchos se han comprometido a criticar el pragmatismo desde muchas

perspectivas. Resumiremos aquí solo aquellas observaciones que se aplican al pragmatismo como prueba de la verdad.

1. Los resultados o consecuencias de una acción no establecen lo que es verdadero sino simplemente lo que sucedió con el *trabajo* . Pero el éxito no es verdad y el fracaso no es necesariamente falsedad. Incluso cuando se obtienen los resultados dados o deseados, todavía se puede preguntar acerca de la vista o la acción: "¿Fue cierto?" La cuestión de la verdad no está resuelta, pero sigue abierta después de que se alcancen los resultados. El pragmatismo muestra lo que funciona (y uno esperaría que la verdad funcione), pero no prueba que lo que funcionó sea verdad.

2. La verdad puede no estar relacionada con los resultados. Los resultados pueden haber sido accidentales, en cuyo caso los resultados no probarían una verdad más de lo que el descubrimiento accidental de un millón de dólares prueba que uno es el legítimo propietario. E incluso si los resultados no son accidentales sino que se derivan regularmente de una creencia o acción dada, tales resultados no prueban que esa creencia sea verdadera. La entrada ilegal al forzar una cerradura funcionará regularmente, pero ese resultado no demuestra que esta fuera la forma correcta de ingresar o que la entrada fuera el resultado correcto. Además, a veces la verdad puede no traer los resultados deseados (p. ej., ser honesto en las declaraciones de impuestos de uno puede ser económicamente doloroso). Y a veces el resultado deseado puede no ser cierto (p. ej., lograr la ganancia económica deseada oprimiendo a los pobres). Ni lo deseado ni lo deseable es necesariamente lo verdadero.

3. La verdad es más que el recurso, como dicen algunos pragmáticos. Como dijo una vez Josiah Royce, uno se pregunta si su colega de Harvard, William James, estar satisfecho con poner un testigo en el estrado en la corte y hacer que jure decir "el expediente, todo el expediente, y nada más que el expediente, para que así le ayude la experiencia futura". [166] En el centro de esta crítica está la afirmación de que queremos decir más con la verdad que con lo que funciona. El significado de la verdad no puede limitarse a lo funcional y práctico. Y si lo fuera, tendríamos que determinar si significa lo que es significativo para el individuo o lo que es significativo para la raza. Si fuera lo primero, seguiría el solipsismo, es decir, la verdad sería enteramente relativa al individuo, a lo que es conveniente para el individuo en ese momento. Y si la verdad es lo que tiene sentido para la mayoría de los humanos a largo plazo, entonces surgen otros problemas, a los que nos dirigimos ahora.

4. Los pragmáticos admiten que nos es imposible conocer las consecuencias a largo plazo. Además, el panteísmo aparentemente ha funcionado bien para

grandes masas de humanos durante siglos. Y si William James estuviera vivo hoy, sería testigo de que aún más occidentales adoptan puntos de vista panteístas. ¿Este último hecho confirma la verdad real del panteísmo o simplemente muestra que más personas lo están probando y descubriendo que funciona para ellos? Tal vez, a medida que avanzan las modas, habrá un gran cambio a largo plazo. ¿Entonces que? ¿Cómo puede uno saber *ahora* qué punto de vista es finalmente verdadero, es decir, cuál funcionará mejor a largo plazo? ¿Se debe confiar únicamente en la voluntad de creer? Por motivos puramente pragmáticos, parece que no hay otra alternativa para una persona finita que no puede adivinar el futuro lejano.

5. Una base apasionada y volitiva por sí sola para decidir la verdad es insuficiente. Está sujeto a las mismas críticas dirigidas contra el fideísmo (ver cap. 3). La fe es ciertamente necesaria para creer en Dios, pero uno debe tener alguna evidencia o razón para creer *que* hay un Dios antes de creer razonablemente *en* Dios. Pero si los pragmáticos son incapaces de decidir la trascendental cuestión religiosa de si existe un Dios sobre bases intelectuales, entonces deben confiar en bases puramente pasionales. Y en este caso no hay realmente ninguna prueba pública o objetiva de la verdad. Una prueba puramente personal y privada de la verdad no puede satisfacer ni siquiera los estándares mínimos de los criterios de verdad, ya que no está disponible para otros ni es capaz de excluir realmente otros puntos de vista. En resumen, en este punto, el pragmatismo se reduce al fideísmo.

6. En términos puramente pragmáticos, las cosmovisiones opuestas pueden funcionar igualmente bien. James admitió que el panteísmo ha funcionado para millones de personas durante cientos de años. Si lo que algunos panteístas desean es el cese de todo anhelo, entonces alcanzar el nirvana (es decir, la extinción de todo anhelo) no solo funcionará bien, sino que también funcionará mejor que el cielo tal como lo conciben los cristianos (es decir, como un cumplimiento continuo de todos los deseos para siempre). El cielo frustraría perpetuamente a aquel que ya no quiere experimentar un deseo insatisfecho. Asimismo, el nirvana no cumpliría el deseo cristiano sino que extinguiría incluso la capacidad de desear. Entonces, en un terreno puramente pragmático, uno tendría que decir que el nirvana funciona mejor para los panteístas y el cielo funciona mejor para los cristianos. Pero el panteísmo y el cristianismo son cosmovisiones opuestas; ambos no pueden ser verdaderos al mismo tiempo y en el mismo sentido. [167] Por lo tanto, la única alternativa para la adjudicación de estas pretensiones de verdad contradictorias es afirmar que un punto de vista tiene (o ambos tienen) el objetivo *equivocado* . Pero sobre una base puramente pragmática no hay forma de afirmar esto, ya

que según el pragmatismo, la verdad y la rectitud se conocen solo a partir de la consecución de las consecuencias deseadas. Y ya hemos visto que las consecuencias son mejores para cada punto de vista de acuerdo con sus propios objetivos pero no de acuerdo con los del otro. La prueba pragmática de la verdad no puede rescatarnos del relativismo total en este sentido.

Resumen y conclusión

Hay una diferencia entre una *teoría pragmática* de la verdad y una *prueba pragmática* de la verdad. Los apologistas cristianos niegan lo primero, pero a menudo emplean lo segundo como una de sus pruebas, si no la única prueba, de la verdad del cristianismo. De hecho, hay algunas ideas importantes proporcionadas por pragmáticos que no son ajenas al cristianismo bíblico. La verdad debe obrar en la vida de uno, la fe en Dios es esencial, por sus frutos los conoceréis, etc. Todos estos son buenos. Por supuesto, toda verdad debe funcionar, pero no todo lo que funciona es necesariamente verdadero. Sin embargo, emplear el pragmatismo como una prueba total de la verdad o como la prueba de una cosmovisión total es un movimiento apologético desacertado y fatal, porque tal prueba se reduce al relativismo, el fideísmo o el experiencialismo, todos los cuales son inadecuados. establecer la verdad del cristianismo frente a otras cosmovisiones. Muchos puntos de vista diferentes funcionan para muchas personas diferentes. Pero los resultados a menudo no están relacionados con la verdad. Además, ¿quién puede saber cuáles serán las consecuencias a largo plazo o los resultados de la creencia? ¿Cómo puede una persona creer *en* Dios sobre una base puramente pasional sin evidencia que respalde la creencia de *que* Dios está allí? El apologista cristiano cree que la verdad funcionará a la larga, pero no puede afirmar que lo que funciona es verdad, porque muchas cosas falsas y malas han funcionado para muchas personas durante muchos años. Y ninguna persona finita puede ver el futuro lejano. Por lo tanto, el pragmatismo falla como prueba suficiente para la verdad en el presente.

Seleccionar lecturas para el capítulo 6

Exposición del pragmatismo

Dewey, John. *Reconstrucción en Filosofía* . Boston: Faro, 1957.

Jaime, Guillermo. *El significado de la verdad* . Cambridge: Prensa de la Universidad de Harvard, 1975.

———. *pragmatismo* _ Editado por Bruce Kuklick. Indianápolis: Hackett, 1981.

———. *La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular* . Editado por Alburey Castell. Nueva York: Publicaciones Hafner, 1968.

Mc Dowell, Josh. *Evidencia que exige un veredicto* . San Bernardino, CA: Here's Life Publishers, 1972. Especialmente vol. 1, cap. 12

Peirce, Charles S. "Qué es el pragmatismo". En *Charles Sanders Peirce: The Essential Writings* , editado por Edward C. Moore. Nueva York: Harper & Row, 1972.

Evaluación del Pragmatismo

Ayer, A. J. *Los orígenes del pragmatismo* . San Francisco: Freeman, Cooper, 1968.

Blanchard, Marca. *La naturaleza del pensamiento* . Nueva York: Macmillan, 1941. Especialmente el libro 2, cap. 10

Driscoll, John T. *El pragmatismo y el problema de la idea* . Nueva York: Longmans, Green and Co., 1915.

Hackett, Stuart. *La resurrección del teísmo* . Chicago: Moody Press, 1957. Especialmente pt. 1, cap. 4.

CAPÍTULO 7. COMBINACIONALISMO

El fracaso de las pruebas anteriores de la verdad de una cosmovisión, pruebas como el experiencialismo, el racionalismo, el evidencialismo y el pragmatismo (en los capítulos 1 a 6), dejan abierta la puerta a otra metodología, como la que se ofrece en el enfoque combinacional. a menudo llamado consistencia sistemática. Este método rechaza todos los métodos anteriores y ofrece una combinación de muchos de ellos en un solo modelo, que a menudo incluye consistencia, coherencia, adecuación fáctica y/o relevancia existencial. Un examen de varios ejemplos importantes indicará cómo los combinacionalistas emplean sus pruebas.

Una exposición de varias metodologías presuposicionales importantes

Los combinacionalistas combinan pruebas de varios métodos epistemológicos. Y aunque no existe una conexión lógica necesaria entre su prueba de la verdad y su supuesta fuente de verdad, sin embargo, a veces hay un remanente de uno a otro. Por ejemplo, los antecedentes empíricos de Ian Ramsey se trasladan a su énfasis en el ajuste empírico como prueba de la verdad. [168] Lo importante, sin embargo, es que cualquiera que sea la fuente epistemológica de la verdad, cada combinacionalista siente que es necesaria una combinación de pruebas de la verdad para establecer la verdad de una cosmovisión.

La prueba de los modelos religiosos: Ian Ramsey (1915–72) y Frederick Ferré (1933–)

Como fue evidente en el análisis del evidencialismo (véase el capítulo 5), la experiencia o los hechos por sí solos no se interpretan a sí mismos; es necesario un marco de interpretación por significado Los hechos desnudos no tienen significado. Solo cuando los hechos se colocan en un marco o modelo significativo, transmiten más que una mera facticidad. C. H. Dodd reconoció

que la historia, por ejemplo, es hecho *más* significado. Y para él era el mito o modelo cristiano el que proporcionaba el marco para dar sentido a la historia.

Los Modelos de Divulgación Cualificada de Ian Ramsey. Ramsey aborda el problema desde una dirección empírica más que histórica. En primer lugar, busca aclarar qué es una experiencia religiosa. Es una situación de discernimiento-compromiso. Una situación de discernimiento es una experiencia empírica ordinaria que de repente "cobra vida" cuando "se rompe el hielo" o "amanece la luz". Por ejemplo, "ojo se encuentra con ojo" cuando un juez de repente reconoce que el criminal al que está sentenciando es su amante perdido hace mucho tiempo. Una situación de compromiso es aquella que exige una respuesta, una respuesta total. Es como el "deber por el deber" de Kant o el "mi país, bien o mal" de un patriota. Hay algunos compromisos parciales con la totalidad del universo (como las matemáticas), y hay algunos compromisos totales con una parte del universo (como un pasatiempo), pero una respuesta religiosa de compromiso es un compromiso total con la totalidad del universo. [169] Es, como dijo Paul Tillich, un compromiso último con lo Último. [170] Por lo tanto, una experiencia religiosa es una experiencia de revelación fundamentada empíricamente en la que el "más" o el "más allá" revelado en ella exige un compromiso total. Es una situación de divulgación-compromiso. [171]

Se pueden usar varios modelos y calificadores para evocar la revelación religiosa. Por "modelo" Ramsey se refiere a un modelo revelador, no a un modelo pictórico, ya que los modelos religiosos no describen a Dios sino que simplemente evocan una percepción religiosa. Por ejemplo, "Cuando hablamos de Dios como amor supremo, no estamos haciendo una afirmación en psicología descriptiva". Más bien, simplemente estamos modificando el modelo "amor" por el calificativo "supremo" para evocar la percepción y el compromiso religiosos. Y mediante el uso de modelos y calificadores uno puede construir "parecidos familiares". Y a partir del encuentro tangencial de estos muchos modelos religiosos, se puede construir un macromodelo religioso, es decir, el concepto de "Dios". Entonces, la palabra *Dios* sirve como término integrador para la experiencia religiosa de manera similar a como la palabra *yo* sirve como palabra integradora para toda nuestra autoconciencia. [172] No todos los conceptos de Dios o macrometáforas tienen por qué ser iguales. De hecho, los modelos se pueden calificar infinitamente, brindando nuevos conocimientos y evocando respuestas adicionales. Pero los modelos nos ayudan a ser confiablemente articulados en teología.

Además, la idoneidad del modelo de uno para Dios puede probarse mediante lo que Ramsey llama su "ajuste empírico". Es decir, (1) "en todos los

casos los modelos deben coincidir con los fenómenos; deben surgir en un momento de comprensión o revelación", y (2) "un modelo en teología no se sostiene o cae con la posibilidad de deducciones verificables. Se la juzga más bien por su estabilidad en la gama más amplia posible de fenómenos, por su capacidad para incorporar los fenómenos más diversos sin contradicciones". Este modelo de Dios "funciona más como el calce de una bota o un zapato que el 'sí' o el 'no' de un pase de lista". En resumen, la verdad del lenguaje religioso está anclada empíricamente y probada experimentalmente. "Debe haber algo sobre el universo y la experiencia del hombre en él que, por ejemplo, coincida con el comportamiento de un padre amoroso". [173] Es decir, aunque no hay una verificación estricta de la verdad religiosa, hay una confirmación experiencial. Y cuanto más amplia sea la gama de experiencias que se puedan incorporar consistentemente al modelo de Dios, mejor será el modelo. Cada revelación adicional, incorporada de manera consistente, hace que el modelo encaje más perfectamente, de manera similar a como es cierto que cuantos más lados se agregan a un polígono, más perfectamente encaja en un círculo. En resumen, la verdad del modelo teísta cristiano se juzga por su *ajuste empírico* en toda la gama de la experiencia humana.

El modelo teológico de Federico Ferré. Contrariamente a muchos analistas del lenguaje religioso, Ferré afirmó que el lenguaje religioso no puede ser puramente no cognitivo. Él creía que hay modelos que pueden proporcionar cognición y verdad al lenguaje religioso. Él define un modelo como "aquello que proporciona viveza epistemológica o inmediatez a una teoría al ofrecer una interpretación. . . algo que se ajusta a la forma lógica de la teoría y es bien conocido". Los modelos deben ser juzgados por su tipo, alcance y estado. El tipo es el grado de concreción, es decir, su capacidad para ser "construido" a partir de una "imagen". El alcance es el grado de inclusión de un modelo, es decir, cuánta realidad pretende representar. Y el estatus de un modelo indica cuánta importancia se le atribuye, como su prescindibilidad o indispensabilidad. [174]

Los modelos religiosos se caracterizan por cuatro factores: (1) A diferencia de los modelos científicos, los modelos religiosos no logran la separación entre la realidad y el observador. (2) Los modelos científicos solo son más o menos útiles, pero los modelos religiosos no pueden separarse de la cuestión de la verdad. (3) Los modelos religiosos se basan en un conjunto diferente de hechos que los modelos científicos. En el teísmo, los hechos se componen de características como personalidad, voluntad, propósito y amor. Y en el cristianismo, los hechos se centran en el "amor creativo, abnegado y personal de Jesucristo". (4) En teología, las teorías (que vinculan los modelos con otras

áreas cognitivas) cambian ocasionalmente, pero los modelos de alto nivel son bastante resistentes al cambio. [175]

El modelo religioso de alto nivel puede servir como modelo metafísico, es decir, representar el "carácter último" del universo. El modelo teísta se basa en imágenes tomadas de las Escrituras. Los cristianos justifican la adscripción de la verdad al modelo teísta construyendo un sistema todo-inclusivo alrededor de este modelo e incorporando datos de todas las demás áreas del conocimiento en su síntesis.

Hablando técnicamente, uno no puede probar la verdad de un modelo teísta en sí mismo, sino solo la verdad de la síntesis que resulta de aplicar el modelo teísta a toda la gama de la experiencia humana. Hay realmente tres niveles del relato total de las cosas: (1) el modelo proverbial, metafísico o símbolo, tomado de la imaginería de la Escritura; (2) el conjunto de proposiciones que intentan expresar este símbolo de manera cognitiva; y (3) toda la gama de funciones, cognitivas y no cognitivas, que componen el juego religioso-lenguaje. Dado que el tercero no puede evaluarse directamente y el primero es precognitivo, solo el segundo puede probarse en cuanto a la verdad. Estas proposiciones en el segundo nivel hacen dos cosas: explican el modelo primario y dan estructura a la totalidad del tercer nivel. [176]

Ferré ofrece cinco pruebas para la verdad del modelo teísta: (1) *consistencia* , o ausencia de contradicciones entre y con las declaraciones clave; (2) *coherencia* , o consistencia externa que se extiende de manera unificada a todos los cuerpos de conocimiento; (3) *aplicabilidad* o relación con la experiencia individual; (4) *adecuación* o aplicabilidad a todos los dominios del sentimiento y la percepción; y (5) *eficacia* , o usabilidad como instrumento para hacer frente al entorno total de la experiencia humana. [177] En otro lugar, Ferré resumió estas pruebas bajo tres encabezados: consistencia, coherencia y adecuación. En resumen, una síntesis metafísica es válida solo si es capaz de "poner toda la experiencia en un patrón que sea *completo* , que sea *omnipresente* y *adecuado* ". [178]

La aplicación de estas pruebas al modelo teísta arroja los siguientes resultados para Ferré: [179] (1) El cristianismo ha sido *efectivo* en el pasado, pero hay dudas sobre su efectividad en el futuro. (2) Hay pocas dudas sobre la *aplicabilidad* del amor y la reverencia, pero estas son solo pruebas mínimas. (3) El cristianismo cumple bastante bien con la muy compleja prueba de *suficiencia* . (4) No se han demostrado contradicciones definitivas en el cristianismo, pero tampoco las soluciones propuestas para problemas menores han ganado *aceptación universal* . (5) Hay una sorprendente

coherencia interna en el cristianismo, pero la *coherencia externa* con otros cuerpos de conocimiento no es tan obvia. Es casi seguro que las Escrituras contienen algunas afirmaciones empíricas que son falsas, dice Ferré, como su afirmación de que el sol se detuvo para Josué. Con todo, la conclusión de uno debe ser tentativa, pero dado que el compromiso es parte integral de cualquier forma de vida, debemos dar nuestro salto de fe basado en lo que parece ser el sistema religioso más adecuado que surge de los modelos religiosos de uno.

La prueba de un modelo bíblico proposicional: Edward J. Carnell (1919-1967)

Uno de los combinacionalistas más creativos entre los apologistas evangélicos fue Edward Carnell, seguido por su discípulo Gordon Lewis. Creyendo firmemente en la autoridad divina de las Escrituras, Carnell comenzó con el modelo teísta cristiano del Dios Triuno revelado proposicionalmente en las Sagradas Escrituras. A partir de este punto de partida presuposicional, procedió a probar la verdad del sistema cristiano mediante una combinación de métodos, que al principio denominó "consistencia sistemática".

El rechazo de otras pruebas de la verdad. Carnell revisa y descarta otras pruebas de verdad. (1) *Los instintos* "no pueden ser prueba de la verdad, ya que no pueden distinguir entre lo que es legítimamente natural a la especie y lo que se adquiere. Solo la mente puede hacer eso". (2) *La costumbre* es una prueba inadecuada de la verdad porque "las costumbres pueden ser buenas o malas, verdaderas o falsas. Algo más allá y fuera de la costumbre, por lo tanto, debe probar la validez de las costumbres mismas". (3) Del mismo modo , la *tradición* , que es un cuerpo más normativo de costumbres transmitido por un grupo desde los primeros tiempos, es insuficiente. "Existen tantas tradiciones, tan contradictorias en lo esencial, que sólo en un manicomio todo podría justificarse". (4) *Consenso gentium* , o el consentimiento de las naciones, falla como prueba de la verdad, ya que todos los humanos alguna vez creyeron que el mundo era el centro del universo. "Una proposición debe ser verdadera para que sea digna de ser creída por todos, pero de ello no se sigue que lo que todos creen sea verdadero". (5) El *sentimiento* tampoco es suficiente, pues "sin razón que lo guíe, el sentimiento es irresponsable". (6) Carnell rechaza *la percepción de los sentidos* , porque en el mejor de los casos es "una fuente de verdad, no su definición o prueba. Nuestros sentidos a menudo nos engañan". (7) La *intuición tampoco puede* probar la verdad, "ya que las intuiciones no pueden detectar intuiciones falsas (y hay muchas)". (8) La *correspondencia* de

una idea con la realidad no puede ser una prueba de la verdad, porque “si la realidad es extra-ideacional, entonces, ¿cómo podemos comparar nuestra idea de la mente con ella? ¿Cómo se puede traer el piano a la mente para ver si nuestra idea se parece a ella? (9) *El pragmatismo* es igualmente inadecuado, ya que sobre una base puramente pragmática no hay manera de distinguir entre los puntos de vista opuestos del materialismo y el teísmo sobre lo último más elevado (ya sea materia o espíritu). Además, los pragmáticos no tienen derecho a esperar que su teoría sea verificada por la experiencia futura, ya que no tienen base para creer en la regularidad del mundo. En conclusión, Carnell argumenta que las pruebas deductivas son inadecuadas porque “la realidad no puede conectarse únicamente mediante la lógica formal. . . . La verdad lógica no puede pasar a la verdad material hasta que los hechos de la vida se introduzcan en el cuadro”. Y las pruebas inductivas son pruebas inválidas de la verdad, porque "aquí uno no puede elevarse por encima de la probabilidad", porque "una premisa se demuestra solo cuando es la implicación necesaria de una premisa evidente por sí misma o cuando se demuestra que su contradicción es falsa". [180]

La consistencia sistemática como prueba adecuada de la verdad. Dado que todo lo que encontramos en la historia es probabilidad y todo lo que encontramos en la lógica es validez formal, no podemos tener una verdad completa hasta que unamos estos dos elementos. Carnell escribe: “La verdad es el significado adecuadamente construido de *toda* experiencia. La coherencia perfecta implica siempre dos elementos: la ley de la contradicción para dar validez formal, y los hechos históricos concretos para dar validez material”, pues “sin validez formal no tenemos validez”. universalidad y necesidad en verdad, y sin validez material no tenemos relevancia para el mundo en que vivimos”. La consistencia sistemática, tal como la concibe Carnell, involucra dos elementos: (1) Hay una "autoconsistencia horizontal" de modo que "todas las principales suposiciones de la posición estén tan relacionadas entre sí que aplaquen las reglas de la lógica formal, la principal de las cuales es la ley de la contradicción.” (2) Debe existir un “ajuste vertical de los hechos”. Esto significa, entonces, que “la coherencia implica una interpretación de los hechos reales y concretos de la historia humana: rocas, huesos y plantas”. Carnell considera que los "hechos" incluyen tanto la "experiencia externa", es decir, la historia, como la "experiencia interna", es decir, la experiencia racional y moral de la humanidad. [181] (3) En otro trabajo, Carnell desarrolla este último punto en lo que él llama un “tercer método de conocimiento”. No todo el conocimiento es por familiaridad o inferencia. Parte del conocimiento proviene de la "autoaceptación moral". Esto lo describe

como "rectitud personal, conocimiento por autoaceptación moral y responsabilidad moral". [182] Dado que Carnell ciertamente deriva esta tercera vía de Søren Kierkegaard, podemos llamarla la prueba de relevancia existencial. Resumiendo, entonces, hay tres pruebas de verdad en Carnell: consistencia, coherencia y relevancia existencial. O, dado que la segunda categoría se subdivide en interna y externa, en realidad hay cuatro pruebas de verdad: consistencia lógica, coherencia personal interna, adecuación empírica externa y relevancia existencial. En este punto, hay una marcada similitud entre Ferré y Carnell en las pruebas de verdad. Sin embargo, una vez aplicadas las pruebas por Carnell, sus conclusiones difieren claramente de las de Ferré.

Probando el cristianismo por consistencia sistemática. Carnell afirma que la consistencia sistemática, "como prueba de cualquier cosmovisión de la que valga la pena hablar, no puede elevarse por encima de la probabilidad racional". La primera razón por la que el cristianismo no puede elevarse por encima de la probabilidad es que "se basa en hechos históricos que, por su propia naturaleza, no pueden demostrarse con certeza geométrica". La segunda razón por la que "el cristianismo no puede demostrar formalmente su verdad es que se basa en valores morales", y "el valor es un punto de interés y apreciación personal más allá del cual no hay más motivos de apelación". Así como puedes llevar un caballo al agua pero no puedes hacer que beba, así puedes llevar a un hombre a Cristo pero no puedes hacer que confíe en Él. Sin embargo, uno puede obtener una seguridad moral que "surja de la convicción de que una proposición es coherente, no de que pueda demostrarse geométricamente". Por seguridad moral, Carnell se refiere a "la fuerza aprehendida de la evidencia que nos hace estar convencidos de la verdad de un patrón de significado dado, y actuar en base a su fuerza". [183]

Con esta comprensión de la probabilidad de prueba y la certeza moral en mente, Carnell procede a aplicar sus pruebas al cristianismo. Comienza con un análisis sistemático de los puntos de partida, porque "el cristiano cree que los puntos de partida controlan tanto el método como la conclusión. La filosofía es como un ferrocarril sin interruptores: una vez que un hombre se compromete en una dirección dada, está determinado en su resultado". Carnell ve tres posibles puntos de partida: (1) un punto de partida *temporal , o condicionamiento natural que uno recibe desde la adolescencia hasta la edad adulta.* Esto lo rechaza porque "es común a todos los hombres y por lo tanto anula". (2) También se rechaza un punto de partida *lógico* , o último coordinante, que dé ser y significado a nuestra experiencia, porque "todos los últimos lógicos deben ser probados", ya que hay diferencias radicales entre el Agua de Tales, el Bien de Platón y el cristiano. Trinidad. (3) Es necesario un

punto de partida *sinóptico* , porque es "la respuesta a la pregunta, '¿Cómo se prueba el punto de partida lógico?'" [184]

Carnell ve tres posibles puntos de partida sinópticos: (1) Experiencia *interna inefable* , o "que trae una seguridad inmediata al alma de la realidad que es abrumadora e inefable, como la experiencia mística de ser absorbido por Dios". "Debemos pasar esto por alto", dice Carnell, "por las razones expuestas anteriormente. La verdad es consistencia sistemática y debe expresarse en proposiciones comunicables. Pero esto es imposible en el misticismo". (2) Asimismo, se rechaza la experiencia *efable externa .* La experiencia de los sentidos, ya sea de Aristóteles o de Tomás de Aquino, debe ser rechazada "debido a su incapacidad para proporcionar una verdad inmutable. La verdad, como el agua, no se eleva más alto que su fuente". De acuerdo con el empirismo escéptico de Hume, Carnell argumenta que, a pesar de los cinco intentos inútiles de Tomás de Aquino de probar a Dios, "si la verdad ha de ser universal y necesaria, no puede derivarse de un análisis de la percepción de los sentidos, porque del flujo solo puede surgir el flujo". (3) Esto nos deja con la experiencia *efable interna* como punto de partida, es decir, con "principios universales y necesarios, que son independientes de la percepción de los sentidos". Para probar la verdad de un sistema, debemos tener residentes en el alma algunos principios inmutables, principios que puedan expresarse en palabras. [185]

La única alternativa al empirismo, entonces, es una especie de "racionalismo cristiano" como la enseñanza de Agustín de que "la mente, por dotación natural del Creador, disfruta de la aprehensión inmediata de aquellas normas que hacen que nuestra búsqueda de la verdad, el bien y el hermosa significativa." "Hablar significativamente de lo verdadero, lo bueno y lo bello. . . debemos tener criterios; pero los criterios que son universales y necesarios deben encontrarse fuera del flujo de la percepción de los sentidos". De lo contrario, "¿cómo sabemos que una cosa debe ser coherente para ser verdadera, si el alma, por naturaleza, no está en posesión de la convicción?" Y "¿cómo es que podemos decir con confianza que lo que es bueno hoy será bueno mañana, a menos que ubiquemos nuestra teoría del bien en algo fuera del proceso de la historia?" En resumen, "¿cómo podemos saber cuál es el carácter de toda la realidad, para actuar sabiamente, a menos que Dios nos lo diga?" "La revelación, entonces, es una condición *sine qua non* para el bienestar de nuestra alma". Como bien dijo el salmista, "El hombre puede ver la luz sólo en la Luz; . . . toda verdad es el reflejo en el alma de la verdad que está en Dios." Esta revelación puede ser "natural" o "especial", pero "los datos que proporciona la revelación especial se necesitan para complementar los

datos que muestra la revelación natural." Porque el intelecto del hombre "es incapaz de completar una filosofía de la vida sin una revelación especial de Dios. Debido a nuestros corazones pecaminosos, que vician la evidencia de la naturaleza, se necesita una voz más segura que nos lleve a una teoría de la realidad que sea horizontalmente autoconsistente y que verticalmente se ajuste a los hechos". [186]

Dentro de la revelación natural, Carnell incluye el conocimiento de sí mismo y el conocimiento de Dios. Al "saber lo que es la verdad, sabemos lo que es Dios, *porque* Dios *es la verdad* . Dios es consistencia perfecta." Pero Carnell agrega: "Este argumento a favor de Dios no constituye una demostración; más bien es un análisis. . . . La prueba de Dios es paralela a la prueba de la lógica; la lógica debe usarse para probar la lógica". Con respecto a esto último, Carnell cree que las leyes de la lógica son innatas, porque "si no tenemos un conocimiento innato de las reglas para el pensamiento correcto, el pensamiento correcto no puede comenzar; pero el recto pensar *puede* empezar; por lo tanto, las reglas son innatas". "Aparte del Dios que se ha revelado a sí mismo en las Escrituras, no podríamos decir de *manera significativa* que el asesinato será malo mañana; pero podemos *hablar* así; por lo tanto, Dios, el Autor de nuestra naturaleza moral, existe." Incluso hay un conocimiento de Dios a través de la naturaleza, porque "sin duda, el mundo es regular; es propicio para nuestra felicidad; y es armonioso; pero servirá de poco, por así decirlo, hasta que primero poseamos esos estándares en relación con los cuales tales declaraciones son significativas". Pero de nuevo Carnell nos recuerda, "Esta no es una demostración formal de la existencia de Dios; es simplemente prueba por coherencia." Es decir, no hay otra forma de dar sentido a nuestra experiencia *excepto por esta presuposición* . Pero la revelación general, por útil que sea en estos aspectos, es insuficiente para darnos conocimiento de la salvación. Como dijo Calvino, la revelación general "no solo debe incitarnos a la adoración de Dios, sino también despertarnos e incitarnos a la esperanza de una vida futura. . . . Pero, a pesar de las claras representaciones dadas por Dios en el espejo de sus obras. . . tal es nuestra estupidez, que, siempre desatentos a estos testimonios evidentes, no sacamos ningún provecho de ellos." Entonces, debemos recurrir a la revelación especial. [187]

La apelación a la revelación especial, es decir, a los "sesenta y seis libros canónicos completos y completos que componen la Biblia", como cualquier otra hipótesis, "se verifica cuando da como resultado un sistema implicativo que es horizontalmente autoconsistente". y que se ajusta verticalmente a los hechos." Pero Carnell enfatiza un punto: "Cuando dejamos lo natural por una

revelación especial, no estamos bifurcando la epistemología; el cristiano opera bajo una premisa principal: la existencia del Dios que se ha revelado a sí mismo en las Escrituras". Y, prosigue, "no estamos cambiando la razón por la fe. . . ; más bien estamos buscando fortalecer la fe que ya tenemos, porque la fe es un reposo del alma en la suficiencia de la evidencia." Se necesita la Biblia para darnos más evidencia, porque "la verdad es significado construido sistemáticamente, y si la Biblia cumple con este estándar, es tan cierto como la ley de transmisión de Lambert. Toda hipótesis se verifica cuando interpreta con fluidez la vida." [188]

Carnell defiende tanto el hecho como la necesidad de una revelación especial. Sobre el primer punto, sostiene que "no se puede introducir ningún argumento filosófico convincente para excluir la posibilidad de la revelación". "Uno puede saber si Dios se ha revelado a Sí mismo o no sólo después de examinar todos los hechos de la realidad, porque cualquier hecho pasado por alto puede ser la revelación misma. . . . Para rastrear a Dios, por lo tanto, uno debe al menos estar en todas partes al mismo tiempo, es decir, debe ser Dios mismo". En esencia, "si un hombre dice que no hay Dios, simplemente se hace a sí mismo Dios, y así la revelación se hace real. Si dice que hay un Dios, la única forma en que puede saberlo es porque Dios se ha revelado a Sí mismo, porque el Todopoderoso es lo suficientemente poderoso como para no dar ninguna pista de Su existencia si Él así lo elige; y de nuevo la revelación es real." Y "si hemos tenido éxito en mostrar que la revelación genérica es posible, el mismo argumento vale para la revelación especial", porque "la razón fundamental por la que necesitamos una revelación especial es para responder a la pregunta, '¿Qué debo hacer para ser salvo?' La felicidad es nuestro primer interés, pero esta felicidad no puede ser nuestra hasta que sepamos exactamente cómo Dios va a disponer de nosotros al final de la historia". Si se le pregunta a Carnell qué revelación se debe aceptar, responde: "Acepte esa revelación que, cuando se examina, produce un sistema de pensamiento que es horizontalmente autoconsistente y que verticalmente se ajusta a los hechos de la historia". Y a la vista de todos los hechos, "el cristiano no acepta arbitrariamente la Biblia como palabra de Dios; siente que no se le puede impedir hacer esa hipótesis, porque elegir cualquier otra posición sería ir en contra de los hechos". [189]

Algunos principios esenciales del combinacionalismo

Los puntos de partida de los combinacionalistas a menudo difieren. Algunos comienzan con la experiencia empírica (como Ramsey), mientras que otros

comienzan con la revelación en las Escrituras como se conoce a través de principios racionales y morales innatos (como Carnell). Pero la *prueba* de la verdad de su sistema es esencialmente la misma, es decir, una combinación de consistencia, adecuación fáctica y relevancia moral o religiosa. De estas similitudes surgen varios énfasis comunes en las metodologías combinacionales.

1. Los combinacionalistas están de acuerdo en que ninguna prueba de verdad (como la consistencia lógica o la adecuación empírica) es adecuada. Como mínimo, tanto la facticidad como la racionalidad son necesarias, ya menudo también se incluye la relevancia existencial o religiosa. Las pruebas de verdad deben ser tanto horizontales (lógicas) como verticales (fácticas). El combinacionalismo intenta ser comprensivo.

2. Los combinacionalistas suelen ser presuposicionales en su punto de partida. Los puntos de partida son de suma importancia y no se justifican a sí mismos. Uno termina en la pista en la que comienza. Los puntos de partida no son neutrales o naturales o, si lo son, al menos debe estar justificado. Ciertamente, no hay puntos de partida apodícticos (es decir, necesariamente verdaderos) ni en la razón pura ni en la experiencia sensorial no estructurada. La lógica formal está vacía y sólo la experiencia sensorial necesita estructura o significado.

3. La experiencia no se interpreta a sí misma. Un modelo o un marco interpretativo es necesario para el significado. Sin una cosmovisión presupuesta, no puede haber significado ni verdad. La posibilidad misma de hablar significativamente depende de una estructura ordenada dentro de la cual puede tener lugar el discurso.

4. La verdad se basa en una hipótesis científica. Es decir, la hipótesis propuesta debe ser probada por su consistencia y su capacidad para ajustarse a los hechos de la experiencia. Si carece de consistencia o adecuación fáctica, se falsifica.

Una evaluación del combinacionalismo

Contribuciones positivas del combinacionalismo

1. El combinacionalismo reconoce la necesidad de un marco interpretativo o modelo metafísico. Los hechos no hablan por sí solos. La verdad no reside en los hechos como tales. Solo el hecho más el significado pueden ser la base de la verdad. Y el significado no surge naturalmente de los hechos. Más bien, el significado es algo atribuido a los hechos desde el exterior. Es necesario presuponer una cosmovisión o marco dentro del cual un hecho pueda tener

significado. De lo contrario, uno se queda con una facticidad desnuda y sin sentido. Los hechos y la experiencia pueden ser la base del significado, pero los datos por sí solos no pueden proporcionar el significado que se les debe dar. A menos que la "materia" de la experiencia esté estructurada por un modelo de significado, no es posible hablar del significado o la verdad de ese sistema de interpretación. De hecho, uno debe presuponer un modelo metafísico del universo antes de que sea posible hacer afirmaciones de verdad última.

2. Los combinacionalistas se mueven en la dirección correcta por el intento de ser comprensivos en la prueba de la verdad de una visión del mundo y de la vida, lo que en alemán se llama *Weltanschauung* . Una sola dimensión de la cuestión de la verdad no es suficiente. Las verdades de la cosmovisión deben cubrir todo lo que hay en el mundo. Destacar el elemento racional o el elemento empírico solo para probar la verdad de una visión del mundo que incluye elementos racionales, empíricos e incluso existenciales es decididamente estrecho e inadecuado. Tanto Ferré como Carnell vieron claramente la necesidad de probar la verdad de todo el sistema cristiano. Ambos vieron al menos tres elementos básicos en esta prueba: lo racional, lo empírico y lo existencial. Ramsey habla de al menos dos, consistencia y ajuste empírico, e implica la relevancia religiosa en la naturaleza del modelo de divulgación. La combinación de los diversos aspectos de la realidad en la cuestión de la verdad parece ser, de hecho, una idea válida, porque aunque la verdad misma puede estar formalmente limitada a los enunciados proposicionales, las realidades y dimensiones discutidas en una *Weltanschauung* no están limitadas a proposiciones o declaraciones. Los sentimientos, las actitudes, las virtudes y las relaciones interpersonales, por nombrar algunas, son parte integrante de una cosmovisión completa y deben tenerse en cuenta. cuando uno está evaluando la verdad del sistema general. El valor y la habitabilidad no pueden bifurcarse de la verdad, aunque no sean una prueba completa o incluso adecuada de la verdad en sí mismos.

3. Finalmente, el combinacionalismo sirve como una prueba adecuada para la verdad dentro de ciertos contextos, particularmente para una teoría científica. Dada una cierta perspectiva, a veces solo hay una forma sistemáticamente consistente de interpretar todos los hechos. Por ejemplo, en el contexto de un partido de fútbol, derribar a otro intencionalmente no sería moralmente culpable. Pero dado el grave contexto de la vida, a veces derribar a otro no puede interpretarse razonablemente de otra manera que como una acción moralmente culpable. O si uno acepta el contexto del testimonio bajo juramento en una sala del tribunal, entonces la falsificación intencional de

información nunca puede justificarse razonablemente como "broma". Asimismo, admitiendo que este es un universo teísta, en el que un milagro puede definirse como un evento inusual, naturalmente incontrolable e irrepetible, puede ser irrazonable concluir que la resurrección de Cristo no es un milagro. Sin embargo, aceptando el contexto general o el marco de un mundo naturalista, la resucitación del cadáver de Jesús no podría interpretarse como un milagro, porque los milagros solo pueden ocurrir donde hay un Dios. Ningún acto de Dios es posible a menos que haya un Dios que pueda actuar. Pero en un universo puramente naturalista no hay Dios; la naturaleza es, por así decirlo, "el espectáculo completo". Los hechos, entonces, no pueden manejarse con total arbitrariedad dentro de un universo dado, al menos no cuando se consideran *todos* los hechos. Pero cuando uno está en posesión razonable de todos los hechos relevantes, entonces, como en el contexto de una sala de audiencias, a veces puede haber una decisión "más allá de toda duda razonable" sobre qué interpretación se ajusta mejor al contexto establecido. Ignorar o pasar por alto hechos importantes o relevantes puede conducir a una interpretación incorrecta en algunos contextos. Por ejemplo, cualquier persona razonable de buen sentido con todos los hechos sobre autos chocados, vidrios rotos, marcas de derrapes, personas sangrando, etc., debería concluir razonablemente que ha ocurrido un accidente, *siempre que* lo que se observa sea *en el contexto de una vida cotidiana . sucediendo* en una intersección, y no, por ejemplo, en un escenario de Hollywood. En resumen, dado un contexto específico, la consistencia lógica y la adecuación empírica pueden ser una prueba muy adecuada para la verdad.

Crítica negativa del combinacionalismo

1. La contribución anterior del combinacionalismo conduce a una crítica importante: *cuando probamos cosmovisiones* , no podemos presuponer la verdad de un contexto o marco dado, porque eso es precisamente lo que proporciona una cosmovisión. El combinacionalismo no puede ser una prueba para el contexto general (o macromodelo) mediante el cual se da significado a los mismos hechos a los que apelan los combinacionalistas. Un apologista, por ejemplo, no puede apelar legítimamente al milagro de la resurrección de Cristo como prueba de la existencia de Dios (ver cap. 5). Por un lado, a menos que ya exista un Dios para realizar ese milagro (o acto de Dios), la resurrección no puede ser una confirmación milagrosa de la existencia de Dios. Los actos especiales de Dios presuponen un Dios que puede actuar de esa manera. Y presuponer un Dios que puede actuar para probar por uno de

sus actos que existe es un razonamiento viciosamente circular. Por otro lado, si se *admite* que Dios ya existe, entonces la resurrección bien puede ser una forma milagrosa de confirmar que Jesús de Nazaret es el Hijo de Dios. Pero esto es precisamente lo que no pueden conceder los no teístas, porque lo que está en cuestión es toda la cosmovisión teísta, y el oponente no puede conceder todo el asunto en cuestión. Los hechos tienen sentido sólo en contextos garantizados. El teísmo es un contexto general o modelo de significado para el universo. Por lo tanto, ningún teísta puede apelar legítimamente a una interpretación teísta de los hechos (como la interpretación de un cadáver resucitado como una resurrección milagrosa) como prueba de la verdad de la forma teísta de interpretar el universo. Las cosmovisiones totales no pueden probarse a partir de hechos dentro de la cosmovisión, que obtienen su significado mismo de la cosmovisión misma.

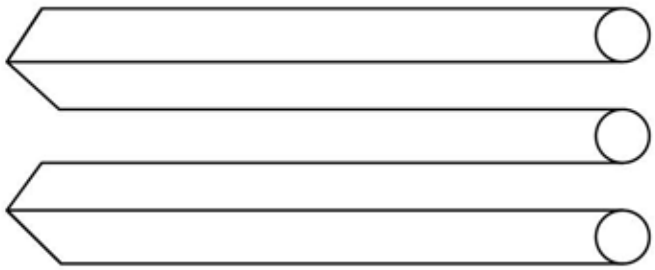
2. El combinacionalismo es una forma de la falacia del "balde agujereado". Dice, en efecto, que el empirismo no es una prueba adecuada de la verdad, el existencialismo no es una prueba adecuada de la verdad y el racionalismo no es una prueba adecuada de la verdad. Sin embargo, si se combinan, se convierten en una prueba adecuada para una visión del mundo. Pero si un balde agujereado no retiene el agua, entonces dos o tres baldes agujereados tampoco harán el trabajo. La simple suma de soluciones inadecuadas juntas no constituye una solución adecuada.

A menos que haya alguna forma de corregir la inadecuación de una prueba de la verdad por otra, la simple adición de pruebas no proporcionará una prueba adecuada de la verdad. Pero el problema del racionalismo como prueba de la verdad no se corrige con el evidencialismo. El racionalismo no falla simplemente porque no proporciona referentes fácticos para el pensamiento, sino porque en su forma fuerte no proporciona argumentos racionalmente ineludibles, y en su forma débil es solo una prueba de la posibilidad de la verdad de un sistema. La ley de no contradicción solo puede mostrar que un sistema está equivocado si tiene contradicciones en sus principios centrales. Pero puede haber varios sistemas de este tipo que no sean contradictorios internamente. Asimismo, como hemos visto, puede haber muchas cosmovisiones que den cuenta de todos los datos de la experiencia. Por lo tanto, una vez que uno ingresa a otra cosmovisión, puede encontrar que sus principios principales son consistentes, que explica todos los hechos de la experiencia según se interpretan a través de su marco, y que es existencialmente relevante para los humanos dentro de esa perspectiva general. Es de notar a este respecto que Ferré reconoce este mismo hecho, admitiendo que otros modelos, incluso los no teístas, pueden tener un peso

igual, o incluso mayor, que el del modelo cristiano cuando se contrastan con sus criterios. [190] Y si los teístas occidentales admiten esto, entonces seguramente el hindú o el budista sofisticado podría aplicar adecuadamente una prueba combinatoria para la verdad y así evitar descartar su visión del mundo a favor del teísmo.

Además, el problema con el factualismo o el experiencialismo no se corrige agregando un marco interpretativo, no, al menos, cuando existen modelos en competencia que también pueden aplicarse a todos los hechos. Simplemente cambia la pregunta de nuevo a la justificación de elegir un modelo sobre otro. Ninguna intuición mística de modelos o supuesta revelación divina de ellos resolverá el problema, porque eso plantea toda la cuestión o abre la puerta para que todos los puntos de vista en competencia reclamen la revelación divina para sus modelos. Tampoco ayudará afirmar que un modelo “se ajusta” a los hechos mejor que otro. Pues los hechos toman su sentido mismo del “ajuste” que les da el modelo interpretativo, como indica la siguiente crítica.

3. El ajuste empírico es inadecuado para probar una cosmovisión porque el "ajuste" es algo que se ajusta a los hechos por el patrón general de la cosmovisión. Es decir, el significado mismo que tiene un hecho como hecho dentro de un sistema no se encuentra en su simple facticidad sino en la forma en que es modelado o incorporado por esa cosmovisión dada. El siguiente diagrama ilustra que, desde un punto de vista, las mismas líneas pueden concebirse como dos patas cuadradas, pero desde otra perspectiva pueden formar tres patas redondas. En ambas interpretaciones de esta figura, los hechos son idénticos; sólo el modelado de ellos difiere.



Un problema similar surgió en algunos idiomas antiguos que no dividían las letras en palabras, sino que dejaban que el lector decidiera según el contexto. Por ejemplo, la oración en inglés "Heisnowhere", como un anuncio post mortem sobre Jesús, podría significar dos cosas completamente diferentes dependiendo de cómo se estructuren las letras. Podría significar "Él ahora está

aquí" o "Él no está en ninguna parte". Ninguna apelación a los hechos desnudos por sí sola puede resolver el problema; sólo un contexto, modelo o marco externo puede hacerlo. Y cuando un marco funciona tan bien como otro, no hay manera, simplemente apelando a diferentes modelos, de adjudicar el problema de que cada uno a su manera da cuenta de todos los hechos. Porque diferentes sistemas pueden explicar igualmente bien el mismo conjunto de hechos. O, al menos, diferentes sistemas pueden explicar igualmente bien un número igual de hechos, mientras que cada uno tiene dificultades con los demás.

La tentación de simplemente elegir el sistema que mejor "funciona" o se adapta a las necesidades de la vida de uno ya se ha discutido bajo el pragmatismo (ver el capítulo 6). Como vimos, una prueba pragmática no será suficiente, ya que solo prueba lo que "funciona", no lo que es verdadero. Diferentes sistemas pueden funcionar igual de bien para diferentes personas, al menos a corto plazo o en esta vida, y nadie sino Dios puede predecir con certeza el largo plazo. Sin embargo, esperar hasta después de la muerte para la verificación es demasiado tarde para resolver la cuestión de la verdad que tenemos ahora. Parecería, entonces, que todos los caminos que se alejan del dilema tienen callejones sin salida. El combinacionalismo no tiene forma de saber si el modelo se ajusta mejor a los hechos porque todos los hechos están preajustados por el modelo para dar significado al todo desde el principio. Así que se plantea la cuestión de hablar, digamos, de los hechos de la experiencia religiosa que mejor se ajusten a un modelo teísta si los hechos se reunieran en el primer lugar de aquellos que tienen experiencias religiosas teístas. De la misma manera, el hecho de la resurrección de Cristo ya es un "interpra-hecho" teísta y como tal encajará naturalmente mejor en un esquema teísta de las cosas que en una cosmovisión naturalista. Sin embargo, si uno habla simplemente del evento anómalo o inusual de un cadáver resucitado en el marco de una cosmovisión naturalista, el hecho desnudo también encaja en el marco.

4. El combinacionalismo es, en el mejor de los casos, una prueba solo de la falsedad, no de la verdad, de una cosmovisión, ya que más de una visión puede ser consistente y adecuada, pero aquellas que no son consistentes y adecuadas serán falsas. Por lo tanto, el combinacionalismo eliminaría, en el mejor de los casos, solo las visiones del mundo falsas (o aspectos de las visiones del mundo). No puede establecer una cosmovisión como verdadera sobre todas las cosmovisiones opuestas. Esto es así porque más de una visión del mundo puede ser consistente y adecuada.

5. Como se señaló anteriormente, la consistencia sistemática es realmente un modelo adoptado de la ciencia que se usa para hacer metafísica. Pero, como demuestra Étienne Gilson en su perspicaz libro *La unidad de la experiencia filosófica* , es un error de categoría metodológica suponer que un método que se adapta a una disciplina puede usarse en otra. [191] Lo que sirve para contrastar una teoría científica, que sólo estudia el ser en cuanto observable, no será suficiente para comprender el Ser en cuanto Ser (es decir, metafísico). O lo que funciona para probar la verdad de las proposiciones dentro de un sistema (por ejemplo, la consistencia sistemática) no necesariamente funciona para las proposiciones en conflicto entre sistemas.

Asimismo, los modelos matemáticos que sirven bien en el mundo abstracto no son adecuados para comprender el mundo real. Las paradojas de Zeno ilustran bien este punto, porque en el mundo abstracto hay un número infinito de puntos entre los puntos A y B en una línea. Sin embargo, en el mundo real no hay un número infinito de puntos, de lo contrario nunca seríamos capaces de viajar entre dos puntos, pero podemos y lo hacemos. Por lo tanto, los modelos matemáticos no son adecuados para el mundo metafísico (real).

Resumen y conclusión

El combinacionalismo proporciona algunas ideas significativas sobre la cuestión de la verdad. Los modelos o marcos interpretativos son necesarios para el significado, y el significado tiene dimensiones tanto lógicas como fácticas, y tal vez incluso existenciales. Sin embargo, como prueba de la verdad de un modelo interpretativo general o cosmovisión, el combinacionalismo no será suficiente. Simplemente sumando pruebas inadecuadas para la verdad, no se obtiene una prueba adecuada. El segundo balde agujereado o el tercero no retiene más agua que el primero. Además, dado que los modelos opuestos pueden hacer el trabajo racional, fáctico y existencial igualmente bien, la reivindicación de una afirmación de verdad sobre otra no surgirá de la prueba del combinacionalismo. De hecho, el mismo La afirmación de que los hechos encajan mejor en un sistema que en otro plantea la cuestión, ya que los hechos obtienen su significado mismo del sistema o modelo general. Y una vez que los hechos están "precortados" para ajustarse al patrón, no debería sorprender a nadie que encajen mejor en ese sistema. Los sistemas opuestos pueden explicar igualmente bien todos o el mismo número de hechos. Por lo tanto, las pruebas combinatorias son insuficientes para excluir sistemas opuestos, en cuyo caso son ineficaces para establecer la verdad de un sistema sobre otros.

Seleccionar lecturas para el capítulo 7

Exposición del combinacionalismo

Barbour, Ian G. *Mito, modelo y paradigmas: la naturaleza del lenguaje científico y religioso.* Londres: SCM, 1974.

Bendall, Kent y Frederick Ferré. *Explorando la lógica de la fe* . Nueva York: Prensa de la Asociación, 1962.

Carnell, Edward J. *Introducción a la apologética cristiana.* Grand Rapids: Eerdmans, 1950.

Ferre, Federico. *Lenguaje, Lógica y Dios.* Nueva York: Harper, 1961.

Lewis, Gordon R. *Probando las afirmaciones de la verdad del cristianismo: enfoques de la apologética cristiana* . Lanham, MD: University Press of America, 1990. Especialmente caps. 7–11.

Ramsey, Ian. *Modelos y Misterio.* Londres: Oxford University Press, 1964.

———. *lenguaje religioso.* Londres: Xpress Reprints, 1993.

Evaluación del combinacionalismo

Gilson, Étienne. *La unidad de la experiencia filosófica* . Westminster, MD: Christian Classics, 1982.

Hackett, Stuart. *La resurrección del teísmo* . Chicago: Moody Press, 1957. Especialmente pt. 3, cap. 2.

Klubertanz, George. *Introducción a la Filosofía del Ser.* Nueva York: Appleton-Century-Crofts, 1955.

Owen, José. *Una metafísica cristiana elemental.* Milwaukee: Bruce, 1963.

Popper, Carlos. *La miseria del historicismo.* Nueva York: Harper & Row, 1964.

Regis, Luis. *Epistemología.* Nueva York: Macmillan, 1959.

Tomás de Aquino . *Summa Theologica.* Traducido por los Padres de la Provincia Dominicana Inglesa. Nueva York: Benzinger Brothers, 1947–48.

Yandell, Keith. *Cuestiones Básicas en la Filosofía de la Religión* . Boston: Allyn and Bacon, 1971. Especialmente el cap. 4.

CAPÍTULO 8. FORMULACIÓN DE UNA PRUEBA ADECUADA PARA LA VERDAD

En los capítulos anteriores, hemos expuesto y evaluado varias pruebas de la verdad. Cada prueba, a su vez, ha demostrado ser inadecuada para probar la verdad de una cosmovisión. Han fallado por diferentes razones, pero detrás de cada prueba insuficiente de la verdad ha habido al menos un elemento común: la incapacidad de establecer un sistema y eliminar todos los sistemas competidores que afirman ser verdaderos. Esto a su vez se basa en la incapacidad de establecer criterios de verdad que trasciendan la cosmovisión. Ha llegado el momento de desarrollar una alternativa adecuada. Esta propuesta tendrá dos niveles: primero, la base para probar la verdad de una *cosmovisión general* , como el teísmo o el panteísmo; segundo, los medios para probar la verdad de afirmaciones de verdad en competencia *dentro de una cosmovisión* .

La prueba de la verdad de una cosmovisión

Un resumen de los resultados hasta este punto es necesario para entender la dirección de esta propuesta. Se concluyó que todas las demás pruebas propuestas para la verdad fallaron por las mismas razones básicas: o eran contraproducentes o eran demasiado inclusivas y no eliminaban todas las demás visiones del mundo.

Se puede conocer la naturaleza contraproducente de las posiciones que niegan la verdad sobre una cosmovisión

El escepticismo recomienda una suspensión del juicio sobre la verdad. El escéptico afirma que los dilemas, la equiparación de argumentos, la divergencia de opiniones, la la relatividad del pensamiento, etc., conducen a la conclusión de que la verdad es incognoscible. La persona sabia simplemente se negará a creer, nos dice el escéptico. Por encomiable que pueda ser este

punto de vista en muchos casos, no puede aplicarse consistentemente a todas las afirmaciones de verdad. El escepticismo completo es contraproducente. La misma afirmación de que toda verdad es incognoscible se presenta en sí misma como una afirmación de verdad. [192] Como declaración de verdad que pretende que no se pueden hacer declaraciones de verdad, se socava a sí misma. Si no es una declaración de verdad, o si no es una declaración de verdad universal, entonces ni siquiera está en la arena filosófica. En resumen, la afirmación del escéptico y el agnóstico de que "la verdad es incognoscible" es (1) una afirmación de verdad universal, (2) una afirmación de verdad particular, o (3) una afirmación de verdad que no es ni universal ni particular. Si se trata de una afirmación de verdad universal, entonces se socava a sí misma, ya que afirma que no se pueden hacer afirmaciones verdaderas (incluidas las suyas propias). Si se ofrece solo como una afirmación de verdad particular, es decir, que algunas verdades (muchas, la mayoría, etc.) no se pueden conocer, entonces es autoconsistente. Sin embargo, en este caso no elimina la posibilidad de que uno pueda conocer o establecer la verdad de alguna otra cosmovisión. Y si la cuestión de la verdad de estos puntos de vista es importante o trascendental para una persona, entonces sería una especie de derrotismo, si no una crueldad, disuadirla de intentar descubrir lo que parecía tan significativo para su vida y pensamiento. Finalmente, si el escéptico afirma no estar haciendo ninguna afirmación de verdad al recomendar la suspensión del juicio sobre todas las afirmaciones de verdad, entonces el escéptico debe explicar cómo una afirmación sobre si la verdad es conocible puede evitar ser una afirmación de verdad. Para cambiar la situación, ¿por qué no se puede ser escéptico acerca de todas las declaraciones escépticas sin ser escéptico? O, ¿cómo puede el escéptico reclamar refugio en supuestas declaraciones de metaverdad sobre lo que se puede conocer en el ámbito de la verdad?

La misma afirmación de que la premisa del escepticismo ("toda verdad es incognoscible") no es una afirmación de verdad automáticamente lo descalificaría filosóficamente, porque la filosofía se ocupa de la verdad. Permitir que las declaraciones de metaverdad o no verdad dicten si uno puede conocer la verdad es lo menos filosófico posible. Entonces, si el escéptico sostiene que "toda la verdad es incognoscible" es una declaración de verdad, entonces es contraproducente (si es universal) o no tiene éxito (si es limitada). De lo contrario, no es una pretensión de verdad, en cuyo caso ni siquiera es filosófica; es decir, no tiene nada que ver con la verdad.

La afirmación de que el escepticismo es simplemente una propuesta de no verdad sobre la cuestión de la verdad, que uno encuentra más fructífera y

utilizable por cualquier razón teórica o práctica, no será suficiente. En primer lugar, esta propuesta no elimina las posiciones contrarias. Se puede concluir que el dogmatismo es correcto por las mismas razones. Segundo, esta propuesta implica una prueba de consistencia o prueba pragmática para la verdad del escepticismo y lo abre a todas las críticas de estas posiciones (ver caps. 2, 6, 7). Además, especialmente la prueba pragmática para la propuesta escéptica es de doble filo y es un boomerang. El escepticismo puede no funcionar para la mayoría a largo plazo. De hecho, como confesó Hume, uno de los argumentos más persistentes contra el escepticismo es que incluso el escéptico no puede vivirlo completa y consistentemente. Por lo tanto, el escepticismo no se puede establecer pragmáticamente. E incluso si la supuesta propuesta de no verdad del escepticismo no fuera derrotada pragmáticamente, sigue siendo contraproducente. Ninguna declaración sobre toda la verdad puede negar todas las implicaciones de la verdad, y la propuesta escéptica es una declaración sobre toda la verdad. Incluso las presuposiciones de trabajo sobre la verdad deben ser cognitivas y significativas. Y todo lo que tenga sentido debe estar sujeto a la verdad o la falsedad a través de la ley de la no contradicción, ya que, aparte de la no contradicción, uno ni siquiera puede saber qué significa el enunciado. Pero si la propuesta escéptica está sujeta a la prueba de verdad de la no contradicción, no puede evitar ser ofrecida como un enunciado de verdad. En resumen, negar la posibilidad de conocer cualquier verdad es de hecho una pretensión de verdad del tipo más alto y más serio. La verdad no se puede negar a menos que se afirme alguna verdad.

Asimismo, el agnosticismo es contraproducente. [193] En su forma ilimitada, afirma que todo conocimiento sobre la realidad (es decir, la verdad) es imposible. Pero esto mismo se ofrece como una verdad sobre la realidad, en cuyo caso se derrota a sí mismo. En la forma más débil de agnosticismo limitado no hay problema, pero tampoco se logra eliminar todo conocimiento sobre la realidad. Simplemente afirmar que uno no sabe (o incluso no puede) saber algo sobre la realidad no elimina realmente la posibilidad de que uno pueda (o incluso sepa) algo sobre la realidad. Pero la negación de *todo* conocimiento sobre la realidad es autocrítica, porque se ofrece como una verdad sobre la realidad que ninguna verdad sobre la realidad puede ser conocida. De ser cierto, esto sería falso. Si es cierto acerca de la realidad que ninguna verdad puede afirmarse de la realidad, entonces esta supuesta verdad (del agnosticismo) tampoco puede ser verdadera acerca de la realidad. Pero si no es una afirmación verdadera sobre la realidad, entonces debe ser falsa. Por

lo tanto, si fuera cierto, entonces sería falso. Y si es falso, entonces es falso. Entonces, en cualquier caso, el agnosticismo total no puede ser cierto.

Hay una forma más sutil de agnosticismo filosófico de la que incluso algunos pensadores evangélicos son víctimas. [194] Puede llamarse la perspectiva de toda verdad. La premisa básica es que aunque la verdad es cognoscible, no obstante *toda verdad es perspectiva* . Lo que no siempre se ve claramente o se aprecia del todo bajo el manto de la aparente humildad de esta posición es que o alberga en su seno un dogmatismo radical o bien se reduce a un completo agnosticismo. La afirmación es que o bien toda verdad es en perspectiva, o bien que toda verdad excepto esta visión de la verdad es en perspectiva. Si se refiere a lo primero, entonces es contraproducente o alegato especial. Es contraproducente decir que toda verdad es perspectiva, incluida esta declaración sin perspectiva sobre toda verdad. En este caso, por un lado, uno está haciendo una declaración sin perspectiva en el sentido de que toda verdad, incluida ella misma, es perspectiva. Por otro lado, si uno reclama un estatus especial para ese enunciado en el sentido de que todos los demás enunciados son de perspectiva excepto este, entonces uno está abogando por un tratamiento especial para este enunciado. ¿Por qué ninguna otra posición opuesta puede reclamar lo mismo para sí misma? ¿Por qué un no perspectivista no puede afirmar que la visión de la perspectiva es en sí misma solo una perspectiva limitada de la realidad? En cuyo caso, una perspectiva más amplia podría eliminar la necesidad de decir que toda verdad está limitada por la perspectiva. De hecho, el tema central de la visión de la perspectiva pasa por alto la naturaleza misma de una visión total del mundo. Hay perspectivas limitadas dentro de una vista general, pero la vista *general en* sí misma ya no es una afirmación sobre perspectivas limitadas.

Por lo tanto, si la perspectiva se ofrece como una visión del mundo, entonces es contraproducente o está en la misma categoría que otras visiones del mundo. Porque si la visión en perspectiva es una perspectiva general de todo lo que es —que es lo que significa la *visión* del mundo—, la llamada visión en perspectiva, como cualquier otra visión, ya no es una perspectiva limitada. Uno puede tener una *base* limitada para justificar que está tomando esta visión sin perspectiva de todo lo que es; sin embargo, la *perspectiva* tomada en la vista no es una entre muchas posiciones limitadas, sino la vista global que uno considera como la única manera verdadera y última de mirar todas las cosas. Eso es precisamente lo que es una posición metafísica, es decir, la pretensión de poseer la única forma verdadera de ver toda la realidad. Por lo tanto, la aparente humildad de la gente de la perspectiva es una confusión de la base limitada para tomar una posición metafísica y la

perspectiva ilimitada o que lo abarca todo exigida por la naturaleza misma de la cosmovisión adoptada. La base de una persona finita siempre será limitada, pero la visión de una persona puede abarcarlo todo. La comprensión que uno tiene de la verdad metafísica está condicionada por la finitud, pero la verdad misma, si es metafísica, es incondicional.

La insuficiencia de las pruebas alternativas de la verdad

En los capítulos anteriores se examinaron seis pruebas alternativas de la verdad: racionalismo, fideísmo, experiencialismo, evidencialismo, pragmatismo y combinacionalismo. Cada uno fue pesado en las balanzas y encontrado deficiente por diferentes razones. La única insuficiencia común a todas estas pruebas de la verdad es que ninguna de ellas puede establecer definitivamente una cosmovisión sobre otra. Cualquiera que sea la aplicabilidad que puedan tener *dentro de* una cosmovisión, ninguna es suficiente para decidir o adjudicar *entre* visiones del mundo.

racionalismo _ [195] El racionalismo, en la forma fuerte de argumentos lógicamente ineludibles, no prueba nada ya que no hay manera de probar con ineludibilidad racional. Siempre es *lógicamente* posible que nunca haya existido nada, incluido yo mismo, el mundo y Dios. La realidad no se basa en la necesidad lógica. La inexistencia de todo es un estado de cosas *concebible .* Y decir que la inexistencia de todo es una premisa inafirmable, porque alguien debe existir para tener la concepción o para hacer la afirmación, sólo desvía la cuestión, pues en este caso se defiende la existencia de algo por su innegabilidad y no por su necesidad lógica. No hay una necesidad lógica que exija que el que concibe o el que afirma existan en primer lugar.

La forma débil de racionalismo, es decir, la no contradicción, también es insuficiente, ya que muchas visiones del mundo en competencia pueden ser internamente consistentes. La Ley de no contradicción como tal es sólo una prueba de falsedad, no una prueba de verdad. Es decir, un punto de vista es incorrecto si es contradictorio consigo mismo, pero no es automáticamente verdadero si no es contradictorio o es consistente consigo mismo. No hay forma de probar solo con la lógica que todos los puntos de vista, excepto uno, son contradictorios, lo que obliga a uno a adoptar como verdadero el único punto de vista restante. Cada cosmovisión principal es o puede ser consistente con sus propios axiomas o presuposiciones básicas. Spinoza dedujo lógicamente el panteísmo de sus axiomas, y Descartes dedujo lógicamente el teísmo de sus axiomas. Pero, ¿cómo vamos a elegir, basándonos únicamente en la razón, entre los dos conjuntos de axiomas en competencia? Otros racionalistas aceptan la revelación como su axioma básico. Pero, ¿cómo

sabemos qué supuesta revelación aceptar? Incluso los racionalistas reveladores admiten que uno tendría que ser omnisciente para aplicar definitiva y finalmente la prueba de consistencia de la verdad, ya que uno tendría que conocer todos los hechos y relaciones acerca de todos los sistemas de verdad en cuestión para saber cuál de ellos es en última instancia consistentes y cuáles en última instancia son contradictorias. Pero dado que esto es imposible en la práctica, la prueba racional de la verdad a través de la no contradicción es inadecuada para establecer la verdad de un punto de vista sobre otro.

fideísmo. [196] Como se vio anteriormente, el fideísmo no es realmente una *prueba* de la verdad en absoluto; es simplemente una pretensión de verdad. Se reduce a la afirmación "esto es verdad porque creo que es verdad". Pero las creencias contrarias son posibles. Por lo tanto, simplemente creer una posición es una base inadecuada para afirmar que es verdadera frente a otros puntos de vista. Y un fideísta que ofrece pruebas o razones del fideísmo ya no es fideísta sino evidencialista o racionalista. Pero esto es contraproducente.

Además, cualquier apelación a algún motivo de creencia que no sea la creencia misma no es, estrictamente hablando, fideísmo. Por ejemplo, si alguien cree que el cristianismo es verdadero en lugar del islam porque es más consistente o vivible, ese creyente ha importado una prueba racional o pragmática de la verdad para respaldar la creencia. Tal persona hace una *afirmación fideísta pero tiene una prueba* racional o pragmática para la verdad. Pero estamos discutiendo el fideísmo solo como una prueba inadecuada de la verdad. El frecuente recurso de los fideístas a otros medios para justificar sus creencias tiende a verificar su inadecuación como prueba de la verdad. Las creencias por sí solas no se justifican a sí mismas; son sólo pretensiones que piden confirmación fuera de sí mismas. *Credo ad absurdum* puede ser admirable para algunos, pero es justificable para nadie.

Experiencialismo. [197] Como prueba de la verdad, el experiencialismo no elimina la posibilidad de que otros puntos de vista sean verdaderos. La experiencia no se justifica a sí misma; ni siquiera se autointerpreta. La experiencia es lo que tienen las personas, mientras que la verdad es lo que se afirma sobre estas experiencias. La verdad es proposicional; es una expresión sobre la experiencia. Si la expresión sobre la experiencia es adecuada no puede determinarse únicamente por la experiencia, ya que la experiencia aparte de la expresión es como contenido sin forma, o "cosa" sin estructura. Los eventos y la experiencia se pueden estructurar y expresar de diferentes maneras. La más adecuada o verdadera. la estructura o el modelo no pueden ser determinados por la experiencia misma, como tampoco la gelatina puede

determinar por sí misma qué molde debe darle qué forma. Los diferentes modelos o visiones del mundo se refieren al mismo núcleo de la experiencia humana como base de sus puntos de vista metafísicos opuestos. Por lo tanto, el teísmo no puede establecerse sobre el panteísmo solo en la experiencia, ya que tanto los teístas como los panteístas tienen las mismas condiciones humanas debajo de sus sistemas opuestos. En una palabra, cualquier cosa que sea común a muchos no puede usarse como apoyo exclusivo de uno solo.

Es más, ofrecer razones por las que una experiencia es superior a otra es contraproducente. En este caso, la razón es más definitiva que la experiencia para determinar lo que es verdadero. Apelar a una experiencia (o aspecto de la experiencia) como superior plantea la pregunta, e ir más allá de la experiencia para encontrar las razones de uno sobre otro ya no es una forma de experiencialismo.

Finalmente, la apelación a experiencias especiales (místicas o lo que sea) no ayudará al reclamo de una cosmovisión sobre otra porque todos pueden afirmar tener experiencias especiales. Además, si la experiencia es realmente única para una vista y no está disponible para otra, entonces no hay forma de usarla como soporte de verdad para una vista *en oposición a* las otras porque es privada para esa vista. En otras palabras, lo que no está disponible para ellos no puede usarse en su contra. Una cosmovisión tiene derecho a enfrentar a sus acusadores y ver la evidencia de sus acusaciones; la experiencia privada no puede ser una parte legítima de una prueba pública de la verdad. Cualquier prueba de la verdad que compita por las mentes de los humanos en general es una prueba pública de la verdad. Las pruebas de la verdad reclamadas por las cosmovisiones son definitivamente de esta variedad.

evidencialismo. [198] Se concluyó anteriormente que el evidencialismo, como el experiencialismo, es insuficiente para probar una cosmovisión porque ningún hecho se interpreta a sí mismo. Todos los hechos son interpretados por el contexto en el que aparecen y, en última instancia, por la cosmovisión o el contexto último en el que aparecen. Pero si los hechos obtienen su significado y verdad por el contexto, entonces no pueden usarse para determinar la verdad del contexto. Esto sería viciosamente circular. Por ejemplo, no se puede argumentar que la resucitación del cuerpo de Jesús de Nazaret, concediendo que resucitó, es un acto de Dios (milagro) que prueba que el teísmo cristiano es verdadero, porque solo si este ya es un universo teísta para empezar, puede uno incluso interpreta este evento como una resurrección milagrosa o un acto de Dios. Si interpretar un evento como una resurrección o un acto de Dios ya *presupone* la existencia de Dios, entonces un evento así interpretado no puede usarse como *prueba* de la existencia de Dios.

Si el modelo le da al hecho su significado y valores de verdad, entonces el hecho no puede a su vez ser usado para darle al modelo su significado y verdad.

De hecho, hay muchos modelos capaces de manejar todos los hechos de la experiencia. El naturalismo puede manejar la reanimación corporal como un evento natural inusual sin causa *conocida .* El panteísmo puede explicarlo como una manifestación concentrada de un Dios que se manifiesta en todo. De la misma manera, otros puntos de vista pueden manejar todos los hechos por sus modelos macro o metafísicos. La pregunta no es una de hechos desnudos sino de la interpretación dada a los hechos por cosmovisiones o modelos divergentes. No hay forma de usar los hechos desnudos solos para justificar un modelo de ellos sobre otro. De hecho, probablemente no haya forma de conocer los hechos fuera del modelo o marco a través del cual se entienden, porque el mismo hecho conocido implica las relaciones o el contexto en el que se conoce. Los hechos no son islas en sí mismos; se conocen en relaciones o gestalts (patrones). E incluso si la facticidad pura y aislable fuera cognoscible fuera de los contextos, sería inútil como prueba de la verdad, ya que la facticidad pura o un simple hecho como tal no tiene valor de verdad. Es neutral y no se le puede dar contexto o significado—y por lo tanto valor de verdad—por diferentes modelos. Por lo tanto, los hechos desnudos como tales no pueden establecer la verdad de un modelo, y los hechos interpretados por un modelo no pueden usarse para establecer la verdad del modelo que proporciona la justificación para interpretar los hechos de esa manera particular.

Pragmatismo. [199] La prueba pragmática de la verdad de una cosmovisión tampoco es capaz de eliminar cosmovisiones opuestas. Lo que funciona para un individuo puede no funcionar para otro. El panteísmo trabaja para el panteísta y el naturalismo para el naturalista, de acuerdo con sus diferentes modelos. Sobre bases puramente pragmáticas, podríamos concluir que tanto el teísmo como el panteísmo son verdaderos, ya que parecen funcionar para los adherentes de sus respectivas visiones del mundo de acuerdo con las respectivas aspiraciones de las visiones del mundo. Pero ambas no pueden ser verdad porque son formas mutuamente excluyentes de ver la realidad última. Por lo tanto, el pragmatismo no prueba qué punto de vista es verdadero, sino simplemente qué punto de vista parece funcionar para una persona con ciertos deseos y ciertas premisas iniciales. Además, ¿cómo podemos saber qué sistema funcionará mejor para la mayoría de los humanos a largo plazo? Uno tendría que ser Dios para saber lo suficiente para establecer la verdad de un sistema. En el mejor de los casos, los humanos finitos pueden adivinar los

resultados a largo plazo y "desear creer" en cualquier sistema que los tiente por motivos existenciales. Pero esto ya no es un terreno pragmático; es fideísta o experiencial, y como tal está sujeto a las críticas de estos puntos de vista ya dados. En resumen, el pragmatismo no es capaz de establecer una visión como verdadera sobre otra.

En el mejor de los casos, el pragmatismo manifiesta la *aplicación* pero no la *justificación* de una cosmovisión. Indica si una visión de la realidad realmente funciona cuando se aplica a la vida. Pero la viabilidad y la verdad no son idénticas. Algunas cosas funcionan muy bien pero no están bien (por ejemplo, hacer trampa). Otras cosas no parecen funcionar tan bien a corto plazo y no podemos determinar el largo plazo (p. ej., la honestidad). Finalmente, los resultados de una creencia o punto de vista pueden no estar relacionados con su rectitud o verdad. Ganar la lotería no prueba que el ganador haya hecho bien en jugar más de lo que perder prueba que los demás no han hecho bien en jugar. Del mismo modo, la desobediencia de mi hijo a una orden mal expresada no hace que mi declaración sea realmente lo que yo deseaba ni que la desobediencia del niño sea correcta, aunque los resultados fueran los que realmente deseaba. El pragmatismo no es una prueba suficiente para la verdad de nada y no dice nada a la prueba de la verdad de las visiones del mundo.

combinacionalismo . [200] La prueba combinacional de la verdad a veces se conoce como consistencia sistemática. Se trata de una combinación de dos o más de las pruebas anteriores de la verdad. A menudo implica tres pruebas: consistencia lógica, adecuación empírica y relevancia experiencial. Cualquiera que sea la forma, el combinacionalismo es insuficiente como prueba de la verdad de una cosmovisión porque no elimina la posibilidad de que otras visiones sean verdaderas. Porque el panteísmo es tan consistente con sus premisas, tan adecuado para explicar todos los hechos y tan relevante para la experiencia de un hindú como lo es el cristianismo para un cristiano. Si uno desea el cese del anhelo y la frustración, entonces el panteísmo proporciona una visión del mundo sistemáticamente coherente. Por supuesto, si uno desea la realización final y la satisfacción individual, entonces el teísmo cristiano sería más sistemáticamente coherente. Pero ahí está el problema. ¿Cómo juzgar cuál es el *deseo* correcto o cuál es el deseo de la verdad? Ninguno de los puntos de vista tiene el derecho de simplemente asumir que su objetivo es el verdadero, porque esto simplemente plantea la pregunta. Ningún punto de vista puede eliminar al otro sobre la base de la consistencia sistemática, ya que ambos tienen esta característica en sus formas sofisticadas. Entonces,

¿cómo ha de juzgarse la verdad mediante una prueba puramente combinacional?

Al final, el combinacionalismo no es una prueba nueva o diferente de la verdad; es simplemente una combinación de otras pruebas inadecuadas de la verdad. Si el racionalismo solo o el evidencialismo solo o el experiencialismo solo no son suficientes, entonces, ¿cómo va a funcionar la combinación de sus deficiencias? Al final, dos baldes con goteras más no retendrán más agua que un balde con goteras. El combinacionalismo no tapa el agujero en ninguna de las pruebas de verdad añadiendo otras. Los parches son tan porosos como el cubo. Sumar pruebas inadecuadas de la verdad, sin corregir las deficiencias inherentes, no equivale a una prueba adecuada de la verdad. De hecho, el combinacionalismo es, en el mejor de los casos, solo una prueba de la falsedad de algunos puntos de vista, no una prueba de la verdad de una cosmovisión, ya que más de una cosmovisión puede cumplir con todas las pruebas del combinacionalismo.

Estableciendo una prueba adecuada para la verdad

Si las pruebas anteriores de la verdad fueran exhaustivas, las consecuencias epistemológicas serían desastrosas. Si ninguna prueba de la verdad es suficiente, entonces la verdad no puede ser probada ni establecida, y si la verdad no puede ser establecida, entonces el apologista cristiano está fuera del negocio. Afortunadamente, este no es el caso, porque hay una prueba de la verdad que cumple con los estándares de adecuación; es decir, puede establecer un punto de vista frente a puntos de vista opuestos.

Encontrar una prueba adecuada para la verdad de una cosmovisión

La razón por la que las pruebas anteriores de la verdad fallan es que todas ellas están probando un aspecto particular de la realidad, pero no la realidad (el ser) como tal. Algunos son adecuados para probar la realidad en la medida en que es racional, o en la medida en que es creíble, o experiencial, o evidencial, o factible (vivible). Obviamente, ninguno de estos por su propia naturaleza eran adecuados para poner a prueba la realidad *como tal* . Eran adecuados para ensayar algún aspecto del ser, pero no *el ser en cuanto es ser* . Es decir, sirvieron para comprender una dimensión particular de la realidad, pero no para comprender la totalidad de la realidad. En definitiva, no se adecuaban al estudio de la metafísica, que proporciona una comprensión global de toda la realidad.

Encontrar una forma adecuada de entender la realidad como tal

La única manera de entender el ser o la realidad como tal es por los primeros principios del ser, pues todo pensamiento sobre la realidad se basa y es reducible a los primeros principios de la realidad. Estos principios deben ser evidentes por sí mismos ya que todo lo demás es evidente sólo en términos de ellos. Por lo tanto, estos principios deben ser evidentes en términos de sí mismos (es decir, evidentes por sí mismos).

Dado que estos principios no son evidentes en términos de otra cosa, no se conocen discursivamente (desde las premisas hasta la conclusión); se conocen intuitivamente. Es decir, simplemente "vemos" que son verdad una vez que sabemos lo que están diciendo. Lo que vemos es que sus predicados pueden reducirse a su sujeto. Por ejemplo, "Todos los triángulos son figuras de tres lados" es evidente ya que el predicado nominativo "figuras de tres lados" dice lo mismo que "triángulos". Esto se llama fundacionalismo reductivo.

Es importante distinguir el fundacionalismo *reduccionista* del fundacionalismo *deductivo* , que comienza en el pensamiento puro y trata de deducir otras verdades de él. Este último, practicado por Baruch Spinoza, también se llama deductivismo geométrico y fue criticado anteriormente (en el capítulo 2). Por el contrario, el fundacionalismo reduccionista, como en Tomás de Aquino, comienza con la realidad y procede a reducir lo que sabemos intuitivamente sobre ella a primeros principios evidentes por sí mismos. [201]

Enunciando los Primeros Principios de la Realidad

Los primeros principios sobre la realidad tienen las siguientes características: (1) Se aplican a toda la realidad, no solo a algún aspecto de ella. (2) Son evidentes por sí mismos; es decir, una vez que uno comprende los términos de la proposición, sabe que son evidentes por sí mismos o reducibles a lo que es evidente por sí mismo. (3) Son innegables en el sentido de que cualquier intento de negarlos los utiliza en esa misma negación. El primero de estos principios del ser es el principio de que algo existe.

1. **Ser es.** Es decir, algo existe. Esto se llama *el principio de la existencia.* Esto es innegable ya que quien niega debe existir para negar. Por lo tanto, mientras que la *fuente* de los primeros principios es la intuición acerca del ser, la *prueba* de su verdad es la *innegabilidad* ; es decir, no pueden ser negados sin afirmarlos (ya sea directa o indirectamente) en la negación misma.

2. **Ser es ser.** Esto se conoce como *el principio de identidad* . El ser es idéntico al ser. Una cosa es idéntica a sí misma. Nuevamente, esto es literalmente innegable ya que no se puede negar a menos que esté implícito.
3. **Ser no es no ser.** Esto se llama *el principio de no contradicción* . Los opuestos no pueden ser verdaderos al mismo tiempo y en el mismo sentido. Esto también es innegable, ya que la afirmación de que ambos opuestos pueden ser verdaderos supone que lo contrario de esta afirmación no puede ser cierto.
4. **O ser o no ser.** Este es *el principio del tercero excluido* . No hay nada entre el ser y el no ser. Por lo tanto, algo debe ser o no ser. No puede ser a la vez y no ser. Esto también es innegable ya que la negación de ello ("Ambos ser y no ser") es una contradicción.
5. **El no ser no puede producir el ser.** Este es *el principio de causalidad* . Nada no puede causar nada ya que nada ni siquiera existe, y lo que no existe no puede causar nada. Sólo algo puede producir algo. Esto también es reducible a un principio evidente, ya que es contradictorio afirmar que una cosa existe (para causar) y no existe.
6. **El ser causa el ser semejante a sí mismo.** Este es *el principio de analogía.* Un efecto se parece a su causa eficiente. Igual produce igual. Ser comparte ser. El ser no tiene nada más que compartir que el ser. El ser no puede dar lo que no tiene. Pero lo que da (es decir, el ser), debe haber tenido que dar.

De estos principios se pueden sacar muchas otras conclusiones innegables, como que un ser es contingente o necesario; un ser necesario no puede causar otro ser necesario; todo ser que es hecho existir es un ser contingente; y así *sucesivamente* [202] Con estos primeros principios innegables del ser, podemos determinar qué visión del mundo es verdadera. Por "verdadero" entendemos lo que corresponde a la realidad. Esta visión de correspondencia de la verdad es innegable ya que cualquier negación implica que corresponde a la realidad. [203]

La innegabilidad como prueba de la verdad

Dado que todos estos primeros principios son innegables, la verdadera prueba de la verdad es innegable. Necesitamos examinar qué significa la innegabilidad de una posición. No significa que una visión sea *indecible* o inestable. Incluso se pueden decir o afirmar tonterías completas. Por ejemplo,

se puede afirmar que hay triángulos cuadrados aunque la afirmación sea contradictoria. También se puede afirmar: “El sonido de la música es el color rojo”, pero esto también es una tontería. La capacidad de decir “Yo no puedo expresarme con palabras” es una cosa, pero la capacidad de afirmar esto de manera significativa es otra. En este caso, la declaración es contraproducente, ya que es una expresión en palabras que afirma que no se puede hacer tal expresión en palabras. De estas ilustraciones queremos sacar dos conclusiones. Primero, no todo lo que se puede decir tiene sentido; el sinsentido es decible o afirmable. En segundo lugar, algunas cosas que se pueden decir son falsas. Por ejemplo, uno no puede afirmar su propia inexistencia. En ambos casos lo que se afirma se niega en el mismo proceso o acto de afirmación. Esto lleva a otra distinción, a saber, entre lo que es directamente innegable y lo que es indirectamente innegable.

La innegabilidad directa de algo

La innegabilidad directa ocurre cuando la declaración misma proporciona la información para derrotarse a sí misma. La afirmación “No puedo expresarme con palabras” es un ejemplo de esto. [204] La declaración es en sí misma una expresión en palabras. Uno no necesita buscar más para saber que es falso. Se destruye directamente a sí mismo. El dato pronunciado es autoaniquilador del pensamiento expresado por ese dato. Otro ejemplo es "No puedo pensar", porque eso involucra directamente el pensamiento para incluso pensarlo.

Lo indirectamente innegable

Lo directamente innegable significa que el mismo *acto* de pensar o expresar algo es contraproducente. El acto de pensar por el cual uno piensa que no puede pensar no es significativamente pensable, y el mismo acto de hablar por el cual uno dice que no puede hablar es en realidad no decible de una manera significativa. (Se puede decir, pero no puede ser cierto porque se refuta a sí mismo). Pero, ¿qué pasa con afirmaciones como "Llegué a la conclusión de que lo sé todo intuitivamente"? La declaración en sí no proporciona los datos para su propia autodestrucción. El mismo *acto* de pensar esta conclusión no se autodestruye. Por lo tanto, no es directamente embrutecedor en el mismo sentido que los otros ejemplos. Sin embargo, hay otro sentido en el que la afirmación "Llegué a la conclusión de que lo sé todo intuitivamente" es innegablemente contraproducente; es *indirectamente* contraproducente, porque el mismo *proceso* de "llegar" a esa conclusión fue deductivo o

inferencial, y ese mismo proceso está en desacuerdo con la afirmación de que todo el conocimiento se posee intuitivamente, sin deducción ni inferencia. Por lo tanto, aunque el *acto* de expresar el enunciado no es inconsistente, el *proceso* por el cual se derivó el enunciado contradice el pensamiento expresado en el enunciado.

Nuestro propósito aquí no es hacer una tipología comprensiva de tipos de declaraciones contraproducentes, sino simplemente señalar algunas variedades suficientes para ilustrar la prueba de la verdad a través de la autodestrucción ya sea en el acto, proceso o base para hacer la declaración. Los siguientes capítulos indicarán cómo se aplicará esto en la práctica a varios pretendientes de la verdad.

Innegabilidad definitoria

La afirmación "los triángulos deben tener tres lados" es innegablemente cierta. Pero esto no significa que exista tal cosa como un triángulo. Sólo significa que *si* hubiera un triángulo, tendría tres lados. O bien, no hay otra forma significativa de definir un triángulo que como una figura de tres lados, porque eso es lo que queremos decir con triangularidad. Asimismo, se podría afirmar, como hacen muchos cristianos, que *si* hay un Dios, Dios debe ser un Ser necesario. Esto no necesariamente implicaría que se sabe que hay un Dios, sino que si existe, entonces ese Dios no podría haber llegado a ser o dejar de ser, sino que necesariamente debe ser siempre. En resumen, hay una necesidad definitoria al concebir a Dios. Y si realmente se encontrara que existe uno, entonces esto sería tan cierto de Dios como lo sería la triangularidad de un triángulo real. Ambos serían innegablemente verdaderos por definición, incluso si ni Dios ni los triángulos existen en realidad. Muchos otros ejemplos podrían multiplicarse. Unos pocos serán suficientes para ilustrar aún más la innegabilidad de la definición: todas las esposas están casadas, todos los círculos son redondos, el todo siempre es más que una parte, etc.

Todos estos, se puede acusar, son puramente matemáticos o teóricos. Como tales, son tautologías vacías, y ninguna tautología o declaración definitoria nos dice nada sobre el mundo real. ¿Hay afirmaciones realmente innegables sobre la existencia?

Innegabilidad existencial

Se exige una respuesta afirmativa a la pregunta anterior. La existencia, al menos mi existencia, es en realidad innegable. Debo existir para hacer la negación. Los inexistentes no afirman ni niegan; no son y no hablan. Cada vez que intento negar mi existencia, me sorprendo existiendo en el proceso de hacer la negación. Entonces, al menos algo es realmente innegable, a saber, mi propia existencia.

Como se señaló anteriormente, el racionalista recurre a este argumento para apoyar el racionalismo. Pero dado que el argumento no muestra necesidad lógica, solo innegabilidad real, el racionalista ha dejado un terreno puramente racional para el terreno existencial para hacer este movimiento. Mi inexistencia es lógicamente posible; no es inconcebible que yo no exista. Ninguna necesidad lógica está fundamentando mi existencia. Incluso si no puedo afirmar que *no* existo, puedo, no obstante, pensar significativamente que *podría* no existir. Por supuesto, debo existir para concebir mi inexistencia. Pero el "debe existir" no significa " *lógicamente* debe", solo " *realmente* debe". A menos que realmente exista, no puedo concebir nada, porque no hay un "yo" o un "mí" allí en absoluto. Pero esto no significa que mi existencia en primer lugar se base en la necesidad lógica.

Si se puede justificar la afirmación de que algo existe necesariamente es una cuestión que dejamos para más adelante. Aquí bastará con mostrar que la proposición “ningún enunciado que sea verdadero por necesidad definitoria puede ser también verdadero acerca de la realidad” falla. El hecho de que los cuadrados deban definirse como figuras de cuatro lados no significa que uno no pueda existir. Además, el intento de afirmar que no se pueden hacer afirmaciones necesarias sobre la realidad es en sí misma una afirmación necesaria sobre la realidad y, por ese motivo, es contraproducente. Ofrecer como una verdad necesaria sobre la realidad que no hay verdades necesarias sobre la realidad es autodestructivo. Si uno no tiene una base necesaria para decir que no hay declaraciones necesarias sobre la realidad, entonces es posible que las haya; la posibilidad no puede ser eliminada de antemano. La verdad existencial no se puede legislar; debe buscarse en la experiencia. Lo que esta búsqueda descubre y si es innegable se discutirá más adelante. En la actualidad, la puerta está abierta a la posibilidad de alguna verdad innegable sobre la realidad última. Todos los intentos de cerrar la puerta resultan contraproducentes.

En resumen, todo lo que es innegable es verdadero, ya sea definitoriamente innegable o existencialmente innegable. Si algo definicionalmente innegable también resulta ser realmente innegable, entonces lo que sea definitoriamente

necesario atribuirle, necesariamente debe tenerlo realmente. Es decir, si en realidad encontramos un triángulo, entonces en realidad debe tener tres lados. Y, del mismo modo, si se encuentra que Dios existe realmente, entonces debe tener todas las características que Dios necesariamente debe tener, como la eternidad, la inmutabilidad, etc.

Por supuesto, no hay forma de demostrar de antemano que el teísmo es realmente innegable y que todos los no teísmos son innegablemente falsos. Todo lo que podemos decir en este momento es que si un punto de vista es innegable, entonces, por el contrario, los otros puntos de vista opuestos deben ser falsos. Y si se puede encontrar que alguna opinión es innegablemente verdadera, entonces es, ipso facto, falsa. Como un trabajo sobre la apologética cristiana, este libro intentará mostrar que todas las cosmovisiones no teístas son directa o indirectamente innegables y que solo el teísmo no lo es y, por lo tanto, solo el teísmo es verdadero. [205] Además, si el teísmo se basa en todas las premisas innegables, entonces el teísmo debe ser verdadero, y todos los puntos de vista opuestos deben ser falsos. [206] Si este es realmente el caso es el tema de los capítulos 9–14.

La justificación de las declaraciones de verdad dentro de una cosmovisión

Establecer la verdad de una cosmovisión es un problema especial y exige una prueba específica de la verdad. Hemos concluido que las pruebas tradicionales de la verdad no serán suficientes porque son inadecuadas para juzgar *entre* visiones del mundo. Más de una visión del mundo puede ser verdadera sobre la base del racionalismo, el experiencialismo, el evidencialismo, etc. Sin embargo, la inafirmabilidad puede falsificar una cosmovisión y la innegabilidad puede verificar una cosmovisión. Suponiendo que este sea el caso cuando juzgamos *entre* visiones del mundo, llegamos ahora al problema de determinar qué es verdadero *dentro* de una visión del mundo dada. Es aquí donde el combinacionalismo o la coherencia sistemática parece ser la prueba más adecuada para la verdad por varias razones, no la menor de las cuales es que es imposible encontrar innegabilidad en asuntos históricos y experienciales.

Las razones para adoptar la consistencia sistemática

Una vez que se ha determinado un marco general, se sigue que todo lo que encaje de manera más consistente y completa en ese sistema es verdadero. Si ese sistema de verdad no es solo una visión del mundo sino una visión del

mundo y de la *vida* , entonces la aplicabilidad de esa verdad a la vida también se convierte en un aspecto crucial de esa verdad. Varios argumentos apoyan esta afirmación.

En primer lugar, los motivos para rechazar la consistencia sistemática (o combinacionalismo) como prueba *entre* cosmovisiones no se aplican a su uso como prueba de la verdad *dentro* de un sistema o cosmovisión dado. Los principales argumentos en su contra como prueba para una visión del mundo se basan en el hecho de que más de un sistema puede ser igualmente sistemáticamente consistente y que los hechos dentro de un sistema reciben significado de ese sistema. Pero una vez que se determina el sistema y, por lo tanto, el significado último de todos los hechos dentro de él, estos hechos no deben interpretarse de manera contraria al sistema. Y una vez que se determina que ningún otro sistema es verdadero, no hay una forma de competencia externa para interpretar estos hechos. Dentro de un sistema dado, la coherencia de la interpretación y la cobertura integral de todos los hechos son definitivas. El error surge cuando la interpretación es internamente inconsistente o no lo incluye todo en los hechos.

Por ejemplo, si este es un universo teísta y uno se niega a aceptar la posibilidad de un evento empírico que indique un milagro, uno es inconsistente. En un universo teísta pueden suceder milagros y un evento dado (p. ej., la resurrección de Jesús) podría ser simplemente un milagro. Es incompatible con el sistema descartarlo. Además, si este es un universo teísta y uno no toma en cuenta *todos los hechos conocidos* , uno podría ser llevado a aceptar el judaísmo en lugar del cristianismo. Supongamos que es un hecho que Jesús de Nazaret cumplió la profecía del Antiguo Testamento de ser el Mesías judío. Si es así, solo pasando por alto (o negando o no contando) estos hechos puede uno que desea la verdad permanecer en el judaísmo en lugar de reconocer la verdad del cristianismo. En resumen, *todos* los hechos interpretados de manera internamente *consistente* son una prueba suficiente para la verdad dentro de un sistema metafísico dado.

En segundo lugar, una vez que se establece un sistema de verdad, se sigue lógicamente que todo lo que sea compatible con ese sistema es verdadero y todo lo que no sea compatible no es verdadero. La coherencia *sistemática* se deriva del establecimiento de un *sistema* de verdad. O, para decirlo de otra manera, una vez que se establece un macromodelo para interpretar todas las experiencias y sucesos en el mundo, la forma más consistente y completa de encajar los micromodelos en él es la indicación de la verdad. Por un lado, la consistencia sistemática es inadecuada para probar *entre* sistemas divergentes ya que todos ellos pueden ser consistentes sistemáticamente

dentro de sí mismos. Pero, por otro lado, la consistencia sistemática está eminentemente calificada para probar la verdad *dentro de* un sistema; de eso se trata el sistema. Cualquier cosa no sistemáticamente relacionados no puede ser una verdad dentro de ese sistema. Del mismo modo, cualquier hecho no explicado en un sistema que pretende dar cuenta de *todos los* hechos se opone a la verdad de ese sistema. Un modelo de visión del mundo debe ser consistente y completo. Lo que mejor encaje dentro de su marco interpretativo general debe tomarse como verdadero, y lo que no encaje debe tomarse como falso.

La Prueba de Coherencia Sistemática: Probabilidad

Debe admitirse que la coherencia sistemática no proporciona una prueba apodíctica o innegable de la verdad. Por un lado, ninguna mente finita está en posesión real de *todos* los hechos. Además, ninguna persona finita es capaz de comprender completamente *todos los hechos.* Además, las mentes finitas tienen dificultad para comprender la consistencia e inconsistencia entre todos los hechos. Por estas razones, la certeza absoluta será difícil, si no imposible, para cada afirmación de verdad contraria hecha dentro de una cosmovisión dada. Como en casi todo lo demás en la vida, la probabilidad es la guía. Sin embargo, en algunos casos de alta probabilidad se puede alcanzar un nivel de certeza moral en el que, mientras que otros puntos de vista son lógicamente posibles, no existen razones conocidas para vetar la aceptación de la afirmación de verdad que se está adoptando.

En el caso de coherencia sistemática dentro de una cosmovisión establecida, se considerará verdadera la conclusión que *mejor* se ajuste a todos los hechos conocidos y que sea la *más coherente.* Por supuesto, los principales problemas apologéticos de la defensa del cristianismo se resuelven cuando se establece la perspectiva metafísica dentro de la cual se deben interpretar los hechos. Si el teísmo puede establecerse innegablemente como modelo, entonces el panteísmo, el naturalismo y el panenteísmo quedan eliminados. Este será el objetivo de la parte 2 de este libro. Las opciones restantes se encuentran en gran parte entre teísmos en competencia, como el judaísmo, el islam y el cristianismo. La adjudicación de pretensiones de verdad entre estos, entonces, no será una empresa puramente filosófica. Aquí la probabilidad de los argumentos históricos y probatorios será decisiva. Si el cristianismo explica mejor todos los hechos conocidos de la manera más consistente, entonces debería aceptarse como verdad. La Parte 3 de este libro será un intento de argumentar que este es el caso.

Resumen y conclusión

Los primeros siete capítulos intentaron mostrar que el escepticismo y el agnosticismo son contraproducentes y que los principales métodos tradicionales son inadecuados para probar la verdad de una cosmovisión. En este capítulo se ofreció otra prueba, a saber, la innegabilidad real. Si podemos establecer que todos los puntos de vista no teístas se involucran en declaraciones contraproducentes relacionadas con esos puntos de vista, entonces podemos rechazarlos como falsos. Si podemos demostrar que el teísmo es el único punto de vista afirmable o que es innegable, entonces se establecerá como verdadero.

Una vez que se establezca que este es un universo teísta, cualquier forma de teísmo que se pueda demostrar que explique mejor todos los hechos conocidos de la manera más consistente será la verdadera visión teísta. Es el argumento de este trabajo (en la parte 3) que los evangélicos El teísmo cristiano califica como la visión teísta más sistemáticamente coherente en las tres pruebas: consistencia, adecuación empírica y relevancia experiencial.

Seleccionar lecturas para el capítulo 8

Ayer, A. J. *El problema del conocimiento* . Baltimore: Penguin Books, 1979.

Boyle, Joseph, Jr. y Olaf Tollefsen, "Determinismo, libertad y argumentos autorreferenciales". *Revisión de Metafísica* 26 (septiembre de 1972): 3–37.

Geisler, Norman. *Enciclopedia Baker de apologética cristiana.* Gran Rapids: Baker, 1999.

Gilson, Étienne. *La unidad de la experiencia filosófica* . Westminster, MD: Christian Classics, 1982.

Grisez, Germán. *Más allá del Nuevo Teísmo* . South Bend, IN: St. Augustine's Press, 2005.

Salón, Everett. *Sistemas filosóficos, un análisis categórico.* Chicago: Prensa de la Universidad de Chicago, 1960.

Johnstone, Henry. "El poder lógico de los argumentos filosóficos". *Mente* 64 (1955): 539–41.

Passmore, John A. *Razonamiento filosófico.* Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1962.

Regis, Luis. *Epistemología.* Nueva York: Macmillan, 1959.

Tomás de Aquino . *Summa Theologica.* Traducido por los Padres de la Provincia Dominicana Inglesa. Nueva York: Benzinger Brothers, 1947–48.

Yandell, Keith. "Sistemas metafísicos y procedimientos de decisión". Tesis doctoral, Universidad Estatal de Ohio, 1966.

APOLOGÉTICA TEÍSTICA

Aquí hay un número limitado de formas mutuamente excluyentes de ver la totalidad de la realidad. Los capítulos siguientes revisarán estos diferentes sistemas metafísicos. El propósito será mostrar que todas las principales cosmovisiones alternativas son contraproducentes e inadecuadas y que solo el teísmo supera la prueba de la verdad establecida en el último capítulo de la parte 1 (capítulo 8). El teísmo es la creencia de que hay un Dios tanto *más allá* como *dentro* del mundo, un Creador y Sustentador que controla soberanamente el mundo e interviene sobrenaturalmente en él.

El deísmo sostiene con el teísmo que Dios creó el mundo pero niega la intervención sobrenatural de Dios en él sobre la base de que el mundo opera según las leyes naturales y autosuficientes del Creador. En resumen, Dios está *más allá* del mundo pero no está activo en el mundo de una manera sobrenatural.

El panteísmo sostiene que Dios es *idéntico* al mundo real. Dios es todo y todo es Dios. Dios no trasciende la realidad sino que es inmanente a la realidad, o mejor dicho, toda la realidad está en Dios. Más allá de Dios sólo hay ilusión o irrealidad.

El panenteísmo o diosismo finito (o teísmo dipolar) sostiene que Dios está *en* todo el mundo; el mundo es el "cuerpo" de Dios. Dios en su actualidad está en consonancia con el mundo cambiante de nuestra experiencia; sólo la potencialidad de Dios trasciende el mundo. En resumen, Dios es para el mundo lo que la mente es para el cuerpo.

El diosismo finito sostiene que el dios que existe más allá del mundo tiene un poder y/o perfección limitados. Dios creó (o formó) el mundo pero no tiene control total sobre él.

El ateísmo, por supuesto, niega que haya un Dios en cualquiera de los sentidos anteriores, ya sea *en* o *más allá* del mundo. Afirma que no existe Dios. El mundo (universo) es todo lo que hay. Sólo existe la naturaleza; no hay reino sobrenatural.

El politeísmo, la creencia de que hay muchos dioses en el universo, es una cosmovisión filosófica. Niega el monoteísmo (existe un solo Dios infinito) y opta por muchos dioses. Algunos politeístas afirman que hay un dios principal entre los muchos (como Zeus). Esto se llama henoteísmo.

CAPÍTULO 9. DEÍSMO

Exposición de la cosmovisión deísta

El deísmo no es actualmente una cosmovisión importante, pero su importancia es tanto histórica como duradera. El movimiento deísta surgió durante el siglo XVII y floreció en el XVIII, pero se extinguió en gran medida en el siglo XIX. Representa, sin embargo, una de las principales posiciones metafísicas sobre la realidad que entra en conflicto con el teísmo.

Las raíces del deísmo

En la medida en que el deísmo se involucró en una crítica destructiva negativa tanto de las revelaciones sobrenaturales como de los milagros, surgió de los antiguos escritores paganos como Celso y Porfirio. En la medida en que era hostil al cristianismo, era una reacción contra un énfasis excesivo en la doctrina y el ritual a expensas de las consideraciones éticas. Pero como movimiento filosófico, el deísmo tomó prestado el concepto teísta de Dios y lo entendió en términos del modelo mecanicista (por ejemplo, relojero) de la nueva perspectiva científica que surgió de Francis Bacon y otros. Los historiadores han señalado muchas otras raíces del deísmo, incluido el Renacimiento, el estudio de religiones comparadas, el descubrimiento de tribus no cristianas, el aumento de las invenciones humanas, un resurgimiento del orgullo gnóstico del intelecto, el renacimiento del método alegórico de interpretación de la Biblia (de Orígenes, un padre de la iglesia del siglo III), y la influencia del naturalismo antiguo y el escepticismo de los estoicos y los escépticos.

A lo largo del camino hubo muchas figuras filosóficas que técnicamente no pueden calificar como deístas pero que, sin embargo, dieron ímpetu y proporcionaron argumentos para el movimiento. El enfoque científico de Bacon, el empirismo de John Locke y el escepticismo acerca de los milagros de David Hume ayudaron definitivamente a la causa deísta. Las contribuciones específicas de estas influencias se señalarán en un análisis posterior. En resumen, las tendencias de la filosofía que tendían al naturalismo o al antisobrenaturalismo, que enfatizaban los procesos científicos y que

glorificaban la creación natural sin vilipendiar al Creador, fueron influyentes o útiles para el deísmo.

El ascenso del deísmo

Existen numerosos antecedentes teológicos del deísmo, incluidos el pelagianismo, el socinianismo y el arrianismo. En estos sistemas se enfatizaba la perfectibilidad de la humanidad, se negaba la Trinidad para la unidad de Dios y se disminuía o negaba por completo la deidad de Cristo.

Herbert de Cherbury (1583–1648): "El padre del deísmo inglés". Incongruentemente, el deísmo, un movimiento que niega los actos sobrenaturales de Dios en el mundo, se originó en Inglaterra con un hombre que afirmó que un sonido sobrenatural lo convenció de publicar su obra. Su libro posterior, *De Veritate* (*Sobre la verdad*) (1624), marcó el comienzo del deísmo en Inglaterra. [207]

Herbert estableció cinco principios de religión que creía que eran comunes a todos los humanos:

1. Que hay un Dios supremo.
2. Que ese Dios debe ser adorado.
3. Que la virtud y la piedad son las partes principales del culto divino.
4. Que debemos arrepentirnos de nuestros pecados y arrepentirnos de ellos.
5. Que la bondad divina dispensa premios y castigos tanto en esta vida como después de ella. [208]

Herbert sostuvo que estos cinco principios son verdades innatas que son a la vez universales y ciertas y se obtienen mediante la reflexión. Se declaró más feliz que Arquímedes al descubrir estos principios. Aunque los deístas posteriores ampliaron esta lista y algunos omitieron el principio 5 o, a veces, el principio 4, en general estos cinco se convirtieron en una especie de credo para el deísmo. [209]

Al mantener el primer artículo, Herbert negó que hubiera ateos, aunque admitió que muchos tenían conceptos indignos de la deidad. Dado que la mayoría de los hombres de su época concederían la verdad del principio 2, Herbert no trabajó en el punto. En conexión con el principio 3, Herbert enfatizó el carácter ético de la religión natural vis-à-vis los modos sacramental y ritualista de la iglesia establecida. Aquí se marcó el énfasis anticlerical deísta. Principio 4 presentado Herbert una oportunidad para enfatizar la universalidad de la salvación contra el estrecho camino ceremonial provisto en la iglesia. El Principio 5 implicaba una creencia en la inmortalidad del alma,

la providencia de Dios y el último día del juicio después de la muerte. De estos principios escribió: "Sin embargo, las cinco verdades antes mencionadas siempre fueron, y siempre serán, de esa naturaleza divina, que como los rayos del sol, que ningún peso puede deprimir, ni ningún viento soplar, han arrojado sus gloriosos rayos en las mentes de los hombres en todas partes de la tierra, donde ejercieron su uso natural de la razón." [210]

Herbert, como otros deístas a seguir, tenía un lado definitivamente negativo de su deísmo. Pero como vivió en una época que carecía de tolerancia religiosa, sus críticas a la Biblia se expresaban en ataques a los libros, sacrificios y milagros religiosos paganos. Dejó en claro que la revelación sobrenatural especial es innecesaria y que los cinco principios son suficientes para la salvación universal, así como para la armonía y la paz de la humanidad. Sus condiciones para creer que cualquier libro fue inspirado fueron redactadas de tal manera que inducían a uno a creer que sentía que ningún libro calificaría como una revelación. [211]

Thomas Hobbes (1588-1679): Materialismo deísta. Es difícil determinar si Hobbes era deísta, teísta o incluso ateo. Como otros en esa época de intolerancia religiosa, sus verdaderos puntos de vista pueden estar ocultos bajo sus afirmaciones abiertas. De todos modos, tenía muchas creencias deístas, aunque sus puntos de vista eran materialistas. Era un sensacionalista en su epistemología y un materialista en su metafísica. En su famoso *Leviatán* (1668), Hobbes reduce todas las ideas a la sensación, y dado que todo lo que un humano imagina es finito, sostiene que no existe un conocimiento positivo de un Dios infinito. En esto nos engañan los escolásticos (filósofos escolásticos), argumenta Hobbes, porque no podemos concebir a Dios. El nombre de Dios se invoca solo para inducir la adoración, no porque podamos concebirlo. [212]

La religión, según Hobbes, es peculiar de la humanidad porque el humano es el único animal que busca las causas de las cosas. Dado que la ansiedad se deriva de no saber la causa de lo que no podemos controlar, postulamos un poder invencible que llamamos Dios. Aquellos que presionan por las causas de los cuerpos naturales llegan finalmente a un solo Dios. Este Dios no se entiende dogmáticamente; Dios es nombrado o designado solo para propósitos piadosos. Los humanos adoran este Poder invencible como expresión de su agradecimiento por los dones que el Poder les da. Hay cuatro semillas naturales de la religión. La creencia en Dios surge de (1) opiniones sobre fantasmas, (2) ignorancia de la causa de las cosas en el mundo natural, (3) la tendencia de los humanos a la devoción hacia lo que temen y (4) la

creencia en conjeturas hechas sobre el futuro basado en la opinión de los demás. [213]

Además de estas causas naturales de la religión, Hobbes reconoce el uso de la religión como fuerza política para inducir la obediencia, las leyes, la paz, la caridad y la justicia social. Los reyes necesitan religión para gobernar a sus súbditos. Por lo tanto, la religión es un instrumento político del rey para asegurar la monarquía contra las tendencias bestiales de la humanidad en estado de naturaleza. En este sentido, Hobbes, aparentemente con ironía, procede a hacer una excepción para la religión revelada sobre la religión natural. La religión sobrenatural es confirmada por milagros, mientras que la religión natural no lo es. Por lo tanto, al menos en teoría, el cristianismo es superior al paganismo. Sin embargo, Hobbes sostiene que en la práctica real, cuando una religión supuestamente revelada propone contradicciones, falsifica milagros, permite la injusticia y la crueldad, disfruta del lujo y obtiene beneficios propios, no se puede creer. Hobbes llega a decir que los milagros incluso debilitan la fe, porque cuando los milagros fallan, también falla la fe, como es evidente en la vida de Moisés. De hecho, Hobbes desnaturalizó los eventos en los Evangelios, afirmando que "las Escrituras por el Espíritu de Dios en el hombre significan el espíritu del hombre, inclinado a la santidad". Agregó: “No veo nada en absoluto en las Escrituras que requiera creer, que los endemoniados fueran otra cosa que locos”. [214] El catolicismo romano es definitivamente sospechoso para Hobbes, ya que requiere para la salvación muchas cosas que obran a su favor. [215] En efecto, pues, lo que Hobbes da con la mano derecha lo quita con la izquierda. En vista de esto, parecería justo interpretarlo no solo como un cristiano nominal sino también como un deísta real o incluso un ateo encubierto. En cualquier caso, sus argumentos dieron apoyo a la causa deísta general.

John Locke (1632-1704): influencia empírica sobre el deísmo. Locke no era deísta. En cierto sentido, su obra es una respuesta al desafío deísta de su época. Sin embargo, Locke mostró algunas afinidades deístas y, lo que es más importante, estableció algunos principios empíricos que cambiaron el curso del deísmo. En su *Razonabilidad del cristianismo* (1695), Locke afirmó su creencia en lo sobrenatural frente al deísmo, pero estuvo de acuerdo con la visión unitaria de Dios de los deístas en oposición a la visión trinitaria ortodoxa. Asimismo, Locke negó la deidad de Cristo al igual que los deístas.

Sin embargo, más importante para el futuro del deísmo fue el empirismo de Locke. En su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690), argumentó que todos los humanos nacen como una tabula rasa, una pizarra en blanco. No hay ideas innatas, como venían diciendo tanto racionalistas como deístas. Las

pruebas de esto son las siguientes: (1) los niños nacen sin un depósito de ideas y aprenden de la experiencia; (2) donde no hay experiencia de algo, hay una correspondiente falta de idea (p. ej., los ciegos de nacimiento no tienen ideas visuales); (3) donde hay experiencias diferentes, hay ideas correspondientemente diferentes; y (4) tenemos ideas en nuestra mente de cosas que se ajustan solo a uno o más de nuestros cinco sentidos, lo que indica que todas estas ideas provienen de los sentidos. [216] Tanto George Berkeley como David Hume también estuvieron de acuerdo con este empirismo. Tan fuerte fue este movimiento entre los ingleses de mentalidad práctica que llegó a dominar la escena epistemológica, influenciando incluso a los deístas cuyos predecesores se habían aferrado a ideas innatas.

Charles Blount (1654-1693): antisobrenaturalismo racionalista. Blount era claramente un deísta. Cita libremente a no teístas antiguos y modernos, incluidos Porfirio, Séneca, Montaigne, Spinoza y Hobbes. Su *Religio Laici* (*La religión de los laicos*) (1683) sugiere una fuerte dependencia de Herbert de Cherbury. Presenta su deísmo en siete artículos añadiendo dos subdivisiones a los cinco puntos de Herbert. Al revelar la influencia de Locke, Blount vacila entre sostener que estos artículos de fe son innatos y permitir que se adquieran, diciendo: "No sé si la idea de un Dios sea innata o no, pero estoy seguro de que es muy pronto impreso en la mente de los hombres." [217]

Blount tiene un negativismo más pronunciado que sus predecesores. Sus ataques a la Biblia indican la influencia tanto de Hobbes como de Spinoza. Arroja serias dudas sobre el nacimiento virginal de Cristo y difama la integridad de muchos personajes bíblicos. Habla de las fábulas del Antiguo Testamento, ridiculiza la historia de la caída de Adán y satiriza la historia del diluvio. Asimismo, Blount critica la historia de la creación centrada en el ser humano en Génesis. En resumen, al enfatizar el paralelo del material bíblico con la literatura pagana, logra arrojar una duda sustancial sobre la autoridad divina y la autenticidad de las Escrituras, negando así su pretensión sobrenatural.

El florecimiento del deísmo inglés

Los historiadores citan muchas razones para el florecimiento del deísmo inglés. Sin duda, la libertad de prensa (otorgada en 1695) y el crecimiento de la crítica bíblica (a través de Hobbes y Spinoza) contribuyeron en gran medida a su rápido crecimiento. También lo hizo el empirismo de Locke y el nuevo espíritu científico que siguió a Bacon. El primer deísta notable en manifestar la influencia de Locke fue John Toland.

Juan Toland (1670-1722). El cristianismo no misterioso de Toland (1696) es una de las obras más importantes del movimiento deísta. La primera edición se publicó de forma anónima y fue quemada por el parlamento irlandés. Toland colocó tanto su nombre como una disculpa en la segunda edición, publicada en Londres (1702). La mayor parte del trabajo de Toland fue de carácter negativo, pero encontró la ocasión de enunciar algunas creencias religiosas positivas que concordaban en esencia con la lista de Herbert. Afirmó su creencia en Dios, en la inmortalidad del alma y en la doctrina de las recompensas y castigos futuros. También dio a entender que estaba de acuerdo con el artículo que hacía que la religión fuera esencialmente ética.

Toland ejerció principalmente su energía en ataques anticlericales, antiescriturales y antimilagrosos contra el cristianismo tradicional. En cuanto a los milagros, manifestó la influencia de Locke, quien había definido los milagros como "una operación sensible que, estando por encima de la comprensión del espectador, y en su opinión contraria al curso establecido de la naturaleza, es tomada por él como divina". ." [218] Los milagros son la principal prueba de la revelación, pero las revelaciones atestiguadas por milagros se limitaban a Cristo y Moisés. La definición de milagros de Toland es aún menos sobrenatural que la de Locke. Los milagros para Toland son eventos "que exceden todo Poder humano" pero que, sin embargo, son "producidos de acuerdo con las leyes de la naturaleza, aunque por encima de sus operaciones ordinarias". [219]

De la misma manera, Toland rechazó como parte de la naturaleza del verdadero cristianismo todo lo que fuera misterioso, es decir, que fuera más allá de la razón humana. Por lo tanto, fue necesario para él acusar que se han producido numerosas corrupciones en el cristianismo y las Escrituras a lo largo de los siglos. Él insinúa que las Escrituras deben interpretarse alegóricamente para evitar estos problemas, pero fueron los deístas posteriores quienes desarrollaron esta posición. Sin embargo, Toland desacreditó el canon cristiano de las Escrituras en su *Amyntor* (1699), lo que implica que había libros adicionales atribuidos a Cristo, que no había un número fijo y aceptado de libros canónicos y que no se hacía distinción entre apócrifos y canónicos. libros.

Otro efecto duradero de Toland fue el realizado a través del empirismo de Locke. Toland rechazó el misterio porque no tiene base empírica. Todo conocimiento, dijo, se basa en ideas que provienen de los sentidos. Nada debe aceptarse como verdadero a menos que exista una correspondencia exacta entre las ideas y la sensación. "Todo lo que es evidentemente repugnante a las ideas claras y distintas, o a nuestras nociones comunes, es contrario a la

razón". [220] De este modo se elimina todo lo misterioso o "más allá de la razón", incluida la doctrina de la Trinidad y las dos naturalezas de Cristo involucradas en su deidad.

En resumen, las contribuciones de Toland al deísmo fueron construirlo sobre la base de un empirismo lockiano, criticar el canon de las Escrituras y enfatizar el racionalismo antisobrenatural y antimisterio. Los sucesores desarrollaron estas cepas de deísmo.

Anthony Cooper, tercer conde de Shaftesbury (1671-1713). Shaftesbury afirmó tener puntos de vista ortodoxos, pero se cree que ocultó sus puntos de vista reales por temor a la persecución. Criticó a los deístas y habló de sí mismo como cristiano, pero muchos entienden que esto es parte de su método característico de sátira e ironía. Poco después de su muerte, un trabajo titulado *The Cure of Deism* (1736) enumeró a Shaftesbury y Tindal como los "oráculos del deísmo". [221] En vista de su extensa crítica de la Biblia, parece probable que Shaftesbury debería clasificarse entre los deístas.

Shaftesbury refleja la mayoría de los principios básicos del deísmo establecidos por Herbert en su obra titulada *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times* (1711). Creía en Dios, en un sentido natural del bien y del mal, en la adoración de Dios, en la posibilidad de una vida futura y en el carácter moral esencial de la religión. Sin embargo, sus principales contribuciones al deísmo no estuvieron del lado de sus creencias positivas. En el lado negativo, Shaftesbury mostró hostilidad hacia el sobrenaturalismo. Se opuso al uso de milagros para apoyar el cristianismo. Rechazó los milagros modernos, aceptando los milagros bíblicos en principio pero según los milagros bíblicos muy poca diferencia. de otros milagros. Ridiculizó la Biblia, especialmente las historias del Antiguo Testamento sobre Moisés, Josué y Jonás, y también las historias del Nuevo Testamento, como las del nacimiento de Cristo y Pentecostés. [222]

Anthony Collins (1676-1729). Los deístas abundaban en la Inglaterra del siglo XVIII cuando Collins publicó *A Discourse of Free-Thinking* (1713) y *A Discourse on the Ground and Reason of the Christian Religion* (1724). En el trabajo anterior, agregó una serie de nuevos argumentos contra el cristianismo como religión revelada. Razonó que se esperaría que un libro que vino de Dios fuera más exacto y mejor escrito que la Biblia. Aprovechó las diferentes interpretaciones y los diferentes cánones de las Escrituras entre las sectas cristianas. Puso en duda la confiabilidad de la Biblia al comparar sus milagros con las historias paganas de maravillas.

El otro trabajo importante de Collins buscó debilitar la credibilidad de las Escrituras insistiendo en la acusación de fraudes piadosos y la credulidad de

los primeros cristianos. Sostuvo que el texto del Antiguo Testamento está gravemente corrompido. Negó que las profecías del Antiguo Testamento fueran literales, por lo que no podían usarse como una confirmación sobrenatural del cristianismo. Esto lo mantuvo por medio de una interpretación alegórica de la Escritura adoptada de Orígenes. [223] En apoyo de su posición, Collins señaló que tanto Celso como Porfirio acusaron a los primeros cristianos de interpretar las Escrituras de tal manera que pareciera que el Antiguo Testamento se cumple en el Nuevo Testamento. Collins también arrojó dudas sobre las acciones de Jesús y los apóstoles del Nuevo Testamento al sugerir que simplemente estaban siguiendo prácticas paganas al reclamar el cumplimiento de la profecía. La doctrina del nacimiento virginal recibió un tratamiento especial en este sentido.

Collins también argumentó contra el ateísmo. Estuvo de acuerdo con la mayoría de los cinco principios de Herbert, dejando solo uno sobre la inmortalidad del alma. Otros no se mencionaron en absoluto, pero pueden estar implícitos hasta cierto punto. El trabajo de Collins manifiesta una crítica más intensa del cristianismo que el trabajo de Herbert y una tendencia hacia un escepticismo aún mayor. Sus obras provocaron docenas de respuestas de los apologistas cristianos, incluida la notable refutación de Richard Bentley, *A Confutation of Atheism* (1692).

Guillermo Wollaston (1659-1724). Otros deístas como Bernard de Mandeville (1670-1733) continuaron con el ataque negativo. [224] Pero uno de los libros más populares de un deísta fue *Religión de la naturaleza delineada de William Wollaston* (1722). Para 1746 este libro había pasado por siete ediciones. Wollaston elaboró un sistema de ética naturalista que incluía la creencia en Dios, la inmortalidad del alma y las recompensas y castigos por los cuales todos pueden recibir lo que les corresponde por esta vida. También argumentó que dado que no todas las criaturas obtienen más placer que dolor en esta vida, debe haber otra vida para rectificar esta situación, porque un Dios justo ciertamente debe dar a sus criaturas más placer que dolor. En contraste con el tono más optimista de otros deístas, Wollaston indicó una visión más bien sombría y pesimista de la vida de la humanidad en la tierra.

Tomás Woolston (1670-1733). Thomas Woolston fue quizás el más prolífico y penetrante de los escritores deístas. Sus ataques eran vigorosos y toscos. El crítico deísta John Leland lo acusó de "bufonería difamatoria y burla grosera". [225] Los ataques de Woolston contra el clero fueron implacables, como se manifiesta en *The Moderator between an Infidel and a Apostate* (1721) y su *Free Gifts to the Clergy* (1723-24). Habla de ellos como "contratados" y llenos de "codicia" en su defensa del cristianismo. La principal contribución de

Woolston al deísmo fue su discusión sobre los milagros en seis *Discursos sobre los milagros* (1727-1730). En este trabajo acusó que había paralelos paganos e incluso orígenes paganos de los milagros bíblicos. En el curso de la crítica de los milagros de Cristo, Woolston encontró la ocasión de declarar que Cristo ni siquiera era un buen hombre, una creencia que fue reflejada más tarde por Bertrand Russell.

Mateo Tindal (1657-1733). Tindal es probablemente el ejemplo más representativo del deísmo inglés. Su obra principal, titulada *El cristianismo tan antiguo como la creación; o, The Gospel a Republication of the Religion of Nature* (1730), ha sido llamado la "Biblia deísta" y su autor el "apóstol del deísmo". Provocó 150 respuestas, incluida la clásica crítica del deísmo de Joseph Butler, *Analogy of Religion* (1736). El argumento central de la obra de Tindal se basa en la naturaleza de Dios. Dios es perfecto, y por tanto la religión que da a la humanidad debe ser perfecta e incapaz de ser mejorada. Solo la creación y no la Biblia se ajusta a esta descripción. Por lo tanto, ninguna revelación posterior como la Biblia puede mejorar la revelación natural de Dios. Y dado que Dios es inmutable, no puede cambiar la religión que dio en primer lugar. Además, debido a que Dios es imparcial, no habría favorecido especialmente a un pueblo sobre otro mediante una revelación especial para ellos. De la justicia de Dios Tindal argumentó que Dios “en todo tiempo ha dado a la humanidad medios suficientes para saber lo que requiere de ellos”. [226] De la perfección de la primera revelación en la creación sacó la conclusión de que cualquier revelación posterior puede ser, en el mejor de los casos, una reedición de esta revelación original y debe ser idéntica a ella en contenido.

Anticipándose a la pregunta, ¿Por qué volver a publicar la revelación creativa en un libro? Tindal respondió que la religión revelada se da sólo para liberar a la humanidad de la carga de superstición que se ha mezclado con la religión natural. Pero dado que la Biblia no es digna de confianza y está llena de errores, es obvio que, según los criterios de Tindal, no calificaría como revelación especial. A este respecto, el título del libro de Tindal ha sido criticado por engañoso.

Los artículos de religión natural dados por Tindal son los siguientes: (1) creer en Dios, (2) la adoración de Dios, (3) hacer lo que es para el propio bien o felicidad, y (4) promover la felicidad común. En otra parte Tindal indica su creencia en una vida futura. [227] Pero con respecto a la creencia en la Biblia como una revelación especial de Dios, Tindal dejó pocas esperanzas. Para él el evangelio no podía ser más claro que la razón, y aun así debe ser interpretado por la razón y no al revés. Además, una revelación escrita depende del

significado incierto de las palabras, y existe el problema adicional de la transmisión incierta de la Biblia con la consiguiente corrupción del texto.

El ataque de Tindal a los milagros se basó en los muchos paralelos que se encuentran en las historias paganas. Cita con aparente aprobación la antigua declaración: "Milagros para los necios, razones para los sabios". [228] Tindal cuestiona la caída del hombre, muchas historias del Antiguo Testamento, la doctrina del pecado original y la integridad de los profetas bíblicos. Presentó enérgicamente el desacuerdo entre la ciencia y la Escritura, utilizando la primera para desacreditar a la segunda. Su obra representó la marea alta del deísmo y convocó a los defensores más capaces del cristianismo. Hubo otros deístas después de Tindal, como Thomas Morgan (muerto en 1743), pero ninguno pudo alcanzar su estatura.

La decadencia del deísmo

Numerosos factores contribuyeron a la desaparición del deísmo, incluida la defensa apologética del cristianismo proporcionada por hombres como Thomas Bentley, William Paley y el obispo Joseph Butler. [229] También estaban los conflictos internos dentro del movimiento deísta y la tendencia del empirismo inglés hacia el escepticismo. Sin duda, la preocupación política de Inglaterra por cuestiones de importancia nacional y el agotamiento del tema también contribuyeron a la muerte del deísmo. Pero sean cuales sean los factores, el período de declive produjo las formas de deísmo más negativas y escépticas de su historia.

Pedro Annet (1693-1769). Uno de los casos más fuertes contra los milagros fue presentado por Peter Annet en *The Resurrection of Jesus Considered* (1744). En esta obra el autor ataca la confiabilidad de los registros de la resurrección de Jesús así como el carácter de la evidencia presentada en ellos. No solo son innecesarios los milagros, argumenta, sino que el carácter inmutable de Dios y la uniformidad de la ley natural también descartan los milagros. Escribió: "Los poderes naturales son aptos para responder a todos los fines de la virtud y la religión; por lo tanto, los poderes sobrenaturales son innecesarios." [230] Desde el mismo momento de la creación, Dios instituyó la ley de la naturaleza para operar de manera uniforme. Y dado que no se puede mejorar la creación de Dios y no se puede producir ningún cambio en su naturaleza, los milagros son innecesarios y, de hecho, imposibles. Su argumento a este respecto presagia el escepticismo extremo de Hume sobre los milagros.

Annet también atacó el canon de las Escrituras y la vida de las figuras bíblicas, como lo habían hecho otros deístas antes que él. Pero su contribución

más significativa fue en la dirección del naturalismo rígido que se había desarrollado dentro de la lógica del deísmo.

Thomas Chubb (1679-1747). Chubb tenía poca educación pero poseía alguna habilidad natural, que utilizó para presentar el deísmo en un lenguaje ordinario. Su obra *El verdadero evangelio de Jesucristo afirmado* (1739) es en gran parte una repetición de lo que ya habían dicho sus predecesores. El autor creía en Dios, en una ley moral según la cual los humanos viven aceptablemente ante Dios, y que el arrepentimiento y la reforma son el camino de regreso a Dios. Pero reconoció que el contenido de la revelación natural era más escaso. La mayoría del resto de los escritos de Chubb son negativos. Criticó amargamente partes del Antiguo Testamento como la matanza de los cananeos y lo que llamó salmos "malévolos". [231] Acusó a los apóstoles de ser hipócritas y habló con desdén de Cristo y de sus milagros. Rechazó tanto la profecía como los milagros como prueba de la revelación divina. Chubb no solo se confesó deísta, sino que también afirmó que Jesús era un aliado. La escritura de Chubb fue a la vez inteligente y contundente, y fue influyente entre la población iletrada.

Enrique Bolingbroke (1678-1751). Lord Bolingbroke, como otros deístas posteriores, no era original, pero su mente brillante y su capacidad literaria se sumaron a la influencia de sus obras. Mientras que algunos deístas ya tendían al escepticismo, Bolingbroke creó un toque tardío en el movimiento deísta inglés. Su uso de la burla era extenso y su perspectiva era generalmente sombría. Aparte de su creencia en Dios basada en la razón y la referencia ocasional a algunos otros principios deístas, su trabajo es mayormente negativo. Dudaba de una vida futura y negaba cualquier castigo futuro. [232]

Bolingbroke acusó a los autores y transmisores de la Biblia de ser fraudes egoístas y declaró que la historia bíblica no era digna de confianza. Basado en la nueva perspectiva científica de pensadores como Kepler, Copérnico, Galileo y Newton, rechazó la imagen bíblica del mundo. Atacó las historias de la creación y el diluvio y la doctrina de la inspiración. A las personas que se creían inspiradas las llamaba locas e irracionales. Bolingbroke atacó al cristianismo tanto por motivos filosóficos como históricos. Consideró particularmente desagradable el patrocinio del cristianismo. Y, contrariamente a la creencia cristiana tradicional, abogó por la materialidad del alma. [233] Bolingbroke citó ampliamente de los padres de la iglesia (en su mayoría negativamente) y, a menudo, de escépticos y otros deístas.

Conyers Middleton (1683-1750). La contribución de Middleton al deísmo estuvo en gran medida en el ámbito de la argumentación antisobrenatural. Su

Investigación gratuita sobre los poderes milagrosos que se supone que subsistieron en la iglesia cristiana (1749) rechaza todos los milagros posteriores a la época de los apóstoles. Middleton consideró auténticos los milagros apostólicos, sin embargo, porque estos fueron "entregados a nosotros por testigos presenciales, cuyo carácter honesto excluye la sospecha de fraude, y cuyo conocimiento de los hechos que relatan apenas admite la probabilidad de un error". En la misma línea que la *Tercera carta sobre la tolerancia de Locke* , Middleton contrastó con gran erudición los milagros apostólicos y postapostólicos. Él mantuvo firmemente la incredibilidad del testimonio de los padres de la iglesia sobre supuestos eventos milagrosos de la misma manera que Hume y otros ponen en duda todo testimonio de milagros. Middleton resumió su punto de vista diciendo: "Espero que la Historia del Evangelio sea cierta, aunque la Historia de la Iglesia sea fabulosa". [234] En este sentido, Middleton fue solo un deísta limitado o un teísta calificado.

Henry Dodwell Jr. (m. 1784). En Henry Dodwell, el escepticismo redujo el deísmo a una postura fideísta. En su libro *El cristianismo no se basa en argumentos; y en True Principle of Gospel-Evidence Assigned* (1741), Dodwell afirma: "Estoy completamente convencido de que juzgar los asuntos religiosos no es propio de la razón, o de hecho un asunto que le concierne". La razón por su misma naturaleza no puede ser la facultad de la religión; la fe es esencial para la religión. La religión requiere que los humanos piensen igual, mientras que las personas difieren en su forma de pensar. La religión enseña a la gente a orar por un aumento de la fe, mientras que la razón exige un aumento de la evidencia. La razón exige la neutralidad y la decisión de abstenerse, mientras que la religión exige la fe. De hecho, la mayoría de los humanos son capaces de razonar poco, pero todos tienen una fe fácilmente disponible. El mandato de creer no concede tiempo para el proceso de razonamiento. La Biblia misma no enseña a la gente a razonar sino a creer. Ni siquiera se puede apelar a los milagros como razones para creer porque los milagros falsificados son posibles. E incluso si algunos milagros apostólicos se consideran motivo de fe, han perdido su valor al aumentar la antigüedad. De hecho, la fe y la razón son contrarias en naturaleza y efecto. "El fundamento de la filosofía es toda duda y sospecha, como el fundamento de la religión es toda aquiescencia y creencia." [235] El mundo fracasó por sabiduría en conocer a Dios (1 Cor. 1:21). Según Dodwell, el escepticismo filosófico y el deísmo religioso van de la mano, uno complementándose el otro.

David Hume (1711-1776). Si su afirmación se toma al pie de la letra, David Hume se puso más del lado del deísta Cleantes en sus famosos *Diálogos sobre*

la religión natural (1779). La mayoría lo interpreta, sin embargo, como un escéptico irónico. Cualquiera que sea el caso, el énfasis de Hume en contra de la Biblia, en contra de la religión establecida, y especialmente en contra de los milagros, hace que sea fácil ver por qué muchas personas de la época de Hume pensaban que era un deísta.

Hume hizo declaraciones en el sentido de que creía en Dios aparte de cualquier revelación divina. En la introducción a sus *Diálogos* , Hume escribió: "¿Qué verdad es tan obvia, tan cierta, como el *ser* de un Dios, que las épocas más ignorantes han reconocido, por el cual los genios más refinados se han esforzado ambiciosamente por producir nuevas pruebas y argumentos? " Lo que Hume pretendía disputar era "la *naturaleza* de ese ser divino; sus atributos, sus decretos, su plan de providencia." En los *Diálogos* , Demea es la mística, Filón el escéptico y Cleantes el creyente en Dios. Hume concluye en las últimas líneas: "Confieso que, tras una revisión seria del conjunto, no puedo dejar de pensar que los principios de Filón son más probables que los de Demea; pero que los de Cleantes se acercan aún más a la verdad." Prima facie, entonces, Hume parecería ser un deísta. Si se trataba de una literatura encubierta forma de ocultar su verdadero escepticismo es discutible. Hume dijo, unas líneas antes, que "ser un escéptico filosófico es, en un hombre de letras, el primer paso y el más esencial para ser un cristiano fiel y creyente". [236] Esto suena a fideísmo.

Independientemente de cómo uno interprete las opiniones personales de Hume acerca de Dios, Hume está asociado con el movimiento deísta de dos formas definidas, especialmente en su período de decadencia. Primero, el deísmo de la época de Hume se había vuelto cada vez más escéptico acerca de las demostraciones racionales de las verdades religiosas. En segundo lugar, la posición extremadamente naturalista de Hume contra los milagros es el clímax de una tendencia característica del movimiento deísta. Hume argumentó con fuerza que las personas sabias no deberían creer en los milagros porque la probabilidad de uniformidad de la naturaleza siempre era mayor que la probabilidad de una excepción a las leyes de la naturaleza. Dado que las personas sabias basan sus creencias en la probabilidad más alta, siempre creerán que un milagro es altamente improbable. En resumen, el testimonio de la uniformidad de la naturaleza se basa en la más alta probabilidad; por lo tanto, un evento milagroso siempre debe ser muy sospechoso (ver el capítulo 16 sobre el naturalismo).

Emmanuel Kant (1724–1804). Kant confiesa haber sido despertado de su sueño dogmático al leer a David Hume. Este despertar lo convirtió del teísmo racional al escepticismo filosófico. Kant conservó su piedad personal y su

interés por la religión, pero estrictamente por motivos morales. Creía, como revela el título de su clásico deísta, en "la religión dentro de los límites de la razón sola" (1792). Por "razón" Kant se refiere a la razón práctica o moral, ya que abandonó la razón teórica o filosófica en su famosa *Crítica de la razón pura* (1781).

Kant no solo rechazó todas las pruebas racionales de la existencia de Dios en favor de su postulado moral, sino que también rechazó la necesidad de evidencia histórica, especialmente por medio de lo milagroso. Los milagros son superfluos para la verdadera religión. Los milagros pueden ser apropiados para la forma ordinaria de pensar de la humanidad, para introducir la religión moral, pero no son estrictamente necesarios para la religión. Aunque una persona no puede negar la posibilidad teórica de que ocurra un milagro, es un engaño sin sentido por parte de un humano creer que él o ella tiene el don de realizarlos. Kant admite que la vida y la muerte de Cristo pueden "no ser más que milagros. . . . Pero es esencial que, en el uso de estos relatos históricos, no hagamos un principio de religión que el conocerlos, creerlos y profesarlos son en sí mismos medios por los cuales podemos volvernos agradables a Dios". El relato de la resurrección de Cristo, sin embargo, es claramente rechazado por Kant. Estos "registros más secretos, agregados como secuela, de su *resurrección* y *ascensión* , que tuvieron lugar ante los ojos solo de sus allegados, no pueden usarse en interés de la religión dentro de los límites de la razón solamente". [237]

Kant definió los milagros como "sucesos en el mundo cuyas *leyes operativas son, y deben permanecer, absolutamente desconocidas para nosotros".* Por lo tanto, "no tenemos, y podemos nunca espero tener, el más mínimo concepto de la ley según la cual Dios entonces produce tal evento." De hecho, "no podemos saber nada en absoluto sobre la ayuda sobrenatural". Una cosa que sí sabemos sobre un milagro es que "si contradice rotundamente la moralidad, no puede, a pesar de todas las apariencias, ser de Dios (por ejemplo, si un padre ordenara matar a su hijo...)". En contraste con Hume, para Kant era el acuerdo uniforme con la ley moral más que con la ley natural el criterio por el cual debían juzgarse los supuestos eventos milagrosos. Kant aceptó, sin embargo, que todas las especies y eventos de los reinos vegetal y animal son "nada más que efectos naturales y nunca *deben* ser juzgados de otra manera". Sólo los imprudentes y los inmodestos se aventurarían más allá de la explicación natural en apoyo de los milagros. [238]

Aunque Kant admite la posibilidad teórica de los milagros, niega su relevancia moral para la religión y ofrece este argumento práctico contra ellos: o los milagros ocurren *diariamente* , ocultos bajo la apariencia de

eventos naturales, o ocurren *rara vez* , o *nunca ocurren* . Por un lado, si ocurren regularmente, entonces no pueden ser considerados como milagros sino que deben ser simplemente eventos naturales. Por otro lado, si los milagros ocurren rara vez, entonces la pregunta objetiva puede transformarse en una pregunta subjetiva frívola al preguntar: ¿Con qué frecuencia? ¿Una vez cada cien años? ¿O en la antigüedad pero nunca ahora? Pero como la razón práctica debe operar por principios objetivos, debemos concluir que los milagros deben ocurrir diariamente o *nunca* . Y dado que no pueden ocurrir diariamente, "no queda más que adoptar la última máxima, porque este principio sigue siendo siempre una mera máxima para hacer juicios, no una afirmación teórica". En resumen, Kant admite que los milagros son teóricamente posibles, pero vivirá como si nunca ocurrieran. Dado que los milagros son moralmente innecesarios, se asumirá moralmente que la religión puede vivirse dentro de los límites de la razón únicamente, sin apelar a lo sobrenatural. Lo sobrenatural puede estar allí, e incluso pueden ocurrir milagros, pero son incognoscibles por naturaleza y poco prácticos, incluso vergonzosos, para la religión. Por lo tanto, lo moralmente mejor es simplemente eliminar lo milagroso de la religión. Nuestra razón práctica exige este enfoque no sobrenatural. [239]

Otra influencia deísta de nota

El deísmo inglés influyó fuertemente en el deísmo y el escepticismo franceses posteriores, de los cuales Denis Diderot y Voltaire son ejemplos notables. En América, el deísmo floreció después de haber declinado en Inglaterra. Thomas Jefferson, Benjamin Franklin y Thomas Paine están clasificados como deístas. Jefferson eliminó todas las historias milagrosas de los Evangelios y reunió el resto en una forma que se publicó póstumamente. Su “Biblia” termina de esta manera: “Allí pusieron a Jesús, e hicieron rodar una gran piedra a la entrada del sepulcro, y se fueron”. [240] Como el resto de la historia es el milagro de la resurrección, Jefferson lo omitió. Paine es conocido por su ataque a la Biblia en *La edad de la razón* (1794-1795). Quizás más que en cualquier otro lugar de los Estados Unidos, las tendencias deístas del naturalismo y la crítica bíblica han sobrevivido en el protestantismo modernista o liberal. Harry Emerson Fosdick es sin duda el representante clásico de esta posición, pero otros exponentes modernos, como Nels Ferré, han continuado con el espíritu del movimiento. Y en muchos aspectos la teología del proceso contemporánea (ver cap. 12) continúa con la tradición deísta naturalista.

Los historiadores han enumerado muchas razones para el declive y la caída del deísmo. La alta erudición de sus oponentes, los problemas internos de la visión deísta, el creciente escepticismo de la época, el modelo mecanicista de Dios del deísmo, su crítica desequilibrada de los personajes bíblicos, e incluso el escenario político cambiante se han dado como razones para la desaparición de deísmo. Pero antes de proporcionar una crítica filosófica del deísmo, es necesario delinear los principios centrales de la cosmovisión deísta.

Los principios centrales del deísmo

El estudio anterior del deísmo indica ampliamente la diversidad dentro del movimiento deísta. Hay pocas o ninguna línea de demarcación firme y rápida. El movimiento se desvanece en un continuo desde teístas calificados (p. ej., Locke) hasta aquellos a quienes algunos consideran escépticos absolutos (p. ej., Hume). En el medio, los motivos para aferrarse al deísmo varían del racionalismo al fideísmo. Asimismo, el grado y la base del escepticismo sobre los milagros va desde aceptar solo los milagros apostólicos hasta el rechazo de todos los milagros, desde rechazar los milagros en la práctica hasta rechazar todos los milagros en principio.

Para fines sistemáticos, tendremos que ignorar los matices históricos y las superposiciones con el teísmo y el escepticismo, y describir una posición deísta que es mutuamente excluyente tanto del teísmo sobrenatural como del naturalismo puro. En este sentido, un deísta se definirá como aquel que cree que hay un Dios más allá del mundo que creó el mundo pero que el mundo se rige por la ley natural sin interferencia sobrenatural. Los deístas diferirán en cuanto a por qué rechazan los milagros. Algunos dirán que Dios *no puede* realizarlas porque sería contrario a su propia naturaleza oa la naturaleza de la ley natural. Otros simplemente señalarán que Dios *no hace* milagros, al menos que no tenemos evidencia convincente de que los haya hecho. Están de acuerdo en que no se necesitan milagros para apoyar la religión; una base natural es suficiente para una religión natural. Los siguientes son los principios centrales del deísmo en orden de importancia.

1. Hay un Dios que creó el universo. En contraste con el dualismo, que sostiene que la materia es eterna, los deístas creen que el universo material fue creado por Dios. Solo Dios es eterno. Y en contraste con los naturalistas y ateos puros, un deísta cree que es necesario postular a un Dios como autor y arquitecto del universo. Hay una Primera Causa más allá del mundo natural que originó todos los procesos naturales. Asimismo, a diferencia de los

panteístas, un deísta cree que Dios no es idéntico al mundo real. No todo es Dios y Dios no es todo para un deísta. El mundo es tan diferente de Dios como la pintura lo es del pintor o el reloj del relojero. Por supuesto, la mente del Hacedor se revela y se manifiesta en lo que se hace, pero no obstante, existe una diferencia real entre el Creador y la creación.

2. Los milagros no ocurren. Algunos argumentan que un Dios perfecto no podría crear un universo imperfecto, como el que exige una interrupción y reparación milagrosas. Esto sería contrario a la naturaleza de Dios. Otros enfatizan la naturaleza inmutable de Dios. Si los milagros fueran innecesarios desde el comienzo de la creación natural, entonces no hay razón para creer que un Dios inmutable cambiaría de opinión acerca de su utilidad posterior. Otros deístas enfatizan la uniformidad de la ley natural. Dios estableció las leyes del mundo natural, y no puede (o no quiere) violar la ley que estableció en el mundo natural. Un milagro sería una violación de una ley inviolable. Pero lo inviolable no puede ser violado. Por lo tanto, los milagros no pueden ocurrir. En la forma más débil de antisobrenaturalismo deísta, se expresa un escepticismo extremo acerca de la realidad de cualquier milagro que ocurra. La duda surge ya sea por la falta de fiabilidad de los testigos, la inutilidad de los milagros, la falta de autenticidad de los documentos o la antigüedad general e inaccesibilidad de la evidencia. E incluso algunos teístas sobrenaturales limitados, que admitieron algunos milagros (generalmente los apostólicos), socavaron tanto la creencia en otros milagros que si sus argumentos se aplicaran a los milagros apostólicos, se eliminarían las bases para creer en todos los milagros. El antisobrenaturalismo es una característica distintiva del deísmo.

3. Dios es unitario, y las doctrinas ortodoxas de la Trinidad y la deidad de Cristo deben ser rechazadas. A este respecto, incluso Locke era deísta, aunque admitía la validez de los milagros apostólicos. Este tercer principio es consistente con la primera premisa y se deriva necesariamente de la segunda. Si no ocurre ningún evento sobrenatural, entonces ciertamente Cristo no era un ser sobrenatural, y definitivamente no era la Deidad encarnada. Y una negación de la deidad de Cristo implica una negación de la doctrina de la Trinidad, que sostiene que hay más personas que una que es Dios por naturaleza, una de las cuales es Jesús de Nazaret. Los deístas, entonces, son unitarios en la doctrina de Dios.

El deísmo, por supuesto, tenía muchos otros principios asociados. Siendo una religión natural, se burlaba de toda supuesta revelación sobrenatural, así como de las religiones establecidas cuyas exigencias iban más allá de la revelación natural de Dios. Y el contenido mínimo de la revelación natural más

a menudo incluía la creencia en una ley moral, la buena vida de acuerdo con esta ley moral natural y una vida futura de recompensas o castigos a seguir. Los tres principios del deísmo expuestos anteriormente, sin embargo, son los más importantes y serán la base de nuestra evaluación aquí.

Una evaluación del deísmo

Una serie de valores positivos y negativos surgen de un énfasis deísta, algunos directamente y otros como subproductos. Señalemos los más importantes.

Algunas contribuciones positivas o consecuencias del deísmo

1. Los deístas enfatizaron la revelación natural. De acuerdo con el teísmo cristiano tradicional, los deístas creían en una revelación natural de Dios a toda la humanidad. Desde los tiempos del Antiguo Testamento (Salmo 19) hasta el Nuevo Testamento (Romanos 1:19-20), desde Agustín hasta Santo Tomás de Aquino y Calvino, los teístas siempre han reconocido que Dios se revela en su creación. Todas las personas conocen a Dios a través de la conciencia y la creación y son responsables de este conocimiento. Ninguna criatura moral racional está más allá de esta revelación natural. Los seres humanos pueden distorsionarlo y suprimirlo, y lo hacen, pero no obstante son conscientes de ello. Y, de hecho, la revelación natural es lógicamente anterior a cualquier revelación sobrenatural, porque ¿cómo podría uno saber que algo es una revelación especial de Dios si no tuviera un contexto general en el cual colocarlo? ¿Cómo podría uno siquiera saber que fue Dios dando la revelación especial a menos que uno tuviera algún conocimiento previo de quién es Dios? El Dios de la creación (Gén. 1:1) viene tanto lógica como realmente antes que el Dios de la revelación sobrenatural (Heb. 1:1-2).

2. El deísmo enfatizó la razón en asuntos de creencias religiosas. La mayoría de los deístas no eran fideístas; creían que supuestos milagros y revelaciones debían ser llevados ante el tribunal de la razón para separar lo falso de lo verdadero. En esto no deben ser criticados. Como han argumentado correctamente muchos teólogos ortodoxos, se debe usar la razón para juzgar si las Escrituras son una revelación de Dios. Esto no significa que la razón sea superior a Dios, porque Dios es la fuente de la razón y de los principios de la razón, como la ley de no contradicción. Y si una supuesta revelación es lógicamente contradictoria, entonces de ninguna manera puede ser objeto de una creencia razonable como la que las Escrituras ordenan a los cristianos (1 Pedro 3:15). Los deístas no deberían ser culpados, entonces, por usar la razón

para juzgar la revelación o los milagros, sino por abusar de la razón y por ser irrazonables en su uso.

3. La actitud deísta hacia los milagros no deja de tener alguna justificación, aunque no esté del todo de acuerdo con un auténtico sobrenaturalismo. El teísta puede admitir fácilmente que la razón debe usarse para resolver afirmaciones falsas y espurias sobre lo sobrenatural. Incluso las Escrituras ordenan a los creyentes "probar los espíritus" y tener cuidado con los "falsos profetas" (1 Juan 4:1; Mateo 7:15 RSV). De hecho, si se descubre que muchos milagros no tienen justificación debido a la falta de evidencia que los respalde, entonces un verdadero milagro está en una mejor posición para ser reivindicado por su apoyo justificable. Y si las afirmaciones religiosas en conflicto están respaldadas por pseudomilagros, y si es posible respaldar milagros únicos que no tienen competidores, entonces tales milagros tendrán un uso apologético válido. En resumen, el ataque del deísmo a los milagros espurios es un preludio útil para establecer el teísmo cristiano sobre los milagros auténticos.

4. Finalmente, un importante subproducto surgió del fuerte y sostenido ataque al cristianismo tradicional. El asedio deísta provocó algunas de las defensas más eruditas y sólidas del cristianismo ortodoxo en los tiempos modernos. George Berkeley, Joseph Butler y William Paley contribuyeron con obras maestras a esta causa apologética. Incluso algunos escépticos, como Lord Lytleton y Frank Morison, se convirtieron y se convirtieron en ardientes defensores del cristianismo. La crítica deísta impulsó el estudio de la arqueología, que produjo no solo la conversión de pensadores tan notables como el erudito bíblico William Ramsay, sino también cientos de miles de confirmaciones arqueológicas de la cosmovisión bíblica. Por todo ello, hay que agradecer indirectamente el amargo y sostenido ataque del deísmo al cristianismo bíblico.

Una crítica negativa de la cosmovisión deísta

Como cosmovisión, el deísmo sufre algunas dificultades internas e incluso externas insuperables. A continuación se presenta un resumen de algunos de los problemas más significativos.

1. La comprensión de los deístas de Dios es incompatible con su postura contra los milagros. Dado que Dios realizó el milagro de la creación ex nihilo (de la nada), se deduce de la misma naturaleza y poder de este tipo de Dios que son posibles otros milagros menores. Caminar sobre el agua es un pequeño problema para un Dios que, para empezar, creó el agua. Hacer un humano a través de un óvulo femenino (nacimiento virginal) no es difícil para

un Dios que hizo un mundo de la nada. Y multiplicar panes seguramente no es una hazaña mayor que crear materia en primer lugar. En resumen, es contraproducente admitir el milagro de la creación y negar que otros milagros sean posibles.

2. El concepto deísta de Dios se basa en un modelo mecánico inválido en lugar de un modelo personal. Dios no es un mero Maestro Hacedor de Máquinas. En este modelo, no es de extrañar que los deístas lleguen a la conclusión de que una creación "perfecta" sería aquella que no exige atención personal ni intercomunicación milagrosa. Cuanto más perfecto sea el mecánico, más perfecta será la máquina, y el mecánico más perfecto podría crear la máquina más perfecta, que no debería necesitar "ajustes" posteriores. Sin embargo, si Dios es personal, como admitiría incluso el concepto deísta de Dios, entonces no hay razón por la cual un universo "perfecto" para un Dios personal no sería uno que involucre atención personal. El comercio milagroso entre el Creador personal y las personas creadas no sólo sería posible; también parecería ser lo más probable. Si el deseo de tener una comunicación personal entre lo sobrenatural y lo natural fluye de Dios como personal, entonces no realizar milagros de comunicación personal (es decir, revelación) mostraría que Dios es algo menos que perfectamente personal. Es inconsistente rechazar una comunicación personal del reino sobrenatural al reino natural una vez que uno ha admitido que Dios es personal.

3. Los deístas son inconsistentes al afirmar que Dios es la causa originaria del universo y, sin embargo, niegan que Dios es la causa sustentadora del universo, porque los mismos argumentos usados para probar que el mundo necesita un Creador (que son usados por los deístas) comienzan con una temporal, mundo finito y contingente. Pero si el mundo, debido a su dependencia y contingencia, necesitaba una Causa para empezar porque no podía dar cuenta de su propia existencia, entonces aún debe necesitar una para mantener su existencia. Después de todo, el mundo no se convirtió en un ser necesario una vez que Dios lo creó. Y una vez un ser contingente, siempre un ser contingente, por lo que el mundo finito y contingente necesita un Sustentador ahora como necesitaba un Creador para empezar. El mundo no dejó de depender de una Causa por haber sido creado. Si fue un efecto cuando fue causado, entonces sigue siendo un efecto. Y todos los efectos necesitan causas mientras sean efectos. De hecho, esto es precisamente lo que la Biblia declara acerca de la creación, a saber, que Cristo todavía "sustenta el universo con la palabra de su poder" (Heb. 1:3) y que en Cristo "todas las cosas subsisten" ahora mismo (Col. 1:17). Entonces, el deísmo es inconsistente al

negar la inmanencia de Dios en la creación como su Causa sustentadora a favor de Su trascendencia de la creación como su Causa originaria.

4. Un Dios que está lo suficientemente preocupado por crear a los humanos al principio, debería estar lo suficientemente preocupado como para intervenir en su favor cuando han caído en graves dificultades. "Te has hecho tu propia cama; yacen en él" es algo menos que la actitud que debe tener un buen Creador. Si Dios tuvo suficiente amor y preocupación por la humanidad para crearlos, entonces parecería más compatible con tal naturaleza creer que Dios intervendría milagrosamente para ayudar a los humanos si estuvieran en necesidad. Y seguramente un Dios lo suficientemente fuerte para crear el mundo es lo suficientemente fuerte para ayudarlo. Las leyes de la creación no son inviolables; son creados y contingentes. Y lo que es creado y contingente puede dejarse de lado si es necesario para el bien moral de la humanidad. Por lo tanto, la naturaleza de Dios, incluso tal como la conciben los deístas, sería compatible con una intervención milagrosa en el mundo natural cuando la situación lo requiera.

5. Los argumentos deístas destinados a eliminar la base de la creencia en una revelación sobrenatural se aplican igualmente bien a la eliminación de la creencia deísta en la creación. El deísta no tiene más derecho a creer que Dios creó el mundo de la nada que el sobrenaturalista a creer que Dios ha realizado milagros. Si no se puede confiar en la Biblia para enseñar una doctrina, entonces no hay base para creer que la otra es verdadera. Tanto la creación como la revelación son milagros, y un milagro como tal no puede descubrirse por medios puramente científicos o naturales. No se puede *probar* por la razón la doctrina de la creación ex nihilo, a pesar de los intentos de algunos teístas. Que la Causa originaria del universo haya producido este mundo de la nada es un acto sobrenatural, y los actos sobrenaturales no son científicamente observables ni demostrables. Uno puede ver ciertos *resultados observables* de un acto sobrenatural (por ejemplo, un cuerpo humano que resulta de un nacimiento virginal), pero uno no puede observar el modus operandi por el cual ocurrió el milagro. Por lo tanto, los deístas derrotan su propio caso contra la revelación cuando aceptan de la revelación la doctrina de la creación.

6. Además, definitivamente falta la crítica deísta a la confiabilidad de los documentos y escritores bíblicos. La confirmación arqueológica histórica de la autenticidad de las Escrituras ha sido abrumadora desde el apogeo del deísmo (ver la parte 3 a continuación). Miles de hallazgos han confirmado la imagen del mundo bíblico presentada en las Escrituras. La integridad de los testigos oculares y los escritores de los documentos del Nuevo Testamento ha sido

suficientemente establecida. La presunta las contradicciones dentro de la Biblia han sido contestadas. [241] No se han probado errores científicos en la Biblia. [242] En resumen, el deísmo no ha puesto suficiente duda sobre lo sobrenatural, ni en principio ni en los hechos.

Resumen y conclusión

Un deísta cree que Dios hizo el mundo, pero no se burla de él. Él es su Causa originaria pero no su Causa sustentadora. Dios creó el mundo natural pero nunca lo interrumpe con eventos sobrenaturales. Dios está más allá del mundo pero no opera dentro de él de manera milagrosa. Pero a pesar de los muchos énfasis y estímulos útiles al teísmo bíblico, la posición deísta es decididamente inadecuada. Una vez que se admite el milagro de la creación, sigue la posibilidad de otros milagros. De hecho, el concepto mismo de un Dios deísta es uno que no se puede reducir a un modelo puramente mecanicista que no permitiría ninguna intervención personal en el mundo. Un Dios personal muestra su perfección por su milagroso comercio personal con sus criaturas. Sostener lo contrario es inconsistente. Y si Dios se preocupó lo suficiente por los humanos para crearlos, parecería que se preocuparía lo suficiente como para intervenir en nombre de la humanidad. De hecho, existe amplia evidencia para creer que Dios se ha interpuesto milagrosamente en el mundo (ver cap. 16). El deísmo ha desaparecido tanto histórica como filosóficamente.

Seleccionar lecturas para el capítulo 9

Exposición del deísmo

Herbert de Cherbury. *De Veritate* (*Sobre la verdad*) . Traducido por Meyrick H. Carré. Bristol: JW Arrowsmith, 1937.

Kant, Emanuel. *La religión dentro de los límites de la razón sola.* Traducido por Theodore M. Greene. 1793. Reimpreso, Digireads.com, 2011.

Paine, Tomás. *La edad de la razón.* Editado por Kerry Walters. Peterborough, ON: Broadview, 2011.

Tindal, Mateo. *El cristianismo tan antiguo como la creación.* Newburgh, Nueva York: David Denniston, 1798.

Toland, Juan. *El cristianismo no misterioso.* Nueva York: Garland, 1978.

Woolston, Thomas. *Discursos sobre los Milagros.* 1727–30. Reimpreso, Nueva York: Garland, 1979.

Evaluación del deísmo

Bentley, Ricardo. *Comentarios sobre los discursos tardíos del librepensamiento.* Cambridge: C. Crownfield, 1725.

Mayordomo, José. *La analogía en la religión.* Nueva York: F. Ungar, 1961.

Flint, Roberto. *Las teorías antiteístas son la conferencia Baird de 1877.* 4ª ed. Edimburgo: Blackwood, 1889.

Geisler, Norman L. y Thomas Howe. *El Gran Libro de las Dificultades Bíblicas.* Grand Rapids: Baker Books, 2008.

infidelidad _ Nueva York: American Tract Society, [¿1836?].

Leland, John. *Una mirada a los principales escritores deístas que han aparecido en Inglaterra en el siglo pasado y en el presente.* Londres: impreso para B. Dod, 1754-1755.

Orr, John. *Deísmo inglés: sus raíces y sus frutos.* Grand Rapids: Eerdmans, 1934.

CAPÍTULO 10. DIOSISMO FINITO

El heísmo cree en un Dios infinito que está más allá y en el mundo. [243] El diosismo finito, por el contrario, sostiene que Dios es finito. El politeísmo afirma que hay muchos dioses finitos. [244] El panenteísmo sostiene que Dios es finito pero postula dos polos a este Dios, uno de los cuales se identifica con el universo físico. [245] Todas estas son visiones del mundo mutuamente excluyentes.

Había versiones griegas antiguas de un Dios finito, como el Demiurgos de Platón, que era coeterno con el mundo. Pero en el mundo occidental moderno, la mayoría de las visiones finitas de Dios surgen de un trasfondo teísta. En términos generales, muchos dioses finitos se vuelven tales al intentar reconciliar su tradición teísta con la presencia omnipresente del mal. [246]

Una exposición del diosismo finito

Hay muchas posibilidades diferentes para una posición de dios finito, no todas las cuales tienen representantes bien conocidos. Tal Dios podría ser personal (como sostiene la mayoría) o impersonal, como sostenía Henry Wieman. [247] Las limitaciones de este Dios pueden ser internas al mundo, como creía John Stuart Mill, o externo a él, como afirmaba Platón. Las limitaciones pueden estar en su bondad pero no en su poder, o en su poder pero no en su bondad, como en Edgar Brightman y Peter Bertocci. [248] O bien, Dios podría estar limitado tanto en poder como en bondad (Mill y el rabino Harold Kushner).

Un Dios finito puede tener uno o dos polos. El diosismo dipolar finito se conoce como panenteísmo. [249] Aquí solo se analizan ejemplos monopolares. Aunque muchos dioses finitos creen que Dios es trascendente (más allá del universo), algunos tienen un Dios finito que es inmanente (dentro del universo). Henri Bergson es un ejemplo de este último punto de vista, sosteniendo que Dios es la fuerza vital que impulsa el proceso de evolución hacia adelante. [250] Este punto de vista es un precursor del panenteísmo, también conocido como teología del proceso.

Diosismo finito de Platón (ca. 427-ca. 347 a. C.)

Epistemología de Platón. Platón creía en las ideas innatas. De hecho, creía que estas eran las ideas que la mente contemplaba en el mundo de las Formas puras antes del nacimiento. Las ideas eran Formas eternas irreductiblemente simples (*Eidos*) que fluían de la única Forma absoluta, el Bien (*Agathos*). Como eran vistos por el alma en un estado preencarnado, todo lo que era necesario era recordarlos. Esto se logró mediante un método dialéctico de diálogo ilustrado en *Meno* , cuando incluso un niño esclavo podía hacer geometría euclidiana simplemente haciéndole las preguntas correctas. Por supuesto, si alguien no acierta en esta vida, también queda otra reencarnación. Cuando uno razonaba de regreso al fundamento del pensamiento, uno encontraba los primeros principios absolutos del conocimiento que servían como fundamento de todo conocimiento. El escepticismo, el agnosticismo y el relativismo son contraproducentes.

La Metafísica de Platón. Platón creía que el universo es eterno, un proceso eterno por el cual el Creador (*Demiurgos*) contemplaba el Bien (*Agathos*) y se desbordaba de Formas (*Eidos*), que informaban al mundo material (Caos), formándolo para siempre en un Cosmos. La creación, entonces, es un proceso eterno de creación *ex materia* (fuera de la materia). Así, la realidad es un dualismo básico de Forma y Materia, siendo ambos coeternos.

Como Platón planteó en la famosa analogía de la caverna en su *República* , [251] el mundo físico es un mundo de sombras. El mundo real es el mundo espiritual de las Formas puras. Cada cosa física está estructurada o moldeada por estas Formas, o universales, a diferencia del nominalismo, que niega la realidad de los universales o esencias. Por ejemplo, todos los humanos, según Platón, comparten la única Forma o Esencia de humanidad. Y la humanidad existe como una Forma pura en el mundo real, la espiritual detrás este mundo material. Y cada una de estas Formas puras proviene de la Forma que contiene todas las Formas en su naturaleza absolutamente perfecta.

La visión de Dios de Platón. Para Platón, Dios no era la Forma absoluta o el Bien (*Agathos*) sino el Primero (los *Demiurgos*). Su argumento a favor de un Demiurgos (World Former) tomó la siguiente forma: (1) El cosmos, que es eterno, sería un caos sin formas. La materia pura sin estructura no tiene forma. (2) El caos (materia sin forma) no es bueno, y el cosmos (forma) es bueno. (3) Todas las formas del bien en el mundo provienen de un Formador Bueno más allá del mundo (el caos no puede convertirse en cosmos). (4) Lo Primero no puede hacer buenas formas sin una Forma de Bien después de la cual modelarlas. (5) La Forma a partir de la cual se forman las formas cambiantes debe ser una Forma inmutable. Sólo lo inmutable puede ser la

base del cambio. Sólo lo Inteligible (Ideal) puede ser base de las Ideas. (6) Por lo tanto, hay tanto un Primero (Demiurgos) como una Forma (Bien) después de la cual se forman todas las cosas.

Varias cosas emergen de esta visión. Primero, la materia (el universo físico) es tan eterna como lo es Dios. Dios no creó la materia ex nihilo (como en el teísmo). Más bien, Dios simplemente está formando la materia que ha estado allí desde siempre. Por lo tanto, Dios no es realmente el Creador, sino solo un Formador.

Segundo, Dios es finito. Hay cosas (materia) fuera de Dios sobre las cuales él no tiene control final. Esta es una forma de dualismo en el que dos principios eternos están en conflicto: el Sin Forma (materia) y el Primero (Dios). Ningún resultado final puede predicarse sobre estas premisas.

Tercero, Dios no es lo último. El Bien (*Agathos*) es lo último a lo que incluso Dios (el Primero) está sujeto. Es solo cuando el Formador contempla la Forma que se le informa con la Forma que puede usar para Formar lo Sin Forma (caos) fuera de sí mismo.

Cuarto, Dios (el Primero) no es el objeto último de admiración y contemplación. Más bien, el Bien es. Entonces, a diferencia de los teístas posteriores (p. ej., Agustín, Anselmo y Tomás de Aquino), los griegos, como Platón y Aristóteles, nunca juntaron al Dios y su principio metafísico último. [252]

Quinto, todos los principios y valores morales se derivan en última instancia del Bien, no de Dios. Dios quiere una cosa porque es buena, basada en algo fuera de sí mismo. No es bueno, como en el teísmo, porque Dios lo quiere de acuerdo con algo en sí mismo: su propia naturaleza inmutablemente buena.

El diosismo finito de John Stuart Mill (1806-1873)

John Stuart Mill abrazó una cosmovisión de dios finito. Se le atribuye el establecimiento de las reglas para el razonamiento científico inductivo. [253] Su trabajo sobre la probabilidad también formó parte del pensamiento posterior sobre el tema. Es desde este punto de vista que Mill aborda la cuestión de Dios.

La visión de Dios de Mill . Mill rechazó la forma tradicional del argumento teleológico expuesto por William Paley, que como los relojes implican un relojero, aun así un sistema más complicado como nuestro mundo implica un World-Maker.

Un argumento teleológico débil . Mill razonó que el argumento de William Paley se basa en la analogía, en el principio de que la similitud en efecto

implica similitud en causa. Pero este tipo de analogía, insistió, es más débil cuando las diferencias son mayores que las similitudes. Y una disimilitud significativa debilita este argumento, ya que los relojes implican a los relojeros solo porque, por experiencia previa, sabemos que los relojes están hechos por relojeros, no por algo intrínseco al reloj. De la misma manera, las huellas implican humanos, y el estiércol implica animales, solo porque la experiencia previa nos informa que esto es así, no debido a ningún diseño intrínseco en los restos.

Un argumento teleológico más fuerte . Después de criticar la forma del argumento teleológico de Paley, Mill ofreció lo que consideró una expresión más fuerte de él en su "método de acuerdo" inductivo. Comenzó con el aspecto orgánico en lugar del mecánico de la naturaleza, argumentando que (1) hay una asombrosa concurrencia de muchos elementos diversos en el ojo humano; (2) no es probable que la selección aleatoria reuniera estos elementos; (3) el método del acuerdo aboga por una causa común del ojo; (4) la causa fue una causa final (propósito), no una causa eficiente (productora); (5) pero, admitió Mill, la evolución, si es cierta, disminuye la fuerza incluso de esta forma más fuerte del argumento teleológico, porque gran parte de lo que parece ser diseño se explica en la evolución por la supervivencia del más apto.

Un Dios Finito . El razonamiento de Mill lo llevó únicamente a postular un Dios finito. En sus propias palabras: “Un Ser de gran pero limitado poder, cómo o por qué limitado no podemos ni conjeturar; de inteligencia grande, y tal vez ilimitada, pero tal vez, también, más estrechamente limitada que su poder: que desea y presta alguna atención a la felicidad de sus criaturas, pero que parece tener otros motivos de acción que le importan más, y de quien difícilmente se puede suponer que haya creado el universo solo con ese propósito.” [254]

En resumen, Dios está limitado tanto en poder como en bondad. Podemos inferir de la naturaleza que Dios tiene sentimientos benévolos hacia sus criaturas, “pero saltar de esto a la inferencia de que sus únicos o principales propósitos son los de la benevolencia, y que el único fin y propósito de la Creación fue la felicidad de sus criaturas, no solo no está justificado por ninguna evidencia, sino que es una conclusión en oposición a la evidencia que tenemos”. Casi la única inferencia legítima que podemos sacar de la naturaleza acerca de Dios “es que él no desea que su obra perezca tan pronto como se crea”. [255]

Mill ni siquiera vio “cómo podemos satisfacernos a nosotros mismos sobre la base de la teología natural, que el Creador prevé todo el futuro; que él sabe de antemano todos los efectos que surgirán de sus propias artimañas.”

Entonces Dios no es omnipotente ni omnisciente. Toda la evidencia muestra una inteligencia superior a la humana. El hecho mismo de que el Creador usara ingenios —la adaptación de los medios a los fines— indica sus límites, porque "¿quién recurriría a los medios si para alcanzar su fin bastara su mera palabra? La misma idea de medio implica que los medios tienen una eficacia que no tiene la acción directa del ser que los emplea." [256]

Un Solo Creador Finito . Aunque Mill creía que podía haber otros creadores finitos, estaba a favor de que hubiera uno solo, porque "cualquier otra teoría del gobierno del universo por parte de seres sobrenaturales es inconsistente con la realización de ese gobierno a través de una serie continua de antecedentes naturales según leyes fijas, o con la interdependencia de cada una de estas series sobre todas las demás, que son los dos resultados más generales de la ciencia." Aparte de los principios generales del diseño en la naturaleza, hay pocos indicios de la benevolencia del Creador, porque "el fin al que se dirige, y su adaptación a cuyo fin es la evidencia de que se dirige a un fin en absoluto, no es un fin moral." [257]

Las limitaciones de Dios no son externas. Es decir, no se deben a la obstinación del material con el que trabajaba (lo que sostenía Platón). Más bien, "La limitación de su poder más probablemente resulta de las cualidades del material—las sustancias y fuerzas de las que está compuesto el universo que no admiten ningún arreglo por el cual sus propósitos podrían cumplirse más completamente; o bien, los propósitos podrían haberse alcanzado más plenamente, pero el Creador no supo cómo hacerlo". [258] En resumen, Dios está limitado en sí mismo, no simplemente por el mundo o por otros seres.

La visión de Mill de la creación. El universo no fue creado de la nada, según Mill. "La indicación dada por la evidencia que existe, apunta a la creación, no ciertamente del universo, sino del orden presente del mismo por una Mente Inteligente, cuyo poder sobre los materiales no era absoluto." De hecho, "no hay en la Naturaleza razón alguna para suponer que la Materia o la Fuerza, o cualquiera de sus propiedades, fueron hechas por el Ser que fue el autor. . . o que tiene poder para alterar cualquiera de esas propiedades." [259]

Así que la materia y la energía son eternas, y "a partir de estos materiales, tuvo que construir un mundo en el que sus diseños se llevaran a la práctica a través de las propiedades dadas de la Materia y la Fuerza, trabajando juntas y encajando entre sí". [260] Al igual que Platón, Mill postuló un Dios finito y una materia eterna: un dualismo teísta. La creación no es ex nihilo o *ex Deo* (fuera de Dios). Más bien, es *ex materia* (a partir de materia preexistente).

La visión de Mill del mundo natural. Mill creía en un universo material al que llamó "Naturaleza". Esto "denota todo el sistema de cosas con el conjunto de

todas sus propiedades". La naturaleza es "un nombre colectivo para todos los hechos, reales y posibles", o "el modo. . . en el cual todas las cosas suceden." Ya que todas las cosas toman lugar de manera regular y uniforme, podemos hablar de las "leyes de la naturaleza", como la ley de la gravitación de Newton. Esto es así porque "se encuentra que todos los fenómenos que han sido suficientemente examinados tienen lugar con regularidad, cada uno de los cuales tiene ciertas condiciones fijas, positivas y negativas, en cuya ocurrencia sucede invariablemente". Debido a que las operaciones de la naturaleza son uniformes, "el progreso de la ciencia consiste principalmente en determinar esas condiciones". [261]

Mill's View of Miracles . Mill sostuvo que aunque Dios es el autor de las leyes de la naturaleza y podría, por su voluntad, intervenir, no hay evidencia de que lo haga. Mill está de acuerdo en que el argumento de David Hume en contra de los milagros deja la impresión de que "el testimonio de la experiencia en contra de los milagros es firme e indubitable". Mill llega a la misma conclusión antisobrenatural que Hume, solo que por otro camino. Mill escribe que "un nuevo descubrimiento físico, incluso si consiste en la derrota de una ley de la naturaleza bien establecida, no es más que el descubrimiento de otra ley previamente desconocida". [262]

De modo que cualquier fenómeno nuevo que se descubra "se encuentra que aún depende de la ley; siempre se reproduce exactamente cuando se repiten las mismas circunstancias." Pero un milagro pretende reemplazar todas las leyes naturales, no solo una ley natural por otra. Sin embargo, "en el progreso de la ciencia, se ha demostrado, mediante pruebas indiscutibles, que todos los fenómenos son susceptibles de ley, e incluso en los casos en que esas leyes aún no se han determinado con exactitud, la demora en determinarlas se explica plenamente por las especiales dificultades del tema." [263]

¿Cuál es la base para la confianza de Mill en que existe una explicación natural para todos los eventos? Siguiendo a David Hume, Mill argumentó que "los principios más comunes del buen juicio nos prohíben suponer para cualquier efecto una causa de la cual no tenemos absolutamente ninguna experiencia, a menos que se determine que todas aquellas de las que tenemos experiencia están ausentes. Ahora bien, hay pocas cosas de las que tengamos una experiencia más frecuente que de los hechos físicos de los que nuestro conocimiento no nos permite dar cuenta". [264]

Así que "no hay, en resumen, nada que excluya la suposición de que todo supuesto milagro se debió a causas naturales". Y mientras esa suposición sea posible, "ningún hombre de juicio práctico ordinario asumiría por conjetura una causa que no existiera ninguna razón para suponer que es real, excepto la

necesidad de dar cuenta de algo que es suficientemente explicado sin ella". [265]

Mill no descarta de antemano que los milagros sean imposibles. Admite que la existencia de Dios las hace posibles. "Si tuviéramos el testimonio directo de nuestros sentidos de un hecho sobrenatural, podría estar tan completamente autenticado y asegurado como cualquier hecho natural. Pero nunca lo hemos hecho". Así que hay "una gran preponderancia de probabilidad contra un milagro". De esto, Mill sacó la conclusión de que "los milagros no tienen ningún derecho sobre el carácter de los hechos históricos y son totalmente inválidos como evidencia de cualquier revelación". [266]

La visión del mal de Mill . Una de las evidencias más convincentes de la finitud de Dios para Mill fue la presencia del mal en el mundo. Concluyó que "si el hacedor del mundo puede [hacer] todo lo que quiere, quiere la miseria, y no hay escapatoria de la conclusión". Y añade: "En verdad, casi todas las cosas por las que los hombres son ahorcados o encarcelados por hacerse unos a otros, son actos cotidianos de la naturaleza. Matar, el acto más criminal reconocido por las leyes humanas, la Naturaleza lo hace una vez a todo ser que vive; y en una gran proporción de los casos, después de torturas prolongadas como las que solo los monstruos más grandes de los que leemos infligieron deliberadamente a sus semejantes vivos". [267]

Mill continúa con una lista de los horribles males de la naturaleza. "La naturaleza empala a los hombres, los quebranta como en una rueda, los arroja para que sean devorados por las fieras, los quema hasta morir, los aplasta con piedras como el primer mártir cristiano, los mata de hambre, los congela de frío, los envenena con el veneno rápido o lento de sus exhalaciones, y tiene cientos de otras horribles muertes en reserva, como la ingeniosa crueldad de un Nabis o un Domiciano nunca superado. Todo esto lo hace la Naturaleza con el más arrogante desdén tanto de la misericordia como de la justicia, descargando sus dardos sobre lo mejor y lo más noble indiferentemente con lo más mezquino y lo peor." [268]

Para Mill, todos estos males son absolutamente contradictorios con un Ser todopoderoso y todo bien. En el mejor de los casos, solo existe una Deidad parcialmente buena con un poder limitado.

La visión de la ética de Mill . A la luz del grosero mal de la naturaleza, "la doctrina de que el hombre debe seguir a la naturaleza, o en otras palabras, debe hacer del curso espontáneo de las cosas el modelo de sus acciones voluntarias, es igualmente irracional e inmoral". [269] ¿Cómo podemos usar la naturaleza como nuestra norma cuando sus acciones son tan malas? Nuestro deber, entonces, no es imitar a la naturaleza sino esforzarnos por enmendarla.

Dado que Mill rechazó lo sobrenatural, no pudo recurrir a la revelación como fuente de ética. Creía que "existe una consecuencia malvada muy real al atribuir un origen sobrenatural a las máximas de moralidad recibidas". [270] Tal adscripción tiene por efecto consagrar las reglas imperfectas y protegerlas de toda crítica. Habiendo rechazado los absolutos, Mill ideó el cálculo utilitario por el cual uno está obligado a hacer lo que cree que traerá el mayor bien al mayor número de personas a largo plazo. Es decir, debemos actuar de tal manera que llevemos "el mayor bien (placer, felicidad) al mayor número de personas". [271] No existen normas éticas absolutas. Incluso decir la verdad no es un absoluto, porque "todos los moralistas reconocen que incluso esta regla, por sagrada que sea, admite posibles excepciones". Lo mejor que podemos hacer es construir a partir del fondo de la experiencia reglas generales que puede guiarnos en la decisión sobre el curso probable para alcanzar el fin del mayor bien. Pero "las creencias que así han llegado son las reglas de la moralidad para la multitud, y para el filósofo hasta que haya logrado encontrar algo mejor". [272]

La naturaleza y el destino de los humanos . Para Mill, el ser humano no es simplemente material, sino que tiene mente o alma. "No hay, pues, en la ciencia, prueba contra la inmortalidad del alma, sino aquella prueba negativa, que consiste en la ausencia de prueba a su favor. E incluso la evidencia negativa no es tan fuerte como lo es a menudo". No obstante, Mill sostuvo que la creencia de que las almas incorpóreas andan visiblemente o interfieren en los eventos de la vida es refutada por el mismo peso de evidencia que refuta la brujería. "Pero que no existe en otros lugares, no hay absolutamente ninguna prueba". [273]

Sin embargo, Mill señala que tampoco existe evidencia científica real de la inmortalidad. La creencia en él se basa en la mera esperanza. No hay evidencia real ni en el mundo natural ni en la naturaleza de Dios que justifique la inferencia de que las almas son inmortales. [274] Si hay una vida futura, será simplemente una continuación de la vida que tenemos en la tierra. Suponer una ruptura radical con la muerte en el cambio del modo de nuestra existencia es contrario a todas las analogías extraídas de esta vida. Si la vida continúa, debemos asumir que las mismas leyes de la naturaleza continuarán también.

En cuanto a la creencia en el infierno, Mill protestó audazmente, declarando: "No llamaré bueno a ningún ser que no sea lo que quiero decir cuando aplico ese epíteto a mis semejantes, y si tal ser puede sentenciarme al infierno por no llamarlo así, él, al infierno me iré." A pesar de la falta de pruebas de la inmortalidad, vale la pena vivir aquí y ahora. Y "la ganancia

obtenida en el aumento del incentivo para cultivar la mejora del carácter hasta el final de la vida, es evidente sin especificarse". [275]

El diosismo finito del rabino Kushner (1935–)

Una versión más reciente y popular del diosismo finito, especialmente cuando responde al problema del mal, se encuentra en el libro más vendido del rabino Harold Kushner, *When Bad Things Happen to Good People* (1981). Él casi sin ayuda volvió a poner de moda el diosismo finito, al menos en el nivel popular.

La visión de Dios de Kushner. Según Kushner, hay un Dios, que está limitado tanto en poder como en perfección. Pero "cuando hablamos de un solo Dios, ¿estamos haciendo algo más que hacer un censo de cuántos seres divinos hay? ¿Estamos tal vez diciendo que Dios 'lo tiene todo bajo control'? . . ?" [276] Además, "porque Él es Uno, Él está completamente solo a menos y hasta que haya otras personas que Lo amen". [277] Este un Dios que nos hizo no es todopoderoso, porque "Él no puede monopolizar todo el Poder y no dejarnos ninguno". [278] Dios no sólo está limitado por nosotros, sino que también está limitado por la naturaleza. Como dijo Kushner, "Reconozco sus limitaciones. Está limitado en lo que puede hacer por las leyes de la naturaleza y por la evolución de la naturaleza humana y la libertad moral humana". [279] Debemos darnos cuenta de «que incluso Dios tiene dificultades para controlar el caos y limitar el daño que puede causar el mal». [280]

Kushner no ve a este Dios finito como un lastre sino como un activo para nuestras vidas. "Si podemos decidirnos a reconocer que hay algunas cosas que Dios no controla, muchas cosas buenas se vuelven posibles". De hecho, "Dios, que ni causa ni previene tragedias, ayuda inspirando a las personas a ayudar". Dios no puede controlar al mundo y a los humanos, pero él "es el poder divino que los impulsa a crecer, a alcanzar, a atreverse". [281]

Dios, para Kushner, es más un Dios de amor que un Dios de poder. [282] Es más amable que inteligente. [283] «Dios es la fuerza que nos mueve a superar el egoísmo y ayudar a nuestro prójimo, así como les inspira a trascender el egoísmo y ayudarnos». [284] En cuanto a nuestras trágicas circunstancias, «Dios no puede prevenir la calamidad, pero nos da la fuerza y la perseverancia para superarla». [285] Dios no puede alejar nuestras desgracias, pero tampoco las envía. "Nuestras desgracias no son obra suya, por lo que podemos acudir a Él en busca de ayuda". [286] Incluso durante el Holocausto judío, Dios "estaba con las víctimas, y no con los asesinos, sino. . . Él no controla la elección del hombre entre el bien y el mal". [287]

La visión de los humanos de Kushner. La humanidad es parte de la "creación de Dios". [288] Cada individuo humano está hecho a "imagen de Dios". Esto se manifiesta especialmente en la capacidad humana de elegir el bien y el mal. Los humanos también somos seres racionales. "Cuando las primeras páginas de la Biblia describen a Adán nombrando a los animales, se rinde tributo a su capacidad única de razonar, de clasificar las cosas en categorías. Sólo el hombre puede usar su mente para hacer herramientas. . . así como escribir libros y sinfonías." [289]

Los seres humanos no sólo tienen mente y voluntad, sino también cuerpos físicos reales. Por lo tanto, pueden sufrir y experimentar dolor. [290] Sin embargo, el cuerpo humano es bueno. Para Kushner, "ver el cuerpo humano y todo el mundo natural con disgusto o la desconfianza es tanto una herejía como verla con una reverencia incondicional". [291] Dios es bueno, y Dios también hizo buena a la humanidad. Cuando Adán y Eva, en el relato bíblico, tomaron el fruto del árbol del conocimiento, no cayeron hacia abajo; ellos "cayeron hacia arriba". Fue un momento de progreso para la raza humana, no de catástrofe. Fue un salto adelante en el proceso evolutivo.

Aunque Kushner habla de "la creación de Dios", no se refiere a la creación directa de seres vivos y humanos. Se refiere a la mente humana como "la prueba más indiscutible de la mano de Dios en el proceso evolutivo". En otro lugar escribe sobre "lo que Dios tenía en mente cuando dispuso que los seres humanos evolucionaran". [292] Así que la evolución [293] es el medio a través del cual se expresa la creatividad de Dios. La humanidad es el producto más elevado de ese proceso: la criatura más parecida a Dios.

La visión de Kushner del mundo natural y los milagros. Aunque el mundo está en proceso de cambio, hay cosas en el mundo que ni siquiera Dios puede cambiar. Por ejemplo, no podemos "pedirle a Dios que cambie las leyes de la naturaleza para nuestro beneficio, que haga que las condiciones fatales sean menos fatales o que cambie el curso inexorable de una enfermedad". [294] La naturaleza es impersonal. "Las leyes de la naturaleza no hacen excepciones para las personas agradables. Una bala no tiene conciencia; tampoco un tumor maligno o un automóvil fuera de control". [295]

Las manos de Dios están atadas por las leyes insensibles de la naturaleza. Por lo tanto, no podemos pedirle a Dios un milagro. Cuando ocurren cosas muy inusuales, "seríamos bien inclinados en agradecimiento ante la presencia de un milagro, y no pensar que nuestras oraciones, contribuciones o abstenciones son las que lo hicieron". La oración no nos pone en contacto con un Dios sobrenatural. Más bien, la oración "nos pone en contacto con otras

personas, personas que comparten las mismas preocupaciones, valores, sueños y dolores que nosotros". [296]

Este mundo no solo es impersonal; en muchos aspectos también es irracional. [297] Es decir, "las cosas malas que nos pasan en la vida no tienen sentido cuando nos pasan". [298] No hay razón para que unas personas sufran y otras no. "Estos eventos no reflejan la elección de Dios. Suceden al azar, y la aleatoriedad es otro nombre para el caos, en esos rincones del universo donde la luz creadora de Dios aún no ha penetrado". [299]

La visión del mal de Kushner. El mal es real. [300] "Estar vivo es sentir dolor, y esconderse del dolor es hacerse menos vivo". [301] El mundo es injusto, y debemos ad solo para eso. En lugar de culpar a Dios, *¡necesitamos perdonar a Dios* ! En un pasaje conmovedor y revelador, el rabino pregunta: "¿Eres capaz de perdonar y amar a Dios incluso cuando te has dado cuenta de que Él no es perfecto, incluso cuando te ha defraudado y decepcionado al permitir la mala suerte, la enfermedad y la crueldad? en Su mundo, y permitiendo que algunas de esas cosas te sucedan? ¿Puedes aprender a amarlo y perdonarlo a pesar de sus limitaciones? . . como aprendiste una vez a perdonar y amar a tus padres a pesar de que no eran tan sabios, tan fuertes o tan perfectos como tú necesitabas que fueran? [302] En definitiva, la solución al problema del mal en nuestra vida es «perdonar a Dios por no hacer un mundo mejor, tender la mano a las personas que nos rodean y seguir viviendo a pesar de todo». [303]

La visión de la ética de Kushner. La visión de Kushner sobre el bien y el mal tiene sus raíces en la tradición judía, pero florece a la luz de la psicología contemporánea. A veces habla de Dios como legislador. "Él nos manda. Nos impone un sentido de obligación moral". [304] Dios «nos manda. Para eso estamos aquí en la tierra, para estar al servicio de Dios, para cumplir las órdenes de Dios". [305]

La obediencia a las leyes de Dios, sin embargo, es sólo un nivel inferior de actividad ética. Siguiendo al psicólogo suizo Jean Piaget, Kushner cree que "la obediencia no es necesariamente la virtud más alta". De hecho, "una religión que define la moralidad como la obediencia a sus mandatos es apropiada para los niños y las personas inmaduras, y puede haber sido apropiada para la humanidad en su conjunto cuando la civilización era inmadura". [306] Sin embargo, ser "'obediente incuestionablemente' es una religión que haría de todos nosotros hijos perpetuos". [307] Un mayor nivel de madurez ética es alcanzado por aquellos que "entienden que las reglas no vienen 'de lo alto'. Las reglas las hacen personas como ellos, las prueban y las perfeccionan a lo largo del tiempo, y pueden ser modificadas por personas como ellos". En esta etapa, "ser 'bueno' ya no significa simplemente obedecer reglas. Ahora viene a

significar compartir la responsabilidad de evaluar y hacer reglas que sean justas para todos, para que todos podamos disfrutar de vivir en una sociedad justa y justa". [308]

La visión del más allá de Kushner. En cuanto a la vida después de la muerte, Kushner no está seguro. La inmortalidad personal es sólo una esperanza. "Ni yo ni ninguna persona viva podemos saber nada sobre la realidad de esa esperanza". [309] Él "cree que la parte de nosotros que no es física, la parte que llamamos alma o personalidad, no muere ni puede morir". Pero agrega: "No soy capaz de imaginar cómo es un alma sin cuerpo. ¿Seremos capaces de reconocer las almas desencarnadas como las personas que habíamos conocido y amado? [310]

Kushner admite que "creer en un mundo venidero puede ayudar a las personas a soportar la injusticia de la vida en este mundo sin perder la fe. Pero también puede ser una excusa para no preocuparnos o indignarnos por la injusticia que nos rodea, y no usar la inteligencia que Dios nos ha dado para tratar de hacer algo al respecto". [311] Debemos vivir a corto plazo, un momento a la vez. "Nunca resolvemos el problema de vivir de una vez por todas". [312] Lo importante es vivir en el Ahora, momento a momento, y no para el Entonces.

No debemos buscar recompensas futuras. "Cuando has aprendido a vivir, la vida misma es la recompensa". El rabino Kushner cita con aprobación el Talmud, que dice: "Una hora en este mundo es mejor que toda la eternidad en el Mundo Venidero". Cuando hablamos de Dios en el cielo como nuestra esperanza, "trivializamos la religión y hacemos que sea más difícil para las personas reflexivas tomarla en serio y encontrar ayuda allí". Nuestra verdadera inmortalidad está aquí en la tierra, tener hijos, plantar árboles y jardines que otros puedan disfrutar mucho después de que nos hayamos ido. [313]

cielo y el infierno [314] están aquí mismo en la tierra. El cielo "es haber aprendido a hacer y disfrutar las cosas que nos hacen humanos, las cosas que solo los seres humanos podemos hacer". Por el contrario, "el peor tipo de infierno que puedo imaginar no es fuego y azufre. . . . El peor infierno es darse cuenta de que podrías haber sido un ser humano real. . . y ahora es demasiado tarde." [315] Dios no intervendrá algún día para recompensar a los justos y castigar a los malvados. La verdadera recompensa es que "Él ha hecho el alma humana de tal manera que solo una vida de bondad y honestidad nos deja sintiéndonos espiritualmente sanos y humanos". [316]

Principios básicos del diosismo finito

No todos los dioses finitos están de acuerdo en todos los puntos de vista sobre Dios y el mundo. Haremos hincapié en los puntos que la mayoría tiene en común, señalando las diferencias a medida que aparecen.

La Visión de Dios del Diosismo Finito

La característica más fundamental de la visión de Dios finito es que Dios está limitado en su propia naturaleza, ya sea en poder o en bondad o en ambos. Pero prácticamente todos están de acuerdo en que Dios no tiene un poder infinito. Algunos, como Platón, parecían sostener que Dios está limitado en su poder por el mundo eterno (que Dios no creó, sino que estaba allí eternamente junto con Dios). Este mundo sin forma pone límites a la capacidad de Dios para actuar dentro de él. Hay un dualismo de los Primeros (Demiurgos) y los Sin Forma (caos). A diferencia del teísmo, si Dios no creó el mundo y no sostiene su existencia, entonces no puede intervenir milagrosamente en él o destruirlo. En resumen, un Dios finito está en desventaja por un mundo que él no hizo y que no puede controlar.

La visión del mal del diosismo finito

A diferencia de los panteístas, [317] los dioses finitos afirman que el mal es real. La presencia y el poder del mal ponen límites incluso a Dios. El mal es tanto físico como moral. No siempre es posible evitar lo primero, pero los humanos pueden hacer algo al respecto. Cooperar con los esfuerzos de Dios para el bien (o incluso ir más allá si es necesario) es parte de nuestro deber moral en el mundo.

Hay varias explicaciones para el origen del mal. Algunos dioses finitos dicen que siempre estuvo ahí de alguna forma. [318] Otros atribuyen gran parte a las elecciones libres humanas. Pero todos están de acuerdo en que no hay garantía segura de que el mal alguna vez sea totalmente destruido. Razonan que si Dios fuera todopoderoso, entonces podría destruir el mal. Y si Dios fuera todo bueno, entonces lo destruiría. Pero como el mal no se destruye, no debe haber un Dios todopoderoso y bueno. En resumen, Dios debe ser finito en poder o amor o ambos.

La Visión de la Creación del Diosismo Finito

Siguiendo la tradición griega, la mayoría de los dioses finitos tienen una visión dualista de Dios y el mundo. Por lo tanto, mantienen la creación *ex*

materia , es decir, a partir de la materia eterna preexistente. Desde este punto de vista, Dios no trajo el mundo a la existencia; simplemente formó la materia que ya estaba allí. A la luz de esto, una de las limitaciones del poder de Dios es externa. Por lo tanto, hay algo acerca de la extensión y la naturaleza de la materia sobre la que ni siquiera Dios tiene un control final. No tiene control *sobre* el universo. Simplemente tiene que trabajar *con* el universo y hacer lo mejor que pueda bajo las limitaciones que impone a sus poderes creativos. Todos los dioses finitos están de acuerdo en dos cosas básicas acerca de la creación: (1) no fue creada *ex Deo* (fuera de Dios), como creen los panteístas; y (2) Dios está limitado en o por su creación.

La visión del mundo del diosismo finito

Hay pocas cosas sobre el mundo en las que todos los dioses finitos estén de acuerdo. Todos están de acuerdo en que el mundo está ahí y que funciona de acuerdo con las leyes naturales. Pero más allá de esto, no hay unanimidad sobre si siempre existió y/o si siempre existirá. La naturaleza del mundo se ve de manera diferente de un extremo al otro del espectro mente-materia. La única otra opinión ampliamente sostenida hoy en día es que el universo físico no es eterno ni ilimitado en energía. el universo es sujeto a la ley de la entropía, conocida como la segunda ley de la termodinámica, y se está agotando.

La visión de los milagros del diosismo finito

La mayoría de los dioses finitos rechazan los milagros. [319] Algunos admiten que las intervenciones sobrenaturales son posibles en principio, pero niegan que sucedan en la práctica. En este sentido, el diosismo finito es similar al deísmo, [320] que reclama un Creador sobrenatural pero niega cualquier acto sobrenatural en la creación. El deísmo se distingue correctamente del diosismo finito en que el Dios deísta no tiene límites intrínsecos en su poder, pero ambos puntos de vista ven los milagros como una violación de la ley natural. Y dado que ponen un gran énfasis en la regularidad y uniformidad del mundo, no creen que los milagros interrumpan esa regularidad y uniformidad.

La visión de los seres humanos del diosismo finito

Los dioses finitos creen que, en última instancia, la humanidad es creada por Dios. Sin embargo, desde Charles Darwin, los dioses finitos han estado convencidos de que Dios usó un proceso evolutivo natural para producir al

hombre. Algunos dioses finitos (como Henri Bergson) incluso equiparan a Dios con la fuerza evolutiva de la naturaleza.

La mayoría de los dioses finitos admiten que los humanos tienen alma, y algunos creen que las personas son inmortales. Todos rechazan la visión puramente materialista de los humanos sostenida por los ateos, [321] pero no todos están seguros de que haya vida después de la muerte.

La visión de la ética del diosismo finito

Pocos dioses finitos creen en los absolutos éticos. Dado que Dios no es inmutable, se sigue que ningún valor basado en él sería tampoco inmutable. Muchos, sin embargo, creen que los valores son objetivos y duraderos. Algunos incluso sostienen que ciertos valores son incondicionales. Sin embargo, dado que no creen que Dios haya revelado ninguna norma ética inequívoca, se deja que las personas decidan por sí mismas el curso de acción correcto en cada situación. La orientación general en estas decisiones se proporciona de diferentes maneras por diferentes puntos de vista de dios finito.

La visión del diosismo finito de la historia y el destino humano

Aquí también hay grandes divergencias entre los dioses finitos. Algunos son más optimistas que otros. Algunos apuntan a un progreso evolutivo constante del universo como la esperanza de la victoria final. La mayoría está menos segura de que el bien vencerá a todo mal. Todos admiten que es posible que no haya ninguna victoria final. Incluso es concebible que el mal pueda vencer al bien, aunque la mayoría de los dioses finitos encuentran esto intuitivamente repugnante. Sin embargo, dado que Dios es limitado y (en el mejor de los casos) está luchando contra el mal, no hay garantía de una victoria final del bien sobre el mal. La lucha puede continuar sin fin.

Una evaluación del diosismo finito

El diosismo finito contiene muchas ideas significativas sobre la realidad. Sin embargo, como sistema, el diosismo finito tiene algunos problemas serios.

Algunas contribuciones positivas

Algunos de los valores más positivos del diosismo finito se señalarán brevemente aquí. Para exposiciones más detalladas, vea las obras sobre el diosismo finito que se enumeran a continuación.

1. *Un enfoque realista del mal.* A diferencia de otras visiones del mundo, como el panteísmo, el diosismo finito no intenta evitar la realidad del mal o, como el proverbial avestruz, esconde la cabeza en la arena y lo ignora. Es al enfrentar el problema directamente que la mayoría de los dioses finitos han llegado a su posición, razonando que si el mal es tan real y tan extendido como lo es, entonces un Dios infinito no puede existir.

2. *Limitaciones al Ejercicio del Poder Divino.* Cualquier otra cosa que se pueda decir sobre el significado de la palabra *omnipotente* , no puede significar que Dios literalmente puede hacer cualquier cosa. Los dioses finitos tienen razón al señalar una limitación en el uso del poder de Dios. Por ejemplo, Dios no puede usar su poder (limitado o ilimitado) para crear y destruir al mismo tiempo. Seguramente Dios no puede hacer círculos cuadrados ni hacer ninguna cosa imposible (como dejar de existir). Dios no puede dar a las criaturas la libre elección y, al mismo tiempo, obligarlas a actuar en contra de sus elecciones.

Asimismo, el diosismo finito apunta a un problema real en muchos puntos de vista del mal; es decir, "el mejor mundo posible" puede no ser este mundo real con todo el mal en él. O, dicho con mayor propiedad, el hecho de que podamos *concebir* un universo con menos (o ningún) mal no significa que Dios pueda *lograr* tal universo. En este sentido, en un mundo de criaturas libres (creadas o no libremente por Dios), existen algunas limitaciones en el uso del poder de Dios. Por ejemplo, si Dios es bueno, entonces no puede querer lo contrario del bien que es.

3. *La necesidad de luchar contra el mal.* Otro valor que surge de la mayoría de las formas de diosismo finito es que proporciona un antídoto para el fatalismo. El resultado de la lucha del bien y el mal depende en un sentido real de la humanidad. Nuestros esfuerzos pueden marcar la diferencia. El determinismo completo es fatal para la motivación necesaria para luchar contra el mal. A los dioses finitos no se les puede acusar de una resignación pasiva a lo inevitable. Su punto de vista exige una participación real de las personas para ayudar a vencer el mal.

Una evaluación negativa del diosismo finito

A pesar de sus muchos puntos de vista positivos sobre la naturaleza de las cosas, el diosismo finito como visión del mundo tiene fallas fatales de las siguientes maneras.

1. *Visión inadecuada de Dios* . Filosóficamente, un Dios finito no se explica por sí mismo. Tal Dios es contrario al innegable primer principio de

causalidad, que afirma que todo ser finito necesita una causa. Un Dios finito es solo una gran criatura, y todas las criaturas necesitan un Creador. Un ser finito es un ser contingente, no un ser necesario. Un ser necesario es aquel que *no puede* no existir. Un ser contingente es aquel que no *puede* existir. Pero lo que no podría existir depende para su existencia de lo que no puede no existir, es decir, de un ser necesario. [322]

Dicho de otra manera, todo ser limitado está limitado por algo. Este algo no puede ser limitado por otro ad infinitum. Por lo tanto, debe haber un primer Limitador Ilimitado de todo lo que es limitado. Un dios finito (limitado) resulta no ser el Creador sino simplemente una criatura, que llama a un Creador infinito para explicar por qué existe.

2. *Visión inadecuada de la perfección moral.* Hay otro problema para las formas modernas de diosismo finito. Si Dios no es completamente bueno, entonces, ¿con qué estándar lo estamos midiendo? No podemos medirlo con el estándar de su propia naturaleza, porque él está perfectamente a la altura. Pero si medimos a Dios por alguna ley moral absoluta más allá de Dios, entonces el Legislador de esta ley absoluta sería Dios. Porque las leyes proceden de los legisladores, y las prescripciones morales proceden de los prescriptores morales. Si es así, ¿las leyes morales absolutamente perfectas no provendrían de un Dador de la Ley Moral absolutamente perfecto? En resumen, si un Dios finito no alcanza un estándar absoluto de bondad, entonces no es realmente Dios. El ser moral absoluto más allá de él sería Dios.

Quizás es por eso que la mayoría de los dioses finitos desean limitar solo el poder de Dios y no su bondad. Pero para un extraño esto parece tanto un juicio arbitrario como una ilusión. Además, ¿cómo puede Dios ser un ser infinitamente bueno cuando es solo un ser finito? ¿Cómo puede uno ser más de algo de lo que tiene la capacidad de ser? ¿Cómo pueden extenderse los atributos de Dios más allá de lo que permite su naturaleza real? ¿Puede el conocimiento de uno, por ejemplo, extenderse más allá de lo que permite su cerebro?

Además, aquellos que creen que Dios está limitado tanto en perfección como en poder, violan una ley fundamental del pensamiento: se involucran en un razonamiento circular, porque Dios, por definición, es el estándar máximo de perfección. Entonces, ¿cómo puede ser imperfecto? Si no fuera perfecto, eso implicaría que existe un estándar final de perfección más allá de Dios por el cual sabemos que es imperfecto. Pero Dios es el último estándar de perfección. Por lo tanto, el diosismo finito, que niega que Dios sea perfecto, está argumentando en un círculo vicioso. Como dijo C. S. Lewis: "Mi argumento contra Dios era que el universo parecía tan cruel e injusto. Pero ¿cómo había

llegado a esta idea de justo e injusto? Un hombre no llama torcida a una línea a menos que tenga alguna idea de una línea recta". [323] Pero el último estándar de perfección es, por definición, Dios. Entonces, si hubiera un dios imperfecto y finito, no sería el Dios supremo sino algo menos. En realidad, no parece haber manera de postular un dios finitamente bueno sin que exista un Dios infinitamente bueno como estándar para medirlo.

3. *Visión inadecuada de la adoración.* Lo que es más, cualquier cosa incompletamente buena no es digna de adoración. Adorar significa atribuir valor último a algo oa alguien. Pero, ¿por qué debería uno atribuir un valor último a lo que en última instancia no es digno? Todo lo finito es una criatura, y la adoración de la criatura, en lugar del Creador, es idolatría. O tomando prestados los términos de Paul Tillich, no se debe dar un compromiso último a nada menos que un Último. Pero un ser menos que en última instancia bueno no es un Bien último. Por lo tanto, un dios finitamente bueno no es en última instancia digno de adoración. Y para que una cosmovisión sea adecuada, no solo debe ser coherente y completa, sino también espiritualmente relevante. Como observó Edward J. Carnell bajo la categoría de "Experiencia interna", "Si el cristianismo [o cualquier otra cosa] es verdadero, el corazón no tiene nada que temer. Si no es verdad, el corazón debe depositar su esperanza en otra parte. El aumento de la verdad debe significar el aumento de la paz subjetiva, no *al revés* ." [324] No sólo debe ser pensable; también debería ser habitable, como argumentó Francis Schaeffer cuando escribió:

> Los hombres modernos dicen que no hay amor, solo hay sexo, pero se enamoran. Los hombres dicen que no hay mociones morales, todo es conductista, pero todos tienen mociones morales, en cada momento de su vida, él está actuando como si el cristianismo fuera verdadero y solo el sistema cristiano le dice por qué puede, debe y actúa como lo hace. [325]

Entonces, si una vista es verdadera, debería ser habitable.

Nuestro concepto de cosmovisión proviene de la palabra alemana *Weltanshauung* , que significa visión del mundo y de la *vida* . Así que una cosmovisión comprensiva en este sentido debería ser algo que no solo esté de acuerdo con una buena razón [326] y se ajuste a los hechos, [327] sino que también debería ser algo que satisfaga nuestra necesidad espiritual. En resumen, debe satisfacer tanto la cabeza como el corazón. Por supuesto, uno no debe pasar por alto la cabeza en el camino hacia el corazón. Por lo tanto, tenemos una discusión extensa de la base racional y fáctica para la aceptación de una cosmovisión. Pero una vez que hacemos esto, no debemos detenernos en la cabeza y nunca llegar al corazón. Como dijo Pascal, "¿Qué más proclaman

este anhelo y esta impotencia sino que hubo una vez en el hombre una verdadera felicidad, de la cual todo lo que queda ahora es la huella y el rastro vacíos? Este trata en vano de llenarlo con todo lo que le rodea, buscando en las cosas que no están la ayuda que no puede encontrar en las que están, aunque nadie puede ayudar, ya que esto el abismo infinito sólo puede llenarse con un objeto infinito e inmutable; en otras palabras, por Dios mismo." [328]

Entonces, si solo el verdadero Dios puede verdaderamente llenar el vacío del tamaño de Dios en el corazón, entonces es nuestro deber encontrarlo.

4. *Visión inadecuada del mal.* Como se mostrará en otra parte, [329] el problema del mal no elimina a un Dios teísta. Ni siquiera podemos saber que existen injusticias fundamentales en el mundo a menos que tengamos algún estándar fundamental de justicia más allá del mundo (= Dios). Contrariamente a los argumentos finitos de los dioses, solo una visión teísta de un Dios todopoderoso y bueno garantiza que el mal será derrotado, porque solo si Dios es todopoderoso puede vencer al mal. Y sólo si Dios es todo bueno quiere vencerlo. Pero si puede hacerlo y quiere hacerlo, entonces sucederá. Sólo un Dios todopoderoso y todo bien lo garantiza. Por lo tanto, si el mal ha de ser derrotado, un Dios finito no será suficiente para la tarea.

Además, existe una grave falacia en el argumento de un Dios finito. Asume erróneamente que debido a que el mal *aún no ha sido* derrotado, *nunca será* derrotado. Pero esto no sigue. Dios podría tener un plan que aún no se ha cumplido por completo. No juzgues un libro hasta que hayas leído el último capítulo. Y el último capítulo de la historia humana aún no se ha escrito. Dios *aún puede* vencer al mal. Como se señaló anteriormente, si Dios es todopoderoso y todo bueno, entonces Dios *vencerá* al mal.

Algunos dioses finitos parecen admitir este punto. Peter Bertocci, por ejemplo, dijo que existe el mal "cuyo efecto destructivo, *hasta donde sabemos* , es mayor que cualquier bien que pueda derivarse de él". [330] Pero ese es precisamente el problema: ¿Cómo puede un ser humano finito saber lo suficientemente lejos en el futuro para decir con certeza que nunca se hará nada para derrotar finalmente al mal y traer un bien mayor? Si esto es así, entonces, por improbable que nos parezca, todavía es posible que el futuro traiga buenas noticias.

Además, si hay un Dios todopoderoso y bueno, esto automáticamente garantiza que el mal *será* derrotado en el futuro. Porque un Dios todo bien tiene el deseo de vencer al mal. Un Dios todopoderoso tiene la capacidad de vencer el mal. Por lo tanto, que el mal aún no haya sido vencido, sólo prueba que el mal será vencido en el futuro. Ningún Dios finito puede garantizar esto. [331]

El diosismo finito afirma que Dios no puede derrotar al mal por completo. Algunos dicen que esto se debe a un límite intrínseco en la naturaleza de Dios. Otros afirman que se debe a una limitación extrínseca de Dios. Pero la única limitación extrínseca que el Creador no podría destruir sería un ser eterno, increado y necesario. Porque un ser creado o contingente puede ser destruido por un ser increado o necesario. Pero si hay un ser eterno, increado y necesario más allá de Dios, entonces es el Creador, y el "dios finito" resulta ser solo una creación y por lo tanto limitado. Sin embargo, si el ser fuera de Dios es sólo creado y contingente y, sin embargo, Dios es increado y necesario, entonces Dios podría destruirlo. Pero si Dios puede crear y destruir cualquier cosa, ¿por qué no admitir que Dios es todopoderoso?

En resumen, el dilema es este: si Dios puede destruir todo lo demás en el universo además de él mismo, entonces Dios es todopoderoso. Si hay algún otro ser indestructible fuera de Dios, entonces Dios no es un Dios todopoderoso; este otro ser puede resistir su poder. Pero en cualquier caso, la visión del dios finito parecería estar equivocada, porque habría un Ser todopoderoso que podría destruir al dios finito.

Los dioses finitos admiten que no hay garantía de que el bien finalmente triunfe sobre el mal. Si es así, los que trabajan para el bien pueden trabajar en vano. Por supuesto, a menudo sucede en el curso cotidiano de los acontecimientos que nuestros esfuerzos se ven frustrados. Sin embargo, un compromiso religioso no es un compromiso cotidiano; es un compromiso final. ¿Puede un dios finito, que no puede garantizar la victoria incluso si ponemos todo en ello, realmente inspirar un compromiso final? ¿Cuántas personas realmente se comprometerán a trabajar por lo que no tienen seguridad de que finalmente ganarán? Podemos estar inspirados para confesar valientemente: "Preferiría perder en una batalla en la que el lado en el que estoy finalmente ganará, que ganar en una batalla en la que el lado en el que estoy finalmente perderá". Miles y miles han muerto con una creencia como esta. Pero, ¿cuántos estarán motivados para proclamar: "Prefiero perder en una batalla que al final puede perder que en una que al final puede ganar"? Pero esto parece ser un reclamo necesario para un devoto de un dios finito. Parece improbable que tal compromiso sea hecho por algo como las masas de personas necesarias para dar incluso una leve perspectiva de victoria para el diosismo finito, que depende en gran medida de los esfuerzos humanos para el bien.

La cosmovisión de los dioses finitos tiene otros problemas. La mayoría no son directamente relevantes para nuestra búsqueda aquí para saber si es

verdad. Una excepción es su negación de lo sobrenatural. Esto se tratará más adelante, en el capítulo 16.

Resumen y conclusión

A pesar de algunas contribuciones positivas en la búsqueda de la verdad mencionadas anteriormente, el diosismo finito no pasa las pruebas básicas para una cosmovisión. Viola los primeros principios fundamentales de la realidad, como la ley de no contradicción y la ley de causalidad. Además, sus argumentos básicos a favor de la finitud de Dios no logran su objetivo, resultan inadecuados para resolver el problema del mal, y no solo son metafísicamente insuficientes sino también religiosamente insuficientes en su visión de Dios, al no considerar a Dios como un objeto de adoración que es digno de un compromiso final.

Seleccionar lecturas para el capítulo 10

Exposición del Diosismo Finito

Bergson, Enrique. *Evolución creativa* . Traducido por Arthur Mitchell. Nueva York: Macmillan, 1911.

Brightman, Edgar S. *Una filosofía de la religión* . Nueva York: Prentice-Hall, 1940.

Geisler, Norman y Winfried Corduan. *Filosofía de la Religión.* 2ª ed. Gran Rapids: Baker, 1988.

Kushner, Harold. *Cuando todo lo que siempre has querido no es suficiente* . Nueva York: Summit Books, 1986.

———. *Cuando a la gente buena le pasan cosas malas* . Nueva York: Schocken Books, 1981.

Mill, Juan Estuardo. *Sistema de Lógica.* 8ª ed. Charlottesville, VA: Lincoln-Rembrandt, 1986.

———. *Tres ensayos sobre religión: naturaleza, utilidad de la religión y teísmo* . Londres: Longmans, Green, Reader y Dyer, 1874.

———. *Utilitarismo.* Oxford: Oxford University Press, 1998.

Platón. *república* _ Traducido, con una introducción y notas, por Francis MacDonald Cornford. Nueva York: Oxford University Press, 1945.

———. *Timeo* . Traducido y con una introducción de Donald J. Zeyl. Indianápolis: Hackett, 2000.

Wieman, Henry N. *La fuente del bien humano* . Chicago: Prensa de la Universidad de Chicago, 1946.

Evaluación del Diosismo Finito

Bertocci, Peter. *Introducción a la Filosofía de la Religión.* Nueva York: Prentice-Hall, 1953.

Carnell, Edward J. *Introducción a la apologética cristiana.* Grand Rapids: Eerdmans, 1950.

Collins, James. *Dios en la filosofía moderna* . Chicago: H. Regnery, 1959.

Geisler, Norman L. *Ética cristiana: cuestiones y opciones contemporáneas* . 2ª ed. Grand Rapids: Baker Academic, 2010.

Geisler, Norman L. y Harold Kushner. Video debate sobre *The John Ankerberg Show* , Chattanooga, TN, 1984. Disponible en www.normangeisler.net.

Geisler, Norman L. y William D. Watkins. *Worlds Apart: un manual sobre visiones del mundo.* Gran Rapids: Baker, 1989.

Lewis, C. S. *Mero cristianismo* . Nueva York: Macmillan, 1957.

Owens, H. P. *Conceptos de Deidad* . Nueva York: Herder & Herder, 1971.

CAPÍTULO 11. PANTEÍSMO

El panteísmo es el polo opuesto del deísmo. El último enfatiza la distinción de Dios del mundo real, y el primero enfatiza la identidad de Dios con él. El deísmo sostiene que Dios está más allá del mundo pero no en él de manera milagrosa; el panteísmo cree que Dios está en el mundo, o más bien, Dios es el mundo (universo). Entonces el deísmo enfatiza la trascendencia de Dios sobre el mundo, y el panteísmo enfatiza su inmanencia en el mundo.

Hay varios tipos de panteísmo. El panteísmo *absoluto* de Parménides y el hinduismo de Shankara identificaba un solo ser en el universo y designaba todo lo demás como no-ser o ilusión. También está el panteísmo *emanacional* de Plotino, quien creía que todo fluye de Dios de la misma manera que una flor se desarrolla a partir de una semilla. Además, existe el panteísmo *del desarrollo* , en el que Dios se despliega de una manera evolutiva o histórica. La filosofía de Hegel es un ejemplo de esto último, en el que Dios se despliega históricamente. Otros son panteístas *modales* , como Spinoza, que consideraba que las cosas finitas eran modos o momentos en una sustancia infinita. Además, hay panteísmos de *manifestación* o de *niveles múltiples* , como los que se encuentran en varias formas de hinduismo. Será instructivo observar varios de estos sistemas panteístas. Finalmente, está el panteísmo *penetrante* del Budismo Zen, Star Wars y *Avatar* , en el que la Fuerza Vital impregna todas las cosas.

Una exposición del panteísmo

El trasfondo metafísico del panteísmo es el monismo, y Parménides es el padre del monismo occidental. Por lo tanto, es filosóficamente fundamental comenzar nuestro análisis de la cosmovisión panteísta con Parménides.

El monismo de Parménides (nacido ca. 515 a. C.)

Un monista cree que la realidad es finalmente unificada. Un monista absoluto cree que la realidad es en última instancia y sólo una; toda multiplicidad carece de realidad. El ser es y el no ser no es. Todo es Uno y Uno es Todo. El ser es uno, y la multiplicidad es no ser e ilusión.

La lógica del monismo de Parménides se puede resumir de manera muy simple. No puede haber dos realidades o seres, pues si esto fuera así, uno tendría que diferir del otro. Si no hubiera diferencia, entonces serían una realidad idéntica y no dos. Para que haya cosas realmente diferentes, debe haber alguna diferencia real. Por un lado, todo lo que difiere debe diferir por ser o por no ser, ya que no hay otras formas de diferir. Sin embargo, dos seres no pueden diferir por nada o por no ser. Diferir en nada es no diferir en nada. Y si no difieren en nada, entonces son idénticos y uno. Por otra parte, dos cosas no pueden diferir por el ser, porque el ser es el rasgo mismo que tienen en común, y las cosas no pueden diferir por lo que tienen en común; es decir, el punto de identidad no puede ser también el punto de diversidad. De ello se deduce, entonces, argumentó Parménides, que no puede haber dos seres en el universo. Todas las cosas son última y absolutamente una. Cualquier aparente multiplicidad no es más que una ilusión.

El discípulo de Parménides, Zenón, usó un argumento reductio ad absurdum para probar la posición monista de su maestro. Si se supone que la multiplicidad es posible, decía Zeno, se termina en paradojas irresolubles. Por ejemplo, si una línea es divisible desde el punto A hasta el punto B, entonces se puede dividir por la mitad y la mitad de la mitad y así sucesivamente hasta el infinito. Pero la divisibilidad infinita es imposible ya que no se puede alcanzar un número infinito. Por lo tanto, la divisibilidad no es posible. Por lo tanto la realidad es indivisible. Asimismo, Zenón argumentó que el movimiento es imposible ya que para moverse de A a B, uno debe primero ir a la mitad y la mitad de la mitad antes y así hasta el infinito. Pero como nunca se puede atravesar un infinito, uno nunca puede realmente moverse de un punto al siguiente. Se sigue, entonces, que todo es un punto indivisible e infranqueable de identidad absoluta. O, como habría dicho Parménides, hay una bola de Ser sólida, eterna e indivisible.

El panteísmo emanacional de Plotino (205-70 d. C.)

El monismo griego primitivo llegó a su culminación en el misticismo griego tardío de Plotino, que es el ejemplo clásico del panteísmo occidental. En él, el monismo racionalista griego se convierte en misticismo panteísta. Una revisión de su sistema de las *Enéadas* ejemplificará un tipo emanacional de panteísmo.

Contrariamente al pensamiento griego en general, Plotino sostenía que la realidad última va más allá del ser a la unidad absoluta. (1) El *Uno* es la fuente absoluta de todo ser y multiplicidad. Todo en el universo difiere en cuanto a su grado de unidad, ya que fluye y varía de la Unidad absoluta (Dios). Dios

debe ser absolutamente Uno porque toda multiplicidad presupone alguna unidad previa, pero cada múltiplo se compone de pequeñas unidades. Además, la Unidad absoluta (Dios) es no consciente de sí mismo, ya que la autorreflexión implica una dualidad básica de conocedor y conocido, y la unidad absoluta como tal no tiene dualidad. (2) Por lo tanto, cuando por la absoluta necesidad de su propia naturaleza el Uno se despliega como una semilla en una flor o como un centro en radios, estos emanan *Nous* (Mente). Este primer emanante es la Mente universal que hace posible todo conocimiento. Nous es el Uno que se vuelve autoconsciente y forma lo que Plotino llama *Uno-Muchos* . Cuando Nous reflexiona hacia atrás en su fuente (el Uno), se vuelve consciente de sí mismo. Luego, cuando el Nous se refleja en sí mismo, produce otras mentes o seres cognoscitivos. (3) Y cuando se refleja hacia el exterior, da lugar a la Vida (o Alma del Mundo); esto es llamado *Uno-y-Muchos* por Plotino. De World Soul brotan todos los demás seres vivos (almas) como especies dentro de un género. El Uno, el Nous y el Alma del Mundo forman una Divinidad triádica emanacional de la cual todas las demás cosas fluyen tanto emanacional como necesariamente. [332] (4) Debajo de la Mente y el Alma está la Materia, que es la más múltiple de todas, las *Muchas* . Siendo todo el proceso un necesario desdoblamiento de la unidad a una multiplicidad cada vez mayor, es necesario al fin llegar a lo más múltiple: esto es la Materia. La materia no es absolutamente nada; es el último remanente de algo antes de que las emanaciones lleguen al borde del olvido. La materia es el punto en el que no es posible más multiplicidad sin entrar en el no-ser. Además, siendo la unidad absolutamente buena, se sigue que la multiplicidad es mala. La materia misma no tiene residuos de bien; sólo tiene la capacidad desnuda para el bien. Hay, pues, una jerarquía completa del ser y el bien desde el Primero hasta el último, desde Dios hasta el mal, desde la Unidad hasta la multiplicidad, y desde el Uno más allá de la Mente hasta la Materia. [333]

Este proceso, sin embargo, no es unidireccional. No sólo emana Dios, sino que también los emanantes regresan a la Fuente de la que proceden. Hay una especie de boomerang del ser por el cual lo que baja debe volver a subir. Lo que fluye de la Unidad última busca volver nuevamente a este santuario. Pero los emanantes son siempre inferiores a la Fuente. Por lo tanto, la multiplicidad absoluta no puede destruir la Unidad absoluta; el mal no puede vencer al Bien, y el no-ser no puede aniquilar al Ser. [334]

La humanidad, el microcosmos que posee Mente, Alma y Materia, es el punto en el que se hace consciente el viaje de regreso. Vagando por la tierra extranjera del mal y la multiplicidad, el alma superior del ser humano añora la patria de la bondad y la unidad. El alma superior de una persona está, por así

decirlo, en una banda elástica que sólo se puede estirar hasta cierto punto en el mundo material. Tarde o temprano, un "chasquido" atrae a la persona hacia la fuente de la que originalmente se estiró. Cuando un ser pasa por alto el borde del olvido total, retrocede hacia el Ser y la Fuente del Ser. El remanente final del bien es repelido cuando mira fijamente la cara desnuda del mal. [335]

Montar el camino de regreso a la unidad no es fácil; la materia es un lastre para el alma. Por lo tanto, el ascetismo es una etapa previa necesaria en el ascenso a Dios. Uno debe pasar del mundo exterior, múltiple, al mundo interior, más unificado del Alma. La negación de lo físico es esencial para el logro de lo espiritual. El paso de lo *externo* a lo *interno* es el primer paso hacia la consecución de la unión con Dios. [336]

La segunda etapa es un movimiento de lo *interno* a lo *eterno* , es decir, de adentro hacia arriba. Este movimiento es del alma inferior al Alma superior y del Alma a la Mente, que está por encima del Alma. Esto se logra mediante la mediación. En resumen, hay que pasar de lo sensible a lo intelectual, por lo que Plotino no se refiere a pasar al ámbito del intelecto individual de uno, sino a identificar nuestra mente con la Mente (Nous). El conocedor y lo conocido deben volverse uno; aquí está el acto más elevado y unificado de conocer. Sin embargo, incluso cuando la mente individual de uno se ha vuelto una con la Mente, todavía existe una dualidad básica de conocedor y conocido; la Unidad absoluta aún no ha sido alcanzada. [337]

Para la unión suprema y final, no bastará ni la ascesis preparatoria ni la meditación preliminar; el Uno sólo se puede alcanzar mediante un "salto" de intuición mística en el que uno se vuelve "uno con el Uno" y "solo con el Solo". Es un salto más allá del Ser y más allá del saber. No hay conciencia sino sólo convergencia. El centro de nuestro ser se corresponde con el Centro de todo Ser. En este estado uno ha ido más allá de lo cognitivo a lo intuitivo, de lo racional a lo místico. Aquí todo vuelve a ser unidad absoluta. Los pródigos han regresado a casa y los descarriados están de vuelta en el redil. Lo que emanó ha regresado; todo vino de Dios (*ex deo*), ya él todo debe volver. [338]

Plotino reconoce que sólo tiene un conocimiento negativo del Uno. No sabe qué es, excepto que no son muchos. Todo conocimiento positivo, racional o cognitivo de la Unidad absoluta es imposible. Lo mejor que se puede hacer es atribuir al Uno perfecciones que produce pero que él mismo no posee. Por eso llamamos bien, belleza y ser a lo que el Uno produce, pero no posee real e intrínsecamente estas características que se le atribuyen. Sólo podemos hablar de él en términos de lo que proviene de él; los secuentes realmente no nos dicen nada de su Fuente. Dios es literalmente inefable. [339]

En resumen, la forma de panteísmo de Plotino es emanacional en el sentido de que todo fluye de Uno y regresa a él. En última instancia Todo está en el Uno; el Uno no está en el Todo. La Fuente de toda realidad es la Unidad, y es el grado de unidad por el cual algo se constituye en la naturaleza misma de su ser. Cuanto menos unificado, menos real es algo. Por lo tanto, no hay en Plotino un monismo rígido e inflexible, sino una unidad divina emanacional y en desarrollo que desciende en cascada por la gran cadena del ser desde la Unidad hacia una mayor multiplicidad.

El panteísmo modal de Baruch Spinoza (1632-1677)

Baruch Spinoza era un racionalista en su epistemología (ver cap. 2) pero un panteísta en su posición metafísica. Comienza axiomática y definitoriamente. "Por *Dios* entiendo un ser absolutamente infinito, es decir, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencialidad eterna e infinita". Por "sustancia" Spinoza quiere decir "aquello que es en sí mismo y se concibe a través de sí mismo". "Atributo", que difiere solo formalmente, no realmente, de "esencia", significa "aquello que el intelecto percibe como constituyendo la esencia de la sustancia". Un "modo" es una "modificación [afecto] de la sustancia, o lo que existe en algo distinto de sí mismo y se concibe a través de él". [340] Armado con estas definiciones y algunos axiomas básicos, Spinoza procede a deducir la existencia de un Dios panteísta.

Primero, "la sustancia es por naturaleza anterior a sus modificaciones". Dos sustancias cuyos atributos difieren no tendrían nada en común. Dos o más cosas distintas tendrían que diferir por su sustancia o por sus atributos, ya que "todo lo que existe, existe en sí mismo o en otra cosa". Se sigue, entonces, que "no pueden existir en el universo dos o más sustancias que tengan la misma naturaleza o atributos". La prueba que ofrece Spinoza para esto recuerda a Parménides: "Si se conceden varias sustancias distintas, deben distinguirse unas de otras, ya sea por la diferencia de sus atributos, o por la diferencia de sus modificaciones". Pero si difieren "sólo en la diferencia de sus atributos, se concederá que no puede haber más de uno con atributos idénticos", porque no pueden diferir en aquello en que son idénticos. Sin embargo, si difieren sólo por sus modificaciones, "se sigue que, dejando de lado las modificaciones, y considerando la sustancia en sí misma, es decir, verdaderamente, no puede concebirse una sustancia diferente de otra, esto es (por la prop. IV). No se pueden conceder varias sustancias, sino una sola

sustancia." Por lo tanto, el monismo se sigue geométricamente de definiciones evidentes y axiomas de pensamiento. [341]

No solo hay una sola sustancia en el universo, siendo todo lo demás simplemente una modificación de ella, sino que también esa sustancia es infinita. La prueba de Spinoza de esta afirmación es la siguiente: "Sólo puede haber una sustancia con un atributo idéntico, y la existencia se sigue de su naturaleza (Prop. VII); su naturaleza, por lo tanto, involucra la existencia, ya sea como finita o infinita." Pero "no existe como finito, porque (por Def. II) entonces estaría limitado por otra cosa del mismo tipo, que también existiría necesariamente (Prop. VII); y habría dos sustancias con idéntico atributo, lo cual es absurdo (Prop. V). Por lo tanto, existe como infinito. Q. E. D." De modo que existe una y sólo una sustancia infinita, a saber, Dios. [342]

Según Spinoza, "cuanto más realidad o ser tiene una cosa, mayor es el número de sus atributos". De esto se sigue que "no hay más que una sustancia en el universo, y . . . es absolutamente infinito", pues "nada en la naturaleza es más claro que el hecho de que todas y cada una de las entidades deben ser concebidas bajo algún atributo, y que su realidad o ser está en proporción al número de sus atributos expresando necesidad o eternidad e infinidad". En consecuencia, "es muy claro que un ser absolutamente infinito debe necesariamente definirse como constituido por infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una cierta esencia eterna e infinita". Y si Dios debe definirse como una sustancia que consta de infinitos atributos, necesariamente debe existir. "Si esto se niega, concibe, si es posible, que Dios no existe; entonces su esencia no implica existencia. Pero esto (por la Prop. VII) es absurdo. Luego Dios existe necesariamente." [343]

Dios, pues, es la única sustancia que puede existir, pues "si se concediera alguna sustancia además de Dios, habría que explicarla por algún atributo de Dios, y así existirían dos sustancias con el mismo atributo, que (por la Prop. V) es absurdo; por lo tanto, fuera de Dios ninguna sustancia puede ser otorgada, o, en consecuencia, concebida." De esto se sigue "que la extensión y el pensamiento son atributos de Dios o accidentes (afecciones) de los atributos de Dios". Porque "todo lo que es, está en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse". Esto no significa que Dios tenga cuerpo, mente y pasiones como la humanidad. Esto está mal porque no hay una cantidad definida en Dios; Dios es absolutamente infinito. Sin embargo, debemos sacar la conclusión de que "la sustancia extensa es uno de los atributos infinitos de Dios". La falacia de los argumentos opuestos, dijo Spinoza, es que todos asumen erróneamente que la sustancia extensa se compone de partes. Esto no es verdad. Dios es infinitamente extenso y, sin embargo, no tiene partes. La sustancia de Dios es

indivisible, porque “si pudiera dividirse, las partes en las que se dividió conservarían la naturaleza de sustancia absolutamente infinita, o no lo harían. Si fuera lo primero, tendríamos varias sustancias de la misma naturaleza, lo cual (por la Prop. V) es absurdo.” Y “si esto último, entonces (por la Prop. VII) podría dejar de existir la sustancia absolutamente infinita, lo cual (por la Prop. XI) también es absurdo”, porque nada puede dividir y destruir lo que es por naturaleza una existencia necesaria. Por lo tanto, Dios debe ser infinitamente extenso y sin partes. [344]

En resumen, “Todas las cosas . . . están en Dios, y todas las cosas que suceden, suceden únicamente a través de las leyes de la naturaleza infinita de Dios, y siguen. . . de la necesidad de su esencia”, porque “de la necesidad de la naturaleza divina debe seguirse un número infinito de cosas de infinitas maneras, es decir, todas las cosas que pueden caer dentro de la esfera del intelecto infinito”. Esto se sigue porque "de la definición dada de cualquier cosa, el intelecto infiere varias propiedades que ya se siguen necesariamente de ella". Y puesto que Dios es necesario, “se sigue que de la necesidad de su naturaleza un número infinito de cosas. . . necesariamente debe seguir.” Por lo tanto, “Dios actúa únicamente por las leyes de su propia naturaleza, y no está restringido por nadie”. En este sentido se dice que Dios es "libre", es decir, que actúa "por el solo necesidad de su naturaleza, por lo cual Dios es. . . la única causa libre. Q. E. D.” Dios no es "libre" en ningún sentido deliberativo, porque "ni el intelecto ni la voluntad pertenecen a la naturaleza de Dios". [345]

Dado que Dios es necesario y que todas las cosas fluyen necesariamente de él, se sigue que “un número infinito de cosas . . . han brotado necesariamente de un número infinito de formas, o se siguen siempre de la misma necesidad; del mismo modo que de la naturaleza de un triángulo se sigue. . . que sus tres ángulos interiores son iguales a dos rectos”. Así que “todas las cosas que son, están en Dios. . . . Dios, por lo tanto, es la morada y no la causa transitoria de todas las cosas.” Y dado que Dios es eterno y necesario, todas las cosas fluyen tanto eterna como necesariamente de Dios, porque "todas las cosas que se derivan de la naturaleza absoluta de cualquier atributo de Dios deben existir siempre y ser infinitas". Esto es cierto tanto para los modos como para los atributos, porque un modo que puede concebirse que existe solo a través de alguna perfección necesaria de Dios debe, por lo tanto, existir necesariamente. De lo contrario, ni siquiera podría concebirse que existiera. De aquí se sigue que todo evento y acto en el mundo finito está determinado por Dios, pues “toda cosa individual, o todo lo que es finito y tiene una existencia condicionada, no puede existir ni estar condicionado para actuar, a menos que esté condicionado para existir y acción por una causa distinta de sí misma”.

Pero como esta serie causal condicionada no puede continuar hasta el infinito, debemos llegar, ¡ay!, a una primera causa condicionante de todos los demás actos o sucesos del mundo finito. En resumen, “todas las cosas que son, están en Dios, y así dependen de Dios, que sin él no pueden ser ni ser concebidas”, porque “nada en el universo es contingente, sino que todas las cosas están condicionadas para existir y operar en una manera particular por la necesidad de la naturaleza divina.” Todo lo que es, está en Dios. “Pero Dios no puede ser llamado una cosa contingente. Porque él existe necesariamente, y no contingentemente. Además, las modalidades de la naturaleza divina se siguen necesariamente y no contingentemente”. [346]

En el universo panteísta de Spinoza, así como en el de Plotino, el mal fluye necesariamente de Dios, porque "Dios no podría haber creado las cosas de ninguna manera o en ningún orden diferente del que de hecho obtuvo". Se sigue claramente que “las cosas han sido creadas por Dios en la más alta perfección, en cuanto que se siguen necesariamente de una naturaleza muy perfecta”, porque “la voluntad de Dios no puede ser diferente . . . de la perfección de Dios. Por lo tanto, las cosas tampoco pueden ser diferentes.” Si alguien le preguntara a Spinoza por qué, si Dios es perfecto, hay tantas imperfecciones en la naturaleza, él respondería: “La perfección de las cosas se debe contar sólo por su propia naturaleza y poder; las cosas no son más o menos perfectas, según deleiten u ofendan los sentidos humanos.” En cuanto a por qué Dios creó a los humanos que podían y serían controlados por cualquier cosa menos que la razón, era, según Spinoza, porque “la materia no le faltaba para la creación de todos los grados de perfección desde el más alto hasta el más bajo; o, más estrictamente, porque las leyes de su naturaleza son tan vastas que bastan para la producción de todo lo concebible por una inteligencia infinita, como lo he mostrado en la Prop. XVI.” [347]

En resumen, Dios es un ser infinitamente perfecto y necesario. Todo lo demás es un atributo o un modo de su sustancia. Puesto que Dios es infinito y necesario, una infinidad de grados necesarios de perfección fluyen necesariamente de su naturaleza. El mal es necesario porque con grados de perfección también vienen grados correspondientes de imperfección. Todo está en Dios y fluye de Dios. La sustancia de Dios es absolutamente buena; son sólo las infinitas manifestaciones modales de esta única sustancia las que manifiestan los grados de perfección (e imperfección). Por lo tanto, no hay maldad en la infinita unidad y necesidad de Dios. El mal se encuentra sólo en las manifestaciones modales, que son menos que reales en última instancia.

El panteísmo multinivel neohindú de Radhakrishnan (1888-1975)

La experiencia religiosa india es rica en variedad. Todo, desde las primeras formas impersonales de teísmo hasta tipos de monismo, se encuentra en los Upanishads. Una de las formas de neohinduismo más interesantes e influyentes es la de Sarvepalli Radhakrishnan. Su panteísmo se modifica en la dirección de una apelación favorable a aquellos influenciados por el teísmo occidental.

Según Radhakrishnan, existen varios estados o niveles de realidad. "Tenemos (1) el Absoluto, (2) Dios como poder Creador, (3) Dios inmanente en este mundo. Estos no deben ser considerados como entidades separadas. Están ordenados en este orden porque hay una prioridad lógica". Una parte y se basa en la anterior. "Así obtenemos los cuatro equilibrios o estados de la realidad, (1) el Absoluto, *Brahman* , (2) el Espíritu Creativo, *Isvara* , (3) el Espíritu del Mundo, *Hiranya-garbha* , y (4) el Mundo [*Virāj*] ." [348]

Radhakrishnan compara esto con el neopanteísmo: "En Plotino tenemos un esquema similar (i) El Uno solo, lo simple, lo incondicionado. . . . (ii) El *Nous* . El mundo inteligible que Plotino llama Uno-Muchos, el mundo de las formas platónicas o arquetipos. . . . (iii) Uno y Muchos. El alma del Todo es la tercera, que moldea el universo material sobre el modelo de los pensamientos divinos, las ideas depositadas dentro de la Mente Divina. . . . (iv) Los muchos solos. Es el mundo-cuerpo, el mundo de la materia sin forma." [349]

El esquema hindú de la realidad, sin embargo, difiere del emanacionalismo plotiniano en que Brahman se manifiesta en diferentes niveles pero no emana, con los niveles inferiores fluyendo desde los superiores. En este sentido, el panteísmo neo-hindú es más un panteísmo multinivel que un panteísmo emanacional.

Brahman, *la Realidad Última* . Para Radhakrishnan, *Brahman* proviene de la raíz *brh* , que significa "crecer, estallar". *Brahman* es la única realidad de donde brota el mundo de la multiplicidad. Es la esencia sutil e infinita de la que está hecho todo lo percibido. Como se define formalmente en un Upanishad, "Aquello de lo que nacen estos seres, aquello en lo que nacen viven y aquello en lo que entran al morir es *Brahman* ". Aquello "de lo que depende todo lo demás, al que aspiran todas las existencias, *Brahman ,* que se basta a sí mismo, que no aspira a ningún otro, sin ninguna necesidad, es la fuente de todos los demás seres". Es el Primordial y el Supremo. "En verdad, en el principio este mundo era *Brahman* ." [350]

Al igual que Plotino al escribir sobre el Uno, Radhakrishnan cree que *Brahman* es indescriptible. "Solo podemos describir el Absoluto en términos negativos. En palabras de Plotino, 'decimos lo que no es, no podemos decir lo

que es'. El Absoluto está más allá de la esfera de la predicación. Es el *sunyata* de los budistas". [351]

Isvara *el Espíritu Creativo* . El siguiente nivel de esta manifestación neo-hindú de Dios es personal. Es como el Nous plotiniano o el Logos platónico. Aquí hay dualidad simple de sujeto y objeto. Es *mahat* , el grande, o *buddhi* , el intelecto. Como inteligencia cósmica contiene todas las ideas que sirven como principio de individuación para todas las demás cosas. *Isvara* es la Luz Suprema, el principio de comunicación. Él es el Señor Supremo, quien, como el Demiurgos de Platón, es la Mente creativa detrás del universo. Así, "obtenemos así la concepción de un Dios-Absoluto, *Brahman-Isvara* , donde el primer término indica existencia y posibilidad infinitas, y el segundo sugiere libertad creativa". Como el Absoluto, Brahman es perfecto y no necesita nada. "Es libre de moverse o no moverse, de lanzarse a formas o permanecer sin forma. Si todavía se entrega a su poder de creatividad, es por su libre elección". En *Isvara* "el Supremo que es inmensurable e inconmensurable se vuelve medido y definido. Lo inmutable se convierte en fecundidad infinita." [352]

Hiranya-garbha, *el Espíritu del Mundo* . El mundo no es solo una creación de *Isvara* sino una manifestación de *Hiranya-garbha* . El mundo es la libre autodeterminación de Dios, porque el poder de la autoexpresión pertenece a Dios. *Hiranya-garbha* es el espíritu que impregna y anima el universo. "El alma del mundo es el creador divino, el señor supremo *Isvara* trabajando en el universo". Es una posibilidad definitiva de que el Absoluto se realice en el universo. Según Radhakrishnan, el Alma del Mundo se basa en *Isvara* ; no se traza una distinción clara entre ellos en los Upanishads. De hecho, cada uno es una manifestación sucesiva del Absoluto. "El Absoluto concebido como es en sí mismo, independiente de toda creación, se llama *Brahman* ." Y "cuando se piensa en él como el espíritu que se mueve por todas partes en el universo, se le llama *Hiranya-garbha* ; cuando se piensa en él como un Dios personal que crea, protege y destruye el universo, se le llama *Isvara* ". *Isvara* se convierte en *Brahma* , *Vishnu* y *Siva* cuando sus tres funciones se toman por separado, pero "lo real no es una suma de ellas. Es una unidad inefable en la que se hacen estas distinciones conceptuales. Estos son cuádruples para nuestra visión mental, separados solo en apariencia. Si nosotros identificamos lo real con cualquier estado definible del ser, por puro y perfecto que sea, violamos la unidad y dividimos lo indivisible". [353]

Virāj, *la Manifestación del Absoluto en el Mundo* . Según Radhakrishnan, el mundo no es una ilusión sino una manifestación de nivel inferior del Absoluto. [354] En contraste con *Brahman* mismo, el mundo parece casi nada, pero es la

última manifestación de la realidad. " *Maya* es el poder de *Isvara* del cual surge el mundo." Sin embargo, "Dios no crea el mundo sino que se convierte en él. La creación es expresión. No es hacer algo de la nada. No es tanto hacer como convertirse". Por lo tanto, *maya* no es ilusión sino la manifestación creativa de Dios en el mundo múltiple. Por supuesto, el mundo de la dualidad y la multiplicidad no es absolutamente real. Es sólo un eco de lo real. "El mundo no es ni uno con *Brahman* ni totalmente distinto de *Brahman* ." El mundo está basado en *Brahman* . "Los muchos son partes de *Brahman* así como las olas son partes del mar. Todas las posibilidades del mundo están afirmadas en el primer ser, Dios." [355]

Karma, *Renacimiento y Vida Eterna* . Cuando *buddhi* , la inteligencia, se vuelve de *jiva* (yo individual, ego) hacia *atman* (yo universal), desarrolla verdadero conocimiento o intuición (*vidya*). Atman es *Brahman* como base universal de la personalidad humana. Por lo tanto, *Brahman* se conoce a través del yo interior de un ser humano. Por lo tanto, uno debe pasar del mundo exterior y múltiple al mundo interior del pensamiento y la unidad. "El conocimiento presupone la unidad o unidad de pensamiento y ser, una unidad que trasciende la diferenciación de sujeto y objeto". El razonamiento lógico es incapaz de comprender a Dios, y "la incapacidad lógica no es evidencia de una imposibilidad real". El individuo debe desarrollar el hábito de la introversión, de abstraerse del mundo exterior y mirar dentro de sí mismo. "Mediante un proceso de abstracción, nos alejamos del conocimiento, el sentimiento y la voluntad del Ser esencial, el Dios interior. Debemos silenciar nuestra palabra, mente y voluntad. No podemos escuchar la voz del espíritu en nosotros, mientras estemos perdidos en conversaciones vanas, divagaciones mentales y deseos vacíos". [356]

"Hasta que negemos el ego y nos fijemos en la Base Divina, estaremos atados a la interminable procesión de eventos llamados *samsara* " (ciclos de renacimiento). El principio que gobierna este mundo del devenir es el *karma* . Es la ley de la retribución por la cual una persona hereda en la próxima vida sus merecimientos de esta vida. *El karma* no es una ley externa impuesta por Dios sino un despliegue de la ley de nuestro ser. Como señaló Radhakrishnan: "Si hay una diferencia fundamental entre el cristianismo y el hinduismo, se dice que consiste en que mientras el hindú, sea cual sea la escuela a la que pertenezca, cree en una sucesión de vidas, el cristiano cree que 'está destinado a los hombres mueran una sola vez, pero después de esto el juicio.'" Por la meditación, sin embargo, el creyente hindú puede superar el ciclo de renacimientos dictado por la ley del *karma* y unirse a *Brahman* , pues "el que conoce a *Brahman* se vuelve *Brahman* . La perfección es un estado mental, no

contingente de tiempo o lugar." La vida eterna, o *moska* , es la liberación de los nacimientos y las muertes, porque "el que se sabe que es todo, no puede tener deseos. Cuando se ve al Supremo, los nudos del corazón se cortan en dos. . . . No puede haber tristeza, dolor o miedo cuando no hay otro". [357]

Radhakrishnan cree que "el alma individual es eterna. Perdura a lo largo del proceso cósmico". Sin embargo, "el alma individual es un aspecto del Trascendente en el universo y cuando se libera de todas las limitaciones, actúa con su centro en el Supremo". [358] Y su paz interior se manifiesta en la gozosa libertad de la actividad exterior. Así, la unión con *Brahman* es un estado de bienaventuranza o nirvana que no solo es alcanzable en esta vida, sino que también es la garantía de que uno no tendrá que pasar por otra vida de dolor y frustración derivada del deseo egoísta, pues en el nirvana el yo alcanza su liberación. del esfuerzo individual por lograr la unión con Dios.

El panteísmo permeacional de Star Wars

Budismo Zen. El budismo zen es una forma de panteísmo permeacional. DT Suzuki escribió: "Zen es el océano, Zen es el aire, Zen es la montaña, Zen es el trueno y el relámpago, la flor de primavera, el calor del verano y la nieve del invierno; no, más que eso, Zen es el hombre." [359] Zen es vida. "Levanto mi mano; Tomo un libro del otro lado de este escritorio; Oigo a los niños jugando a la pelota fuera de mi ventana; Veo las nubes que se alejan más allá de los bosques vecinos: en todos estos estoy practicando el zen, estoy viviendo el zen. El zen es una experiencia personal de la vida libre de abstracciones o conceptualizaciones de la vida". [360]

En el Zen, Dios es hombre y el hombre es Dios. Citando al místico occidental Meister Eckhart con aprobación, Suzuki afirma: "'La gente sencilla concibe que debemos ver a Dios como si Él estuviera de ese lado y nosotros de este. No es tan; Dios y yo somos uno en el acto de percibirlo.' En esta unidad absoluta de las cosas, el Zen establece los cimientos de su filosofía." [361] No sólo el hombre es Dios y Dios hombre, sino que todo es Dios y Dios es todo. Todo y todos son realmente Uno. "Los budas [es decir, los iluminados] y los seres sintientes [es decir, los que todavía son ignorantes] surgen de una Mente, y no hay otra realidad que esta Mente". [362] Lo que es esta Mente que todo lo abarca es la no-mente, que es la naturaleza espiritual del hombre. Suzuki dice: "Esta Naturaleza [es decir, la naturaleza espiritual del hombre] es la Mente, y la Mente es el Buda, y el Buda es el Camino, y el Camino es el Zen". [363] La Mente puede describirse como "que existe desde el pasado sin principio; no conoce nacimiento ni muerte; es ni azul ni amarillo; no tiene figura ni forma; está más allá de la categoría de ser y no ser; no debe medirse por edad, vieja o nueva;

no es ni largo ni corto; no es ni grande ni pequeño; porque trasciende todos los límites, palabras, huellas y opuestos." [364] En resumen, Mente es todo y todo es Mente.

El mundo que percibimos "debe considerarse ilusorio y vacío". Los seres individuales existen, pero no son "últimos y absolutamente reales". Más bien, son reales "solo en la medida en que se consideran una realización parcial de la Talidad". De hecho, "talidad . . . no está oculto *detrás de* ellos, sino que existe inmanentemente *en* ellos. Las cosas son vacías e ilusorias mientras sean cosas particulares y no se piensen en referencia al Todo que es Talidad y Realidad". [365] Esta Talidad o Todo, a los budistas no les gusta llamar Dios. La misma palabra *Dios* es ofensiva para la mayoría de los seguidores del budismo, especialmente cuando está íntimamente asociada en las mentes vulgares con la idea de un Creador que produjo el mundo de la nada. En cambio, una legión de otros nombres han sido "inventados por la fértil imaginación de los budistas para su objeto de reverencia, según lo suscitan sus diversas necesidades espirituales". [366]

Además, la Talidad o Realidad Absoluta no se puede captar "como realmente es", ya que va más allá de todas las categorías, incluso de las categorías más básicas de existencia y no existencia. Suzuki afirma: "Este Vacío indefinible e impensable puede ser 'interpretado más completamente' de esta manera: La talidad no es ni lo que es existencia ni lo que es no existencia; ni [es] aquello que es a la vez existencia y no existencia." [367] Va más allá de todas las categorías, más allá de toda lógica y más allá de todo pensamiento. Esto es Dios, y Dios es Todo, y Todo es Mente, y Mente es Buda, y Buda es el Camino, y el Camino es Zen.

El budismo zen sostiene que los seres humanos individuales "no son más que una automanifestación del Dharmakaya" (es decir, el Último). Además, "Los individuos no son existencias aisladas, como imagina la mayoría de la gente. Si están aislados, no son nada, son otras tantas pompas de jabón que se desvanecen una tras otra en el vacío del espacio. Todas las existencias particulares adquieren su significado solo cuando se las piensa en su unidad en el Dharmakaya". [368] Esto no debe tomarse como una negación de la materialidad o inmaterialidad del hombre, porque el hombre tiene ambas y más. [369] Sin embargo, es una negación de la individualidad del hombre en cualquier sentido último. Las personas solo parecen ser seres individuales; en realidad todos ellos son uno en el Uno. Es el fracaso de muchas personas, en su ignorancia, en reconocer este hecho que constituye el "velo de Maya". Y el objetivo del zen es ayudar a las personas a superar su egoísmo para que

puedan darse cuenta de su unidad en Dios y, como tales, se vuelvan inmortales. [370]

Guerra de las Galaxias. La serie Star Wars de George Lucas adoptó una forma de budismo zen. La "Fuerza" impregnaba todas las cosas. "[Irvin] Kershner y yo nos sentamos en mi casa en California", dijo Lucas en una entrevista, "y hablamos sobre la filosofía oriental. Él está en Zen, y he estado en Zen desde que tenía 26 años; ahora tengo 40." En una entrevista con *la revista Rolling Stone* , el productor "Kershner dijo: 'Quiero presentar algo de Zen aquí porque no quiero que los niños se vayan sintiendo que todo es un juego de disparos, pero que también hay un poco algo en lo que pensar aquí en términos de ti mismo y de tu entorno". "Eso es lo que dice Yoda, que es un maestro zen". [371]

Conceptos y frases familiares de la película describen el panteísmo permeacional. La Fuerza es un campo de energía universal que envuelve todas las cosas y las irradia. [372] Es generado por los seres vivos y rodea todas las cosas. [373] En una biografía de Lucas, Dale Pollock afirma que "Lucas quería inculcar en los niños la creencia en un ser supremo. . . una deidad universal a la que llamó Fuerza, una fuente de energía cósmica que incorpora y consume a todos los seres vivos". [374] Pollock concluye: "La filosofía de Yoda es budista". [375] Lucas le dijo a la revista *Time* que lo que estaba tratando de decir en *Star Wars: Episodio IV – Una nueva esperanza* es "que hay un Dios y que hay un lado bueno y un lado malo. Puedes elegir entre ellos, pero el mundo funciona mejor si estás del lado bueno". [376] De hecho, Lucas estuvo fuertemente influenciado por *Tales of Power de Carlos Castaneda* , que representa a un hechicero mexicano, Don Juan, que usa las frases "fuerza vital" y "fuerza vinculante de la vida" para referirse a una fuerza que está "en todas partes". [377] pero "fuera del ámbito de la razón". [378] Castaneda también sostuvo que los humanos no tienen un "cuerpo sólido" sino que son simplemente "seres luminosos". [379] Dado que la hechicería es otro nombre para la brujería, la cultura juvenil estadounidense se ha impregnado de esta forma de panteísmo por películas como *Avatar* y la popular serie de películas basadas en las novelas de Harry Potter.

Los principios centrales del panteísmo

Hay muchos tipos de panteísmo. Está el panteísmo absoluto de Parménides y el hinduismo de Shankara, en el que toda la realidad es un todo monista y toda la multiplicidad es una ilusión absoluta o un no-ser. Pero todas las demás

formas de panteísmo proporcionan algún estado de realidad a algunas cosas además de Dios, al menos por un tiempo. El panteísmo modal de Spinoza sostiene que todo lo que no sea la única sustancia infinita existe como un modo o momento en la esencia divina. El panteísmo emanacional de Plotino prevé que la creación procede de Dios en varios grados de realidad, dependiendo la realidad de cada cosa de su distancia de Dios y de su grado de multiplicidad. El panteísmo hindú viene en varias variedades, pero la posición de Radhakrishnan es una especie de panteísmo manifestado o de niveles múltiples en el que el Absoluto se revela en niveles diferentes o descendentes de la realidad. Otras formas de panteísmo hindú afirmarían que los niveles inferiores no son tanto manifestaciones del Absoluto como meras apariencias o, en el caso de algunas formas de panteísmo hindú, que el mundo de los sentidos es una pura ilusión, una irrealidad. Finalmente, está el panteísmo desarrollista, en el que Dios se está desplegando en el proceso histórico o evolutivo. En opinión de Hegel, el desarrollo se manifiesta en la historia. La historia son las huellas de Dios en las arenas del tiempo. O, mejor, la historia es una teofanía fenomenológica.

Dado que el espacio no permitirá una evaluación detallada de los diversos tipos de panteísmo, nos concentraremos en las tesis que son comunes a la mayoría de las formas, señalando puntos significativos en algunos de los tipos representativos discutidos anteriormente.

1. *epistemología intuitiva* básica es característica de los enfoques panteístas de Dios. Dios es entendido en el sentido más elevado y significativo no por observación sensible o por inferencia racional sino por intuición mística que va más allá de la ley de no contradicción.
2. El énfasis de la *forma de negación* en el lenguaje religioso es esencial para el panteísmo. Dios no puede ser expresado adecuadamente en términos positivos. Nada en nuestra experiencia puede afirmarse apropiadamente de la forma en que Dios es. Dios está más allá del ser y más allá del conocimiento racional.
3. La concepción panteísta central de Dios es la *unidad absoluta* y la inmanencia de Dios. La supremacía y la unidad de Dios son el núcleo de la realidad última y la base de todo lo que se deriva de él.
4. *La creación es* ex Deo *, de Dios.* La creación de la nada, ex nihilo, no tiene sentido. Dios es la fuente de todo; todo está enraizado en su ser. La creación brota del ser de Dios ya sea por manifestación, emanación o algún tipo de desarrollo.

5. *Tanto la creación como el mal proceden necesariamente de Dios* . El Absoluto no es personal, y la creación no es una elección libre. Fluye de Dios con necesidad. Plotino diría: "El bien es difusivo de sí mismo"; es decir, debe salir de la manera en que los rayos deben irradiar del sol o los radios del centro de un círculo o como una semilla se desarrolla en una flor. Y cualesquiera males, carencias o deficiencias que se vean en las emanaciones o manifestaciones están ahí porque deben estar ahí.
6. Muchas formas de panteísmo sostienen que, en el sentido más elevado y absoluto, Dios no es *ni personal ni consciente* . El Absoluto y Supremo no es un él pero un eso. La personalidad surge en el mejor de los casos por emanación o manifestación en un nivel inferior.
7. *toda la realidad es en definitiva Uno* , no muchos. En el monismo absoluto, como en Parménides, no hay estado de realidad para nada más que un Ser absolutamente único. En otros panteísmos hay acuerdo en que cualquier realidad menor que haya en la multiplicidad y la finitud, lo múltiple está siempre en el Uno pero el Uno no está en lo múltiple. Es decir, la unidad es la realidad básica de la que fluye la multiplicidad, no al revés. Además, cualquiera que sea la realidad menor que se le otorgue a lo finito y múltiple, *en última instancia* solo hay una realidad. Temporal y/o manifestadamente hay muchos modos y aspectos de la realidad. Pero como los radios, en realidad sólo hay un punto central de realidad que todos tienen en común, es decir, en el único Ser o Uno.

Una evaluación del panteísmo

Como visión del mundo y de la vida, el panteísmo ha tenido una influencia amplia y persistente en el mundo. Gran parte del mundo del Lejano Oriente durante la mayor parte de su historia registrada ha sido fuertemente influenciado por el panteísmo. Incluso gran parte del mundo occidental ha sido una serie de notas a pie de página sobre el panteísmo plotiniano. El atractivo del panteísmo no ha estado exento de verdad y valor. Los ejemplos pueden señalarse brevemente.

Ideas positivas en posiciones panteístas

El panteísmo ha brindado mucho valor a sus adherentes y ha brindado una perspectiva y un desafío a quienes no lo adoptan como una cosmovisión. Entre estos valores podemos tomar especial nota de siete.

1. El panteísmo intenta ser *comprensivo* en su perspectiva. No es una filosofía fragmentaria. Es una visión global de la suma total de la realidad desde cierta perspectiva. En este sentido es a la vez metafísica y comprensiva, dos encomiables dimensiones esenciales para cualquier visión del mundo.
2. Los panteístas intentan ser *consistentes* en su filosofía. Forman un sistema completo de pensamiento que intenta hacer que cada parte encaje de manera autoconsistente.
3. El panteísmo ha puesto especial énfasis en una dimensión última de la realidad que no se puede pasar por alto ni negar: la *unidad* . La unidad y la armonía son elementos constitutivos de cualquier cosmovisión adecuada. Si esto es un universo, debe haber alguna base de realidad para su unidad.
4. Ninguna visión adecuada de un Dios digno de interés humano serio puede descuidar su presencia y actividad *inmanentes* en el mundo. Un Dios que es total y completamente Otro carece de relacionabilidad, y sin duda, al menos para muchos, carecerá de adoración. El panteísmo subraya apropiadamente que Dios está realmente *en* el mundo, al menos en lo más profundo del alma humana.
5. El panteísmo reconoce que sólo Dios es *absoluto* y *necesario* . Todo lo demás es menos que último y absoluto en el sentido supremo en el que Dios es. Ninguna parte de la creación es independiente o está ontológicamente separada; todo depende completamente de Dios, que es todo en todos. Esta percepción es un correctivo valioso para muchos materialismos así como para los deísmos.
6. El panteísmo implica invariablemente un énfasis epistemológico *intuitivo* que a menudo no es apreciado por las mentes más empíricamente orientadas. Este énfasis en la intimidad directa y sin mediación con el objeto del conocimiento (especialmente Dios) no solo es valioso sino inevitable. El conocimiento indirecto o inferencial debe descansar finalmente en el ver directo e inmediato. Toda justificación debe llegar a su fin; los primeros principios deben ser conocidos intuitivamente. Por lo tanto, alguna forma de conocimiento intuitivo es esencial para conocer a Dios, quien es el principio último (persona) en la religión.
7. Los panteístas ponen un fuerte y apropiado énfasis en la *vía negativa* . Dios no puede expresarse en términos positivos con un significado limitado. Dios es infinito y trascendente, y debe negarse toda limitación de los términos que se le aplican. Sin el camino de la negación, resulta la

idolatría verbal, es decir, la finitud de Dios. Los panteístas han preservado esta importante dimensión del lenguaje religioso.

Uno podría notar muchas otras contribuciones de los pensadores panteístas a la filosofía de la historia (p. ej., Hegel), a la tolerancia religiosa y humana comparativa (p. ej., Radhakrishnan), ya la preservación de los énfasis místicos y espirituales, así como a muchas otras áreas. Pero ha llegado el momento de evaluar críticamente el sistema como una cosmovisión.

Algunas críticas al panteísmo como cosmovisión

Primero y más fundamental, el panteísmo es en realidad inafirmable por un ser humano, porque según el panteísmo no existe una realidad individual finita como una entidad realmente diferente de Dios o el Absoluto. En esencia, un panteísta estricto debe afirmar: “Dios es, pero yo no soy”. Pero esto es contraproducente, ya que uno debe existir para afirmar que no existe.

Por supuesto, la mayoría de los panteístas no son monistas absolutos en el sentido de que permiten alguna realidad para la humanidad finita, ya sea modal, manifestacional, emanacional o lo que sea. De esta manera esperan escapar del dilema autodestructivo que acabamos de mencionar. Su intento, sin embargo, no es convincente, porque afirmar que un ser humano, como una persona consciente de sí misma, es simplemente un modo o aspecto de Dios es negar la forma en que las personas se experimentan a sí mismas. Si solo somos modos autoconscientes, “¿por qué no somos conscientes de serlo? ¿Cómo surgió esta amnesia metafísica y (aún más grave) llegó a impregnar y dominar toda nuestra experiencia? [380] ¿Es ¿No es contraproducente afirmar que los yo finitos individuales son menos que reales? ¿Cómo puede ser verdadera cualquiera de nuestras declaraciones individuales, incluida la declaración de que el panteísmo es verdadero? Si estamos siendo engañados acerca de la conciencia de nuestra propia existencia individual, entonces, ¿cómo saben los panteístas que no están siendo engañados cuando son conscientes de que la realidad es, en última instancia, una?

En segundo lugar, otros panteístas intentan evitar esta dificultad negando que sean finitos y afirmando que son uno con Dios, el absoluto e infinito. Sin embargo, incluso en esta forma, el panteísmo está atrapado en la inconsistencia, ya que si bien los panteístas pueden afirmar "Yo soy Dios" sin contradicción (ya que en realidad es Dios quien dice "Yo soy Dios"), sin embargo, deben confesar que no siempre supieron ellos eran Dios. En resumen, deben confesar: “Llegué a darme cuenta de que soy Dios”, ya que tuvieron que pasar de un estado de no iluminación a un estado de iluminación.

Pero afirmar “Llegué a darme cuenta de que soy Dios” es contraproducente, porque Dios como el absoluto e infinito siempre supo que era Dios. Así que quienquiera que llegara a darse cuenta de que él o ella era Dios, ¡no es Dios! Como decía la camiseta, "Incluso en esta Nueva Era, dos cosas son muy claras: ¡hay un Dios, y yo no soy Él"!

En tercer lugar, si no hay seres finitos reales o "yoes", entonces no existe tal cosa como una relación Yo-Tú entre seres finitos o entre humanos y Dios. Tanto la comunión como la adoración se vuelven imposibles. Todas las supuestas relaciones Yo-Tú se reducen a Yo. De hecho, no hay verdaderas relaciones cambiantes en absoluto, ya que no hay un cambio separado con el cual relacionarse. La experiencia religiosa es imposible en cualquier sentido significativo del término ya que toda experiencia significativa implica algo o alguien distinto de uno mismo con quien uno entra en la experiencia cambiante. Si cuando uno es consciente de experimentar a Dios es realmente sólo una experiencia interna a las modalidades o manifestaciones de Dios, entonces no está realmente teniendo una experiencia; sólo Dios está teniendo la experiencia.

Algunos panteístas esperan evitar este problema dando a la humanidad un estado de manifestación o emanación, al menos temporalmente, como un yo. Esto es cierto tanto para Plotino como para Radhakrishnan. Sin embargo, su intento no tiene éxito porque, al fin y al cabo, no hay realidad en el individuo finito que sea propio del individuo. La individualidad del individuo es real sólo en el punto en el que es uno con el Absoluto. Lógicamente esto significa que como finito e individual no es real, a pesar de todos los intentos de decir que tiene algún tipo de realidad menor. Los panteístas que califican su argumento de esta manera asumen erróneamente que todo lo que no es realmente último no es en última instancia o realmente real.

Otros panteístas, como Alan Watts, apelan a la Trinidad cristiana como modelo, en la que hay más de una persona en comunión y hay relaciones Yo-Tú, y sin embargo hay un solo ser o esencia. Este movimiento, sin embargo, no será suficiente, ya que las personas de la Trinidad no están ancladas a naturalezas finitas y cambiantes. Se interrelacionan de acuerdo con la unidad perfecta e inmutable de una naturaleza absoluta y eterna que comparten. Por el contrario, los egos finitos atados a un espacio-tiempo continuo (nuestro “mundo”) son un asunto completamente diferente. En este caso, la pluralidad de personas implica también una pluralidad de esencias cambiantes.

Cuarto, la suposición metafísica básica del monismo plantea toda la cuestión. Desde Parménides hasta el presente, monistas de numerosas

variedades asumen invariablemente una noción unívoca de ser sin justificación. Esto es evidente en la premisa de Parménides de que las cosas no pueden diferir en lo que tienen en común (es decir, ser), porque ese es precisamente el aspecto en el que son idénticas. Si se supone que el ser es idéntico dondequiera que se encuentre, entonces, por supuesto, se sigue que el ser es, en última instancia, uno. Es decir, si ser siempre significa exactamente lo mismo (es decir, univocidad del ser), entonces el intento de mostrar que hay más de un ser en el universo es inútil. Cualquiera que sea el ser al que uno apunte y por muy distante y separado que pueda parecer de otros seres, en el análisis final todos son idénticos en su ser. No solo no se ofrece ninguna prueba para esta suposición monista, sino que también se pasa por alto una alternativa pluralista, a saber, que el ser es análogo. Si el ser no es enteramente el mismo dondequiera que se encuentre, sino que sólo es similar, entonces puede haber más de un ser en el universo. Es decir, puede haber diferentes tipos de seres, por ejemplo, finitos e infinitos. Y mientras el principio de diferenciación esté dentro del ser mismo de los seres finitos, puede haber muchos seres. Cada uno de estos puede tener su propia identidad diferente de los demás, pero cada uno tendrá un elemento de similitud en que cada uno tiene ser. Este concepto análogo de ser es al menos una posibilidad metafísica, y si es posible, entonces el panteísmo no es necesariamente cierto. En resumen, la premisa metafísica central del panteísmo es la suposición no probada de que el ser debe entenderse unívocamente.

Quinto, el barco del panteísmo naufraga en el arrecife del mal. Decir que el mal es ilusorio o menos que real no solo es hueco para quienes experimentan el mal, sino también filosóficamente inadecuado. Si el mal no es real, ¿cuál es el origen de la ilusión? ¿Por qué ha sido tan persistente? ¿Por qué es tan universal? ¿Y por qué parece tan real? Como bien se ha dicho, ¿por qué, cuando se sufre, a uno le desagrada lo que imagina sentir? O, más en serio, ¿cómo puede surgir el mal de Dios, que es absoluta y necesariamente bueno? Hacer del mal una parte necesaria de Dios o del proceso del mundo que fluye necesariamente de Dios no explica el mal; por el contrario, explica el Bien absoluto. Hace a Dios tanto bueno como malo. O, como preferiría un panteísta, pone a Dios más allá del bien o del mal. Pero esto conduce a otra seria insuficiencia del panteísmo.

Sexto, no hay fundamento para el Bien absoluto ni una distinción última entre el bien y el mal en un universo panteísta. El fundamento de todo está más allá del ser y del saber. Está más allá de las leyes de la lógica y la distinción. Por lo tanto, en última instancia y realmente no hay base para distinguir entre el bien y el mal. Entonces, para Dios como Dios, nada es ni

bueno ni malo, porque Dios está más allá de ambos y contiene a ambos de una manera trascendente que se manifiesta en lo que fluye de él a modo de modo, manifestación o emanación.

Séptimo, el Dios panteísta no es realmente personal, como afirman algunos panteístas. Estrictamente hablando, para el panteísmo la personalidad es, en el mejor de los casos, un nivel menor o inferior de Dios. El Dios personal judeocristiano es un ciudadano de segunda clase en los cielos. El Absoluto como Absoluto y Último está más allá de la personalidad y la conciencia. Estos son puros antropomorfismos o, en el mejor de los casos, manifestaciones menores del Supremo. En lugar de ser el Ser más personal y el paradigma de toda personalidad, el Dios panteísta es una fuerza impersonal impulsada por una necesidad metafísica y no por una elección volitiva y amorosa. Dios como Padre amoroso que otorga bondad gratuitamente al mundo de sus criaturas es ajeno al nivel más alto de la realidad religiosa en un mundo panteísta. Un Dios personal —si lo hay— es, en el mejor de los casos, una manifestación o apariencia inferior de la realidad impersonal más elevada.

Octavo, el Dios panteísta está incompleto sin la creación; depende de la creación que fluye de él para alcanzar las perfecciones que yacen latentes en sus propias potencialidades infinitas. Tomando prestada la ilustración de Plotino, Dios es como una semilla que debe desarrollarse en su propia creación para florecer en todo su potencial. Dios debe crear un espejo para que, al reflexionar sobre su creación, pueda llegar a conocerse a sí mismo. Para Hegel, Dios llega a la autorrealización desplegándose en el proceso histórico; la historia, por así decirlo, es necesaria para desarrollar la deidad.

A modo de contraste, el Dios teísta es eternamente consciente y completo y sin necesidad de nada para realizar los potenciales latentes. De hecho, el Dios teísta tradicional es pura actualidad sin potencial alguno en su ser. [381] Mientras que un Dios panteísta crea por necesidad y necesidad, el Dios teísta crea por amor y deseo.

Noveno, si Dios es "Todo", o coextensivo en su ser con el universo, entonces el panteísmo es metafísicamente indistinguible del ateísmo. Ambos tienen en común que el Todo es una colección de todas las partes o aspectos finitos. Ambos sostienen que no existe un reino sobrenatural. La única diferencia es que el panteísta decide atribuir significado religioso al Todo y el ateo no. Filosóficamente, el Todo es idéntico, es decir, un sistema eterno de realidad autónomo.

Es más, las declaraciones que incluyen todo, como "Dios es Todo", son vulnerables a la acusación de que no dicen nada, porque decir todo de Dios, incluidos los opuestos, es no decir nada significativo de él. A menos que se

pueda hacer una distinción real entre lo finito y lo infinito, el bien y el mal, etc., no se dice nada significativo. Toda afirmación debe implicar, por el contrario, una posible negación para ser significativa. Incluso la declaración general "Dios es ser" implica que "Dios no es no ser". Pero afirmar, como lo hace el panteísmo, que “Dios es Todo y Todo es Dios” en el sentido último y absoluto es equívoco y sin sentido porque contiene opuestos como el bien y el mal, el ser y el no ser.

Décimo, el panteísmo implica una contradicción dentro de la naturaleza de Dios como infinito, porque si Dios es infinito y, sin embargo, de alguna manera comparte su ser (*ex Deo*) con la creación, entonces lo finito es infinito y lo contingente es necesario, lo cual es claramente contradictorio, o de lo contrario, lo finito y contingente y muchos no son realmente finitos y contingente y muchos. Más bien, son uno, necesario e infinito. En resumen, o el monismo absoluto es claramente autodestructivo (primera crítica anterior) o bien, si Dios comparte parte de su ser infinito con las criaturas, entonces parte de él se pierde y se vuelve menos que infinito. No le bastará al panteísta optar por una tercera alternativa, a saber, que cuando Dios da el ser a una criatura, no es el propio ser de Dios el que se da, sino un ser separado de él que se crea en la criatura; esta posición no es panteísmo sino teísmo. Las elecciones dentro de este marco general, entonces, parecen ser un monismo absoluto, que es contraproducente; el panteísmo contradictorio, que sostiene que Dios permanece infinito en su ser incluso cuando parte de su ser se da a otro; y teísmo. Algunos intentarían evitar este dilema optando por un panenteísmo, que se discutirá en el próximo capítulo. Pero una cosa parece segura: uno debe moverse en alguna dirección que no sea el panteísmo para una visión del mundo racional y coherente.

Undécimo, el énfasis del panteísmo en la incognoscibilidad o inefabilidad de Dios es contraproducente. La misma afirmación de que Dios es incognoscible de una manera intelectual no tiene sentido o es contraproducente. Por un lado, si esa afirmación no puede entenderse en sí misma de una manera intelectual, entonces es una afirmación sin sentido. Por otro lado, si la afirmación "Dios es incognoscible de una manera intelectual" es realmente comprensible de una manera intelectual, entonces es contraproducente, porque en este caso los panteístas están ofreciendo una declaración sobre Dios en el sentido de que tales declaraciones no pueden entenderse. hacerse acerca de Dios. Están haciendo una predicación positiva acerca de Dios que afirma que no se pueden hacer predicaciones acerca de Dios de una manera positiva. Las predicaciones totalmente negativas no dicen nada. Como admitió

incluso Plotino, toda predicación negativa implica algún conocimiento positivo. [382]

Algunos panteístas, como Alan Watts, intentaron evitar este dilema al admitir que sus escritos no son informativos acerca de Dios. Además de significar que sus escritos no tienen sentido, esto implica que todo el proceso de comunicación es infructuoso. ¿Por qué escribir? Los panteístas sí escriben, ya menudo escriben libros extensos. Además, es contraproducente que los panteístas nos comuniquen su visión de Dios solo para informarnos que no lo han hecho. A pesar de lo que dicen algunos panteístas, lo que realmente hacen es usar el lenguaje para comunicarnos una visión de Dios que a su vez dicen que es incomunicable.

Duodécimo, la mayoría de los panteístas, particularmente los más estrictos, niegan la validez de la experiencia de los sentidos. Creen que nuestros sentidos nos están engañando haciéndonos creer que hay multiplicidad y materialidad cuando en realidad solo hay unidad e inmaterialidad. Sin embargo, prácticamente todos los panteístas son inconsistentes en este punto, ya que esperan que los demás confíen en el sentido del sonido cuando los panteístas hablan y confían en su sentido de la vista cuando los panteístas escriben. La verdad es que ni siquiera pueden expresar su punto de vista a los demás sin confiar en que sus sentidos están ayudando a otros a comprenderlos.

Resumen y conclusión

Los énfasis panteístas brindan numerosas ideas sobre la naturaleza de la realidad, incluido el carácter absoluto de Dios, su inmanencia en el mundo y la unidad del ser. El panteísmo intenta proporcionar una filosofía consistente, integral y que lo abarque todo. Además, muchos panteístas han proporcionado información valiosa sobre la epistemología intuitiva y la necesidad de la negación en el lenguaje religioso para preservar la naturaleza trascendente e infinita de Dios. A nivel interpersonal y social, muchos panteístas han subrayado la necesidad de tolerancia y el deseo de una unidad espiritual entre los humanos. Todos estos, y más, son contribuciones encomiables de los defensores del punto de vista panteísta.

Sin embargo, cuando consideramos el panteísmo como un sistema metafísico, encontramos numerosos problemas, algunos de los cuales parecen insuperables. Lo más significativo es que el panteísmo es contraproducente. Si fuera cierto que Dios es realmente incognoscible e inexpresable mediante el

lenguaje o el pensamiento, entonces los panteístas no podrían habernos expresado su punto de vista. El hecho de que los panteístas expresen su punto de vista al escribir y hablar prueba que su afirmación acerca de la incognoscibilidad de Dios es autodestructiva. Además, el panteísmo ni siquiera puede expresar su punto de vista sin entrar en conflicto con sus propias premisas. Niega la existencia real de seres finitos y destruye la base para una experiencia religiosa genuina. Es más, no logra explicar el origen, la universalidad y la persistencia de lo que considera la ilusión del mal. Finalmente, el panteísmo a menudo se basa en una epistemología intuitiva o mística (ver capítulo 4).

Seleccionar lecturas para el capítulo 11

Exposición del panteísmo

Hegel, G. W. F. *La fenomenología de la mente* . Traducido por JB Baillie. 2da rev. edición Nueva York: Prensa de Humanidades, 1977.

Hiriyanna, M. *Los fundamentos de la filosofía india* . Londres: Allen & Unwin, 1949.

Plotino. *Enéadas* . Traducido por Stephen Mackenna. Chicago: Enciclopedia Británica, 1955.

Radhakrishnan, Sarvepalli. *La visión hindú de la vida* . Boston: Libros en rústica de Unwin, 1980.

Spinoza, Baruc. *Ética* . Traducido por R. H. M. Elwes. 1676. Reimpreso, Digireads.com, 2008.

Vatios, Alan. *He aquí el espíritu: un estudio sobre la necesidad de la religión mística.* Nueva York: Vintage Books, 1972.

Evaluación del panteísmo

Flint, Roberto. *Las teorías antiteístas son la conferencia Baird de 1877.* 4ª ed. Edimburgo: Blackwood, 1889. Especialmente caps. 9 y 10 y apéndices 39–41.

Geisler, Norman L. *Si Dios, ¿por qué el mal?* Mineápolis: Betania, 2011.

Geisler, Norman L. y David Clark. *Apologética en la Nueva Era: Una Crítica Cristiana del Panenteísmo* . Gran Rapids: Baker, 1990.

Hackett, Stuart. *Filosofía oriental: una guía occidental sobre el pensamiento oriental.* Madison: Prensa de la Universidad de Wisconsin, 1979.

Hodge, Charles. *Teología Sistemática* . vol. 1. Londres: James Clarke, 1960.

Caza, Juan. *Panteísmo y cristianismo.* Londres: Wm. Isbister, 1884.

Owen, H. P. *Conceptos de Deidad* . Nueva York: Herder & Herder, 1971. Especialmente caps. 2 y 3.

Zaehner, Robert C. *Misticismo, sagrado y profano: una investigación sobre algunas variedades de experiencia praeter-natural.* Oxford: Clarendon, 1957.

CAPÍTULO 12. ANTEÍSMO

El a-n-teísmo (todo-en- *Dios*) no debe confundirse con el panteísmo (Dios *es* todo), aunque tienen algunas cosas en común. El *panenteísmo* es la creencia de que Dios está *en* el mundo (es decir, el universo) de la misma manera que un alma o mente está en un cuerpo; el panteísmo es la creencia de que Dios *es* el mundo y el mundo es Dios. Hay muchos nombres para esta visión del mundo. Algunos lo etiquetan como *teísmo dipolar* ya que, en contraste con el teísmo monopolar tradicional, sostiene que hay dos polos hacia Dios, a saber, un polo temporal real y un polo eterno potencial. En el mundo contemporáneo, la forma principal de esta posición está representada en *la teología del proceso* , que sostiene que el Dios finito y dipolar está en un proceso continuo de cambio. De esta forma, el panenteísmo a veces se llama *organicismo* debido a su énfasis en la relación orgánica de todos los factores del proceso mundial.

Una exposición del panenteísmo

Las raíces del panenteísmo no están en el mundo moderno. El filósofo presocrático Diógenes (siglo V a. C.) sostenía que Dios es para el mundo lo que el alma es para el cuerpo, un modelo básico que todavía está vigente entre los panenteístas. Además, el antiguo filósofo Heráclito creía que el mundo está en proceso y afirmaba que "ninguna persona se sumerge dos veces en el mismo río". Pero el panenteísmo, como tal, emana del filósofo de principios del siglo XX Alfred North Whitehead. Sus sucesores Charles Hartshorne, Shubert Ogden, John Cobb y Lewis Ford han continuado con la tradición. La vista ha influido fuertemente en un movimiento contemporáneo entre algunos pensadores evangélicos llamaron teísmo abierto o teísmo del libre albedrío, encabezados por el difunto Clark Pinnock, [383] John Sanders y Gregory Boyd.

El proceso del panenteísmo de Alfred North Whitehead (1861-1947)

Muchas influencias convergieron en la visión Whiteheadiana de Dios. El antiguo filósofo Heráclito había señalado que "nadie se baña dos veces en el mismo río; porque siempre fluyen otras y otras aguas." Esta visión de proceso del mundo fue posteriormente desarrollada por Hegel en un desarrollo de desarrollo de Dios en la historia. Herbert Spencer amplió la hipótesis biológica

darwiniana a un evolucionismo cósmico. Siguiendo el proceso evolutivo de Spencer, Henri Bergson desarrolló una evolución creativa que implicaba "saltos" espontáneos producidos por el élan vital (fuerza vital), que luego identificó como Dios. [384] Esta identificación de Dios con el proceso evolutivo del mundo fue un momento significativo en el desarrollo del panenteísmo de proceso. Incluso antes de la identificación de Bergson, *Space, Time and Deity de Samuel Alexander* había presentado una de las obras pioneras en una visión de proceso de Dios. Pero a pesar de las diversas contribuciones de estos primeros panenteístas del proceso, el premio a la primera presentación sistemática del teísmo dipolar se le otorga con razón a Alfred North Whitehead por su clásico *Process and Reality* , seguido por *Adventures of Ideas* and *Modes of Thought* . Es a la comprensión de Whitehead de Dios a lo que ahora dirigimos nuestra atención.

Proceso y Permanencia. Para Whitehead, el mundo está constituido tanto por el proceso como por la permanencia. El elemento permanente en el mundo temporal es el elemento potencial (llamado "objetos eternos") y el elemento de proceso es el elemento actual (llamado "entidades actuales"). "La continuidad se refiere a lo que es potencial; mientras que la realidad es incurablemente atómica", escribió, porque "pertenece a la naturaleza de un 'ser' que es un potencial para todo 'llegar a ser'. Este es el 'principio de la relatividad'". Un principio afín, el "principio del progreso", establece: "Cómo se convierte una entidad actual constituye lo que es la entidad actual. . . . Su 'ser' está constituido por su 'devenir'" [385].

El proceso, sin embargo, no puede estar solo en un sistema metafísico. La permanencia debe ser arrancada del flujo; aquellos que separan los dos elementos no encuentran solución a los hechos claros, argumentó Whitehead. La permanencia se encuentra en dos niveles: (1) En el mundo temporal, la permanencia se encuentra en los objetos eternos, o lo que Whitehead llama "formas de definición", que se asemejan a las formas platónicas excepto que están constitutivamente conectadas con el mundo sensible (mientras que la permanencia de Platón Las formas no lo eran). Entonces, para Whitehead, "no es la 'sustancia' la que es permanente, sino la 'forma'". (2) En el ámbito atemporal o eterno, el elemento de permanencia se encuentra en lo que se llama "la naturaleza primordial de Dios", es decir, la naturaleza de Dios como el ordenador de todos los objetos eternos. En el mundo temporal, sin embargo, las entidades actuales y los objetos eternos son, respectivamente, el proceso y los lados permanentes de la realidad. Una comprensión de cada uno de estos es crucial para comprender el panenteísmo de proceso de Whitehead.

1. *Entidades Reales.* La realidad más fundamental, y la única actualidad, en el sistema de Whitehead es lo que él llama "entidades reales". Son las “cosas reales finales de las que está hecho el mundo”. Porque “toda ocasión actual se exhibe como un proceso; es un llegar a ser”. Es un “evento” en el que el resultado es una gota o “unidad de experiencia”. Entonces, “en el devenir de una entidad actual, la unidad potencial de muchas entidades, actuales y no actuales, adquiere la unidad real de la única entidad actual; de modo que la entidad actual es la concrescencia real de muchos potenciales.” Es decir, “los acontecimientos se hacen y perecen. En su devenir son inmediatos y se desvanecen en el pasado. Se han ido; han perecido.” [386] En resumen, se están volviendo pero nunca lo son realmente. Por lo tanto, la doctrina del devenir se equilibra con la doctrina del perecer. Pero una vez que han perecido, las ocasiones reales sólo pasan “de la inmediatez del ser al no-ser de la inmediatez”. Pero esto no significa que no sean nada, pues “siguen siendo un hecho obstinado”. [387] Lo que la entidad actual pierde subjetivamente al perecer, lo gana objetivamente. Las formas sufren relaciones cambiantes; perecen perpetuamente subjetivamente pero se vuelven inmortales objetivamente. Pierden la causalidad final, que es el principio interno de la inquietud de las cosas, y adquieren la causalidad eficiente.

Una vez que un ente actual perece y se vuelve objetivamente inmortal, puede actuar como causa eficiente para otros entes actuales que están en proceso de “concrescencia”, o llegando a ser, porque toda causalidad eficiente se mueve del pasado al presente como la tradición. La causalidad final, por el contrario, opera en el presente. Es el "objetivo subjetivo" de la entidad actual, es decir, lo que controla su proceso de devenir. En palabras de Whitehead, “El objetivo subjetivo es que este sujeto determine su propia autocreación”. Esto lo hace determinando su propia “forma subjetiva”, es decir, determinando *cómo* “aprehenderá” sus datos. [388]

La prensión es simplemente el “proceso de 'sentir' muchos datos, para absorberlos en la unidad de una 'satisfacción' individual”. Hay dos tipos de prehensión: negativa y positiva. Dado que el "principio de la relatividad" muestra que cada entidad actual tiene una relación definida con todas las demás entidades actuales, debe estar absorbiéndolas (positivamente) o rechazándolas (negativamente). Una prehensión positiva es una inclusión definitiva de otro elemento en el universo, y una prehensión negativa es una exclusión definitiva de elementos de cualquier contribución positiva a la propia constitución interna del sujeto. Si la prehensión es de otra entidad actual, se llama “prensión física”. Si es de un objeto eterno, se llama “prensión

conceptual". Todas las entidades reales son dipolares para Whitehead, involucrando tanto un polo físico como un polo conceptual. [389]

Un concepto fundamental para la comprensión de Whitehead de las entidades reales es lo que él llama el "principio ontológico". Este principio declara que "toda decisión es atribuible a una o más entidades reales, porque en la separación de las entidades reales no hay nada, simplemente la no entidad". Dicho de otro modo, "Todo debe estar en alguna parte", o "Sin entidad real, entonces no hay razón", porque "es una contradicción en los términos suponer que algún hecho explicativo puede flotar en el mundo real desde la nada". Por lo tanto, no hay nada más fundamental que una entidad actual. "No se puede ir detrás de entidades reales para encontrar algo más real. . . . Dios es una entidad real, y también lo es la más trivial bocanada de existencia en el lejano espacio vacío". [390]

2. *Objetos eternos.* La actualidad es el elemento de proceso en el mundo temporal, pero los "objetos eternos" proporcionan el elemento de permanencia. Los objetos eternos son como "formas platónicas" que ingresan al mundo temporal desde el reino de la posibilidad eterna. "Así, el estado metafísico de un objeto eterno es el de una posibilidad para una actualidad". Son como "universales" abstractos que se entienden por su manifestación concreta en el mundo temporal. Por lo tanto, los sonidos, los colores o los olores se denominan "objetos de los sentidos". Como tales, son "formas de definición" o "puras potencias" para la determinación específica de los hechos, por lo que "no hay carácter propio de lo actual aparte de su determinación exclusiva por objetos eternos seleccionados". Dado que una entidad actual puede ser definida en más de una forma, puede poseer más de una forma de definición u objeto eterno. Y aunque no hay nuevos objetos eternos, y estos objetos eternos no pueden cambiar, no obstante, hay variación de una ocasión a otra con respecto a la diferencia de modos de ingreso. Es decir, si bien un objeto eterno es solo él mismo en cualquier modo de realización en el que esté involucrado, puede haber "más de un grado de realización". Los objetos eternos son en sí mismos simples, pero pueden formarse en grupos y relaciones complejos llamados "proposiciones". [391]

Como los objetos eternos son simples, pueden ser aprehendidos negativamente *en su totalidad* ; debido a que son puros potenciales, pueden ser aprehendidos negativamente, porque "las realidades *tienen* que ser sentidas [aprehendidas positivamente], mientras que los puros potenciales *pueden* ser descartados [aprehendidos negativamente]". En su función como objetos, esta es la gran distinción entre entidades actuales y objetos eternos.

Los primeros son una obstinada cuestión de hecho, mientras que los segundos nunca pierden su naturaleza de potencial. [392]

Dios y el Mundo. Con este fragmento de metafísica whiteheadiana en mente, estamos preparados para comprender su panenteísmo dipolar. Dios también es una entidad real con dos polos: un polo actual que es el mundo y un polo potencial más allá del mundo. Esta última se llama la "naturaleza primordial" de Dios, y la primera, su "naturaleza consecuente".

1. *La Naturaleza Primordial de Dios.* Aunque los objetos eternos son las formas de definición de las entidades actuales, son en sí mismos indefinidos y desordenados. Son puros potenciales, y como tales no pueden ordenarse ni relacionarse; sólo una entidad real puede hacer eso. Pero dado que no todos los objetos eternos han ingresado al mundo temporal, Whitehead encuentra necesario introducir una entidad actual no temporal (es decir, Dios en su naturaleza primordial) como el ordenador de los objetos eternos. Escribió: "Si hay una relevancia de lo que no se realiza en el mundo temporal, la relevancia debe expresar un hecho de unión en la constitución formal de una actualidad no temporal" (es decir, Dios en su naturaleza primordial). Es decir, "en razón de la actualidad de esta valoración primordial de los potenciales puros, cada objeto eterno tiene una relevancia definida y efectiva para cada proceso concrecente", porque "aparte de tal ordenamiento, habría una completa disyunción de objetos eternos no realizados en el mundo." Como ordenador de objetos eternos, Dios es como un director detrás del escenario que organiza y alinea a los actores, haciéndolos "relevantes" para su momento de "ingreso" en el escenario del mundo temporal. Sin tal ordenación, habría caos entre los objetos eternos no realizados y no habría una entrada ordenada en el mundo. [393]

La ilustración anterior no debe inducir a error a pensar que existe una diferencia real entre la naturaleza primordial de Dios y el orden de los objetos eternos. De hecho, son lo mismo. "Visto como primordial, es la realización conceptual ilimitada de la riqueza absoluta de la potencialidad. En este aspecto, no está *ante* toda la creación, sino *con* toda la creación". [394] Por eso Dios es una criatura finita pero primordial que no crea objetos eternos, pues su naturaleza los requiere en el mismo sentido que ellos lo requieren a él. Sin Dios, no habría orden entre los objetos eternos, y sin objetos eternos no habría naturaleza primordial de Dios.

2. *La naturaleza consecuente de Dios.* Como todas las entidades actuales, Dios tiene una naturaleza dipolar. El polo conceptual de Dios es el orden de los objetos eternos; el polo físico es el orden de las entidades actuales. La primera es la dimensión permanente y atemporal de Dios, y la segunda es el proceso y

polo temporal de Dios. Hay dos razones en Whitehead para postular una naturaleza consecuente de Dios: (1) Como cualquier otra entidad actual, Dios debe ser dipolar, porque se necesita el polo físico para completar la visión del polo conceptual. Es decir, dado que la naturaleza primordial de Dios es "deficiente" e "inconsciente", necesita la naturaleza consecuente para realizar su propio objetivo subjetivo o impulso autocreador. Exige el cumplimiento concreto de su visión conceptual. (2) La naturaleza consecuente de Dios es necesaria debido al principio de relatividad, que sostiene que cada entidad en el universo debe estar relacionada a cualquier otra entidad. Dado que Dios en su naturaleza primordial es relativo solo a objetos eternos, debe haber otro "lado" de Dios que pueda relacionarse con entidades reales. "Así", escribió Whitehead, "debido a la relatividad de todas las cosas, hay una reacción del mundo sobre Dios". [395] Así como el polo primordial responde a la relevancia de Dios para los objetos eternos, el polo consecuente manifiesta su relación con las entidades actuales. Así, en virtud de ambos polos, Dios está relacionado con todos los elementos del universo, tanto potenciales como reales.

3. *La naturaleza y el mal "superyecto" de Dios.* La naturaleza consecuente de Dios enriquecida o satisfecha por las prehensiones en el mundo temporal a veces se denomina la naturaleza "superpuesta" de Dios. Es el depósito de todo el valor logrado en el universo y está disponible para que lo comprendan otras entidades reales. Como almacén de todo lo que Dios ha logrado en el mundo real, contiene el logro permanente y progresivo del bien en el universo tal como lo imaginó Dios en su naturaleza primordial. Es en virtud de la inmanencia de Dios en el mundo temporal que el mundo se salva del caos. El mundo "pasa a la inmediatez de su propia vida" por "una ternura que no pierde nada que se pueda salvar". Por supuesto que no todo se puede salvar. Algunas cosas simplemente no pueden salvarse porque no encajan en una concrescencia dada. El mal, entonces, es aquello que es inconsistente o incompatible con el proceso total por el cual nada se pierde sino que se "salva por su relación con el todo completo". No todos los pigmentos se pueden usar para completar la pintura prevista; muchos serán incorporados y otros deberán ser rechazados, pero el todo completo se logrará con la menor exclusión (maldad) posible para un Dios finito que está trabajando con lo dado de este mundo en proceso. [396]

4. *Dios y la Creatividad.* Dado que cada entidad actual está separada e incluso causalmente independiente de cualquier otra entidad actual, debe haber algo que proporcione un "vínculo definido" entre todas las entidades actuales y, sin embargo, explique cómo cada una es distinta de la otra.

Whitehead llama a este principio “creatividad”. Es su intento de relacionar temas pluralistas entre sí evitando el monismo. La creatividad “es ese principio último por el cual los muchos, que son el universo en forma disyuntiva, se convierten en la única ocasión real, que son el universo en forma conjunta”. De hecho, "toda entidad actual, incluido Dios, es una criatura trascendida por la creatividad que califica". Sin embargo, la creatividad “carece de carácter propio exactamente en el mismo sentido en que la 'materia' aristotélica carece de carácter propio”. Pero la creatividad “no es una entidad en el sentido en que las ocasiones o los objetos eternos son entidades”. Más bien, es más un carácter metafísico general que subyace a todas las entidades reales. Como la sustancia infinita de Spinoza, subyace en todos los modos individuales que son sus características. Whitehead sostuvo que “en toda teoría filosófica hay un último que es real en virtud de sus accidentes. . . . En la filosofía del organismo, este último se denomina "creatividad", y Dios es su primordial, accidente no temporal.” En consecuencia, "no se debe atribuir ningún valor a la actividad subyacente [la creatividad] como divorciada del mundo real práctico". [397]

La creatividad es una especie de “sustancia” que es real solo en virtud de sus “accidentes”. Es la unidad potencial la que une la unidad real del mundo. Como el “receptáculo” de Platón, impone una relación común a todo lo que sucede. Por lo tanto, puede denominarse una potencialidad real o la actualización de una capacidad pasiva de todo el proceso del mundo. La creatividad es la actualización de la potencialidad, y el proceso de actualización es una entidad u ocasión actual. Así, la creatividad es la potencialidad real que une las muchas realidades del universo en la forma de su propia unidad novedosa. Como tal, “la creatividad es el principio de la novedad” que introduce nuevos patrones de definición al formar una unidad disyuntiva en una nueva unidad. [398]

5. *Dios y las Prensiones Negativas.* La creatividad no es sólo el principio de la unidad potencial; por medio de prehensiones negativas, es también el principio de separación real. La prehensión negativa proporciona la “maquinaria” por la cual opera la creatividad, ya que a menos que algunas cosas fueran eliminadas de un proceso dado de concrescencia, esa entidad actual se convertiría en todo, lo cual sería monismo. Sólo mediante la exclusión definitiva de otras entidades actuales de una entidad actual particular se evita el monismo. De modo que las prehensiones negativas son absolutamente esenciales para el pluralismo. Son un “hecho positivo” en el devenir de todo ente actual porque lo definitivamente excluido es al menos tan importante como lo definitivamente incluido. Como el escultor forma una

estatua, lo que se corta de un bloque de piedra es tan importante como lo que queda. En este sentido, podemos entender a Whitehead cuando escribe que "el juicio negativo es la cumbre de la mentalidad". [399]

Dios no tiene prehensiones negativas de los objetos eternos, ya que todos los potenciales están incluidos dentro de su visión de la realidad. Ningún potencial está ausente de la unidad del objetivo subjetivo de Dios. Es así como todas las cosas son *una en* potencia sin dejar de ser *muchas* en realidad; la realidad es potencialmente monista pero en realidad pluralista. Dios, en su naturaleza dipolar, corresponde a estas dos dimensiones. Él es la combinación dipolar de los potenciales eternos y las actualidades temporales; combina tanto la visión infinita como la realización finita. Dios tiene tanto una conceptualización abstracta como una materialización concreta. Dios está *más allá* del mundo en su eterna potencialidad y *en* el mundo en su actualidad temporal. Los potenciales eternos e inmutables de Dios se están actualizando dentro del mundo cambiante del espacio-tiempo.

El panenteísmo de proceso de Charles Hartshorne (1897-2000)

El panenteísmo de proceso ha tomado dos rumbos principales desde Whitehead: el empírico (representado por Bernard Loomer, Bernard Meland y Henry Wieman) y el racional (defendido por Charles Hartshorne, John Cobb y Shubert Ogden). Hartshorne defiende su teísmo dipolar por medio del argumento ontológico, en contrasta con el enfoque más empírico de Whitehead. Una comparación con Whitehead nos ayudará a centrarnos en la importante contribución de Hartshorne al panenteísmo.

El modelo dipolar similar. Tanto para Whitehead como para Hartshorne, [400] Dios tiene dos polos: un polo real y un polo potencial. El polo potencial es el orden de todo lo que *puede ser* , y el polo actual es el orden de todo lo que *es* . El primero es la "mente" de Dios y el segundo es su "cuerpo". El polo potencial es la visión conceptual de Dios, y el polo real es la realización física de esa visión. Dado que el mundo actual está en constante proceso de devenir y perecer, el polo actual de Dios es perecedero, mientras que el polo potencial es imperecedero. Además, el polo potencial es tanto absoluto como eterno, pero el polo real es relativo y temporal. El polo potencial es infinito y el polo real es finito; Dios, entonces, es potencialmente infinito pero en realidad finito. Dios tiene un polo de posibilidad inmutable y otro de actividad cambiante. La primera se llama su naturaleza primordial, y la segunda es su naturaleza consecuente. Entonces, tanto para Whitehead como para Hartshorne, Dios es dipolar.

El contraste entre los conceptos dipolar y monopolar de Dios. Tanto Whitehead como Hartshorne estarían de acuerdo en contrastar su modelo dipolar de Dios con el modelo monopolar del teísmo clásico. En la visión clásica, Dios es el *Creador* del mundo; para el panenteísmo, Dios es sólo el *Director* del proceso mundial. Para el teísmo, Dios creó el mundo de la nada (ex nihilo); para el panenteísmo, la creación surge de algo eternamente allí en el otro polo (*ex materia*). De ello se deduce que un Dios teísta está en control soberano *sobre* el mundo, mientras que el Dios panenteísta está trabajando en cooperación *con* el mundo. En el primer punto de vista, Dios es *independiente* del mundo; en el último, Dios es *interdependiente* con el mundo. Además, el Dios teísta es inmutable en esencia; el Dios bipolar está cambiando constantemente con el mundo. Con respecto a la perfección, el Dios del teísmo posee eterna y simultáneamente todas las perfecciones posibles, mientras que el Dios del panenteísmo alcanza las perfecciones de manera *sucesiva* y sin fin. En todas estas formas, tanto Whitehead como Hartshorne están básicamente de acuerdo en contra del teísmo clásico.

Las diferencias metodológicas entre Hartshorne y Whitehead. Las diferencias más básicas entre Hartshorne y Whitehead no son metafísicas sino metodológicas. La metodología de Whitehead es básicamente empírica en contraste con el enfoque altamente racional de la realidad de Hartshorne. Mientras que Whitehead comienza con generalizaciones descriptivas, Hartshorne comienza con conceptos analíticos. El primero es más científico en metodología, y el segundo más lógico. El punto de partida de Whitehead es hipotético, basado únicamente en la necesidad o adecuación empírica; El punto de partida de Hartshorne es categórico, basado en la necesidad lógica. Por lo tanto, al igual que las hipótesis científicas, la posición de Whitehead podría falsearse por insuficiencia empírica, pero la de Hartshorne solo puede rechazarse mostrando contradicciones en su interior. En general, Whitehead tiene un enfoque más a posteriori y Hartshorne es más a priori. De acuerdo con esta diferencia, no sorprende que Whitehead tenga una especie de argumento teleológico para la existencia de Dios, pero Hartshorne es un firme defensor del argumento ontológico.

El argumento ontológico de Hartshorne y su Dios dipolar. Según Hartshorne, todo pensamiento debe referirse a algo más allá de sí mismo que sea posible o real, porque dondequiera que haya significado, debe haber algo significado. Los únicos pensamientos que son menos que posibles son los contradictorios. La ilusión total es imposible, ya que la ilusión presupone necesariamente un telón de fondo de realidad. La existencia de un ser necesario es al menos posible: no hay nada contradictorio en el concepto de un ser que no puede *no*

ser. Sin embargo, con un ser necesario la única forma en que puede ser es ser necesariamente; un ser necesario no puede tener una mera existencia posible. Se sigue, por lo tanto, que un ser necesario debe existir necesariamente. De modo que todo significado afirma implícitamente a Dios en referencia a lo que Dios *ha hecho* (la inmanencia de Dios), es decir, la naturaleza consecuente de Dios, o bien en referencia a lo que Dios *puede hacer* (la trascendencia de Dios), es decir, la naturaleza primordial de Dios. Por lo tanto, nada posible o real puede tener sentido sin referencia a Dios. Sin Dios como fundamento universal del significado, no hay significado en el universo. Nada puede tener un significado objetivo a menos que haya un ámbito que sea objetivamente significativo. Por lo tanto, la única forma de oponerse al argumento ontológico es hacer una disyunción absoluta entre pensamiento y realidad. Esto, según Hartshorne, es imposible. Significado y realidad deben encontrarse en algún punto; a este punto lo llamamos "Dios", que es el fundamento dipolar de toda realidad tanto posible como actual.

Las diferencias metafísicas entre Whitehead y Hartshorne. Hartshorne modificó el concepto de Dios de Whitehead de varias maneras. Uno de los más significativos es que mientras Whitehead consideraba a Dios como una sola entidad real, Hartshorne veía a Dios como una sociedad de entidades reales. [401] Para Hartshorne, Dios es una Mente cósmica residente en un Cuerpo (el mundo). Una mente, para Hartshorne, es realmente una sociedad de muchos pensamientos. Pero dado que la afirmación de Whitehead —Dios es una entidad real— le permitió afirmar que Dios es una entidad real como todas las demás y no una excepción a los principios metafísicos, Hartshorne debe sostener que Dios es modalmente diferente del mundo y no unívocamente el mismo. mismo. Dios es un ser necesario, y todos los demás son contingentes. Hay, pues, una relación análoga entre Dios y el mundo como la mente con el cuerpo.

También hay una clara diferencia entre Whitehead y Hartshorne sobre cómo Dios fundamenta el mundo. Para el primero, el mundo se basa en el objetivo subjetivo de Dios, es decir, la visión de Dios para este mundo en particular. Para Hartshorne, sin embargo, el mundo se basa en Dios como la base lógicamente necesaria para toda contingencia. El primero se ocupa únicamente de Dios como fundamento de este mundo en particular; el segundo ve a Dios como el fundamento universal y necesario de todos los mundos posibles. En este sentido, el Dios de Whitehead es el sujeto universal, pero el Dios de Hartshorne es el objeto universal o punto de referencia objetivo para todo significado. Así, mientras en Whitehead sólo las entidades reales pueden ser causas o razones de las cosas, en Hartshorne, Dios, que es

una serie o sociedad de entidades, es la causa del mundo. En resumen, el Dios de Whitehead sólo es necesario concretamente para explicar este mundo en particular, pero el Dios de Hartshorne es universal y lógicamente necesario para explicar todos los mundos posibles.

Modificaciones del teísmo dipolar de John Cobb (1925–)

Cobb pertenece al proceso general del panenteísmo de Whitehead y Hartshorne, pero ofrece dos cambios significativos. Primero, Cobb rechaza la disyunción implícita entre los dos polos separados de Dios en el esquema de las cosas de Whitehead. Dios, como el hombre, es una unidad y actúa como una unidad y no en un solo polo como tal. Por ejemplo, el objetivo subjetivo o la visión de Dios para todo no debe limitarse solo a su naturaleza primordial, sino que debe asociarse también con su naturaleza consecuente. [402]

La segunda modificación del panenteísmo de Cobb se relaciona con la fase inicial del objetivo subjetivo de Dios. Adopta un punto de vista menos "calvinista" que Whitehead, quien sostenía que la fase inicial del objetivo subjetivo se deriva de Dios. No es así, argumenta Cobb, porque si todo objetivo subjetivo se deriva exclusivamente de Dios, no podemos evitar el determinismo. Por lo tanto, "el objetivo subjetivo de la nueva ocasión debe estar formado por alguna síntesis o adaptación de estos objetivos de los que ella misma [la entidad actual] es finalmente responsable". [403]

Cobb está de acuerdo con Hartshorne contra Whitehead en que Dios es una sociedad (o una persona viva) y no una sola entidad real por varias razones. Primero, si Dios fuera una sola entidad, nunca podría conocer la satisfacción (que es la culminación de un proceso que involucra muchas entidades reales), como pueden hacerlo otras personas. Además, la eficacia causal de Dios para el mundo se parece más a la de las ocasiones completas que a la de una única entidad actual. Finalmente, debido a que Dios es una sociedad de entidades, podemos explicar cómo Dios puede recordar todo del pasado, porque se está conociendo a sí mismo y nunca experimenta la pérdida de su propia identidad.

Al igual que Whitehead, Cobb considera necesario postular la "creatividad" como la base de todo, incluido Dios. La creatividad es "aquello aparte de lo cual nada puede ser. . . , la actualidad de todo ente actual." [404]

La contribución de Shubert Ogden (1928–) al panenteísmo

Whitehead llegó al panenteísmo desde el campo de la ciencia y las matemáticas, Hartshorne lo abordó desde un contexto lógico y Shubert Ogden llegó por la vía del existencialismo bultmanniano. Ogden sintió que Heidegger

tenía razón en que uno no puede entender el mundo (objetivamente) sin una comprensión previa de la propia existencia en el mundo (subjetivamente). Bultmann convenció a Ogden de que los modernos La humanidad (laica) nos ha obligado a desmitificar la Biblia. El resultado neto de la desmitologización son dos partes: Dios y la humanidad. Heidegger analizó adecuadamente a la humanidad, pero Hartshorne es la clave para comprender a Dios. Ogden tiene varias razones para elegir Hartshorne. Primero, la teología del proceso de Hartshorne evita las antinomias o contradicciones que Ogden ve en el teísmo tradicional (ver el capítulo 15 más abajo). En segundo lugar, Hartshorne demostró para Ogden la contrapartida teocéntrica necesaria del antropocentrismo de Bultmann.

Modelo dipolar de Dios de Ogden. Dios, para Ogden, tiene dos polos: uno absoluto y otro de relación. Así, Dios es tanto absoluto como relativo.

1. *Relación de Dios.* Como relativo, Dios está relacionado con todo lo que es. El mundo, compuesto de muchas entidades reales, es el cuerpo de Dios. Dios está relacionado con el mundo como "yo" lo estoy con mi cuerpo, es decir, por relaciones internas directas. Así, la esfera de acción de Dios es todo el universo. De acuerdo con el principio de relatividad de Whitehead, toda entidad actual está relacionada con cualquier otra entidad actual por prehensión positiva o negativa. Dios se relaciona con todos por la "participación simpática", que sintetiza en cada nueva ocasión la totalidad de la actualidad alcanzada. [405]

Dios da valor a nuestras vidas de dos maneras. Primero, Dios es responsable de la concrescencia de entidades reales que constituyen nuestros cuerpos y de la estructura y el orden del mundo real. De esta manera, Dios puede invocar el valor de nuestra vida en el mundo. Sólo Dios hace que la vida valga la pena; sin Dios el absurdo es inevitable. Segundo, Dios le da a nuestra vida un valor eterno. Todas las entidades reales regresan a Dios y se vuelven inmortales como objetos eternos. Dios hace una "diferencia imperecedera", y en Dios nuestras vidas "encuentran su justificación última". [406]

Dado que el mundo es el cuerpo de Dios, la realidad de Dios como entidad actual depende del mundo. Esto no significa que Dios sea dependiente por el hecho de *que* es, sino sólo por *lo* que es. La naturaleza de Dios depende de "qué estado real del número infinito de estados posibles para él se actualiza de hecho". [407] Por tanto, el cuerpo de Dios es contingente, aunque es necesario que él tenga un cuerpo que de hecho es eterno.

2. *Absolutidad de Dios.* Ogden entiende el carácter absoluto de Dios por analogía, es decir, tomando nociones unívocas y aplicándolas a Dios de manera eminente. [408] Ogden distingue el carácter absoluto de Dios del

sentido teísta tradicional de la palabra. Su Dios dipolar es absoluto en términos de su relatividad, es decir, por "absolutismo relativo". En primer lugar, Dios es absoluto por su inclusión de todos los seres, porque experimentar es experimentar a Dios. Además, Dios es absoluto en las relaciones en virtud de su relación interna con cada entidad real en el universo. La perfección de Dios reside en su continua apertura al cambio, es decir, en el perfeccionamiento sucesivo. Dios no es perfección estática completa, como en el teísmo clásico, sino un "máximo dinámico de posibilidades." [409] Además, Dios es absoluto en el conocimiento en el sentido de que en cada etapa del proceso en curso, todo lo que existe está dentro de la esfera de relación de Dios. Finalmente, Dios es absoluto en su temporalidad. Dios es el "eminentemente temporal". Sus perfecciones aumentan continuamente, porque "cualquier cosa que hagamos para promover el bien real de nosotros mismos o de los demás se hace literalmente para 'la gloria de Dios', como una contribución imperecedera a su perfección siempre creciente". [410]

En resumen, Dios es absoluto en el sentido de que su "estar relacionado con todos los demás no es en sí mismo relativo a nada, sino que es la base absoluta de todas y cada una de las relaciones reales". Su carácter absoluto es una relación absoluta con todo lo demás y, por tanto, su perfección es una relatividad perfecta con todo el valor del mundo temporal.

Argumento de Ogden a favor de la existencia de Dios . Para Ogden, la existencia de Dios es moralmente necesaria. Está de acuerdo con Hartshorne en que es imposible negar que el significado tiene un fundamento necesario. Ogden, sin embargo, parece desarrollar este pensamiento en una especie de argumento moral a favor de la existencia de Dios que puede resumirse como sigue: [411]

1. Todos los juicios implican significado, valor y propósito en el universo.
2. Es contraproducente negar la posibilidad de hacer juicios significativos.
3. Por lo tanto, debe haber significado, valor y propósito en el universo.
4. Pero el significado requiere una base; el valor requiere un dador de valor; y así.
5. Por lo tanto, existe una base de significado, un dador de valor (Dios), etc.

Parece haber un elemento teleológico en este argumento, pero Ogden rechaza el argumento teleológico tradicional sobre la base de que apunta a un Dios "totalmente diferente" al mundo. Para Ogden, la verdadera visión de Dios "es que Dios no es nada externo al orden del mundo, sino que ese orden en sí

mismo se comprende completamente, de forma análoga a la forma en que el ser humano o la persona no es algo simplemente adicional al comportamiento unificado de su cuerpo. pero es lo que nos permite comprender y dar cuenta de tal comportamiento unificado". [412]

El rechazo de Ogden al teísmo clásico: las antinomias. Ogden ve tres contradicciones insolubles en la noción tradicional de Dios como un ser atemporal, inmutable y sin relación. A estas las llama las antinomias de la creación, del servicio y de la relación.

1. *La Antinomia de la Creación.* El Dios teísta clásico es un ser necesario, y su acto de creación es uno con su ser eterno y necesario. y sin embargo el Se supone que el mundo contingente fluye de él de manera libre e innecesaria. Esto, para Ogden, conduce a la "contradicción desesperada de una creación totalmente necesaria de un mundo totalmente contingente". [413] En otras palabras, si la voluntad de Dios es idéntica a su esencia necesaria, entonces la creación debe fluir necesariamente de ella. Esto es contrario a la afirmación teísta tradicional de que la creación fluye de Dios libre y contingentemente. Por lo tanto, el teísmo clásico debe ser corregido por el teísmo neoclásico de Ogden por medio de la doctrina de la necesidad relativa de Dios. Dios no es absolutamente necesario y, por lo tanto, la creación de un mundo contingente no necesita ser absolutamente necesaria.

2. *La Antinomia del Servicio.* Hay una contradicción en el teísmo clásico, afirma Ogden, entre la perfección absoluta y completa de Dios, por un lado, y el servicio de la humanidad a Dios, por el otro. Los teístas conciben a Dios como una "perfección estáticamente completa" que no puede ser aumentada ni disminuida por ninguna otra cosa. Sin embargo, los teístas son llamados inconsistentemente a vivir sus vidas al servicio "para" Dios. Pero si Dios no puede aumentar en perfección, entonces ningún servicio significativo puede jamás ser rendido "para" Dios. Pero no es así con el proceso Dios del panenteísmo; que se puede servir significativamente a Dios, porque todo lo que hacemos por él lo enriquece y aumenta su valor y perfecciones.

3. *La antinomia de la relación.* Este es el antimonio más repetido por los panenteístas, e implica el supuesto aislamiento del Dios teísta del mundo. El Dios del teísmo clásico es la causa inmutable e independiente de todas las demás cosas; el mundo depende de Dios, pero Dios no depende del mundo. Pero, según Ogden, todas las relaciones genuinas implican una dependencia mutua, un toma y daca recíproco. De esto, se sigue para Ogden que el mundo está relacionado con Dios pero Dios no está realmente relacionado con el mundo. El teísmo involucra a un Dios que está en aislamiento monopolar del mundo real. Tal no es el caso con la interdependencia mutua del Dios

panteísta de Ogden. Es por estas razones que Ogden se siente impulsado a rechazar al Dios del teísmo monopolar clásico por el Dios del teísmo bipolar.

Un resumen de los principales principios del panenteísmo

Hay importantes debates intramuros entre los panenteístas en cuanto a la metodología y la metafísica. Sin embargo, nuestra preocupación aquí es resumir los principales puntos comunes a la mayoría de los panenteístas o al menos característicos del movimiento en su conjunto.

Primero, Dios está relacionado con el mundo como un alma o mente está relacionada con un cuerpo; el mundo es el cuerpo de Dios, su polo físico. Dios está íntima e internamente relacionado con el mundo espacio-temporal. Dios no es idéntico al mundo, como en el panteísmo; Dios tampoco es realmente distinto e independiente del mundo, como en el teísmo. Dios es idéntico al mundo en su cuerpo, pero Dios es más que el mundo. Dios también trasciende el mundo como una mente trasciende o es más que un cuerpo.

Segundo, Dios tiene dos polos: un polo potencial que está más allá del mundo y un polo real que es el mundo físico. Dios es absoluto, eterno e infinito en potencia, pero es relativo, temporal y finito en realidad. El polo imperecedero es la naturaleza primordial de Dios, y el polo cambiante es la naturaleza consecuente de Dios. Pero Dios, como todas las actualidades, es bipolar en su construcción.

Tercero, el mundo no se crea ex nihilo, es decir, de la nada; se forma *ex materia* , es decir, de algo eternamente allí en el otro polo. Dios, entonces, no es un Creador del mundo sino un Director cósmico. Por lo tanto, Dios no es soberano *sobre* el mundo sino que trabaja en cooperación *con* el mundo. Tanto la materia como la mente son eternas. La mente no proviene de la materia, como en el ateísmo; ni la materia proviene de la mente, como en el teísmo clásico. Más bien, la materia está eternamente dirigida por la Mente.

Cuarto, Dios y el mundo están interrelacionados y son interdependientes. El mundo depende de Dios para su base necesaria, y Dios depende del mundo para su manifestación o encarnación. El mundo depende de Dios para su existencia, y Dios depende del mundo para su esencia. Dios y el mundo están tan interrelacionados como la mente y el cuerpo en el moderno sentido científico y organístico de los términos.

Quinto, Dios crece continuamente en perfecciones debido al aumento de valor en el mundo (su cuerpo) como resultado del esfuerzo humano. Todo valor alcanzado no solo enriquece significativamente a Dios, sino que es

inmortalizado y almacenado en la naturaleza consecuente de Dios. El universo como cuerpo de Dios está experimentando una perfección perpetua y una ampliación de valor.

Sexto, el mal es una incompatibilidad con la posibilidad dada del proceso mundial. El mal no será finalmente derrotado y destruido; no todo lo bueno que es posible es realmente alcanzable. Dios vencerá todo mal que sea posible vencer con nuestra cooperación. Pero Dios es finito, y no es posible vencer *todo* mal. Por lo tanto, no habrá un triunfo final o inevitable.

Una evaluación del panenteísmo como cosmovisión

El panenteísmo proporciona algunas ideas extremadamente valiosas sobre la naturaleza de la realidad, particularmente como correctivo de algunas formas de teísmo y como alternativa al panteísmo. En primer lugar, se señalarán algunas de las contribuciones más importantes.

Algunas contribuciones positivas del pensamiento panenteísta

Los panenteístas no carecen de la capacidad de ver áreas problemáticas en otras visiones del mundo ni del intento de construir una alternativa positiva a ellas. Algunas contribuciones en cada una de estas áreas pueden señalarse brevemente.

Primero, los panenteístas presentan un tipo de metafísica argumentativa encomiablemente fuerte. Sus argumentos a favor de Dios varían de ontológicos (Hartshorne) a teleológicos (Whitehead) a morales (Ogden), al igual que los de los teístas clásicos. Y los panenteístas intentan continuamente presentar un enfoque razonado de la realidad, como frente a las posiciones puramente experienciales o fideístas. Los panenteístas reconocen correctamente la inevitabilidad de hacer metafísica e intentan hacerlo de una manera sujeta a pruebas de verdad.

Segundo, el panenteísmo evita la identificación contraproducente de Dios y el mundo involucrada en el panteísmo (ver cap. 11). Dios no es idéntico al mundo, aunque Dios está íntimamente relacionado con él. Dios está *en* el mundo, pero los panteístas rechazan la visión panteísta de que Dios *es* el mundo. Dios trasciende el mundo de una manera no prevista en el panteísmo.

En tercer lugar, el panenteísmo proporciona información importante sobre la naturaleza de la interacción de Dios con el mundo. Subraya correctamente el significado de la relación real de Dios con el mundo. Dios está íntima y realmente relacionándose e interactuando con el mundo en una vía de

comunicación de dos sentidos. Sin esta faceta de la interacción personal, falta gravemente cualquier concepto de Dios como personal.

Cuarto, de la contribución anterior se sigue un énfasis apropiado en la inmanencia de Dios. Dios está realmente *en* el mundo; Dios no es "Totalmente otro" o simplemente más allá del mundo. El mundo no es externo ni independiente de Dios; sin Dios no habría mundo. Sólo por la inmanencia de Dios en el mundo se salva del caos.

Quinto, el panenteísmo señala la necesidad de explicar que el Dios dinámico de la revelación cristiana es más que categorías griegas esencialistas puramente estáticas. El Dios de las Escrituras judeocristianas es más que una Esencia estática e inmutable o una Superforma platónica; es un Dios personal de incesante actividad creadora. Dios sustenta activamente el proceso creativo del mundo y está activo en la historia y se manifiesta en la naturaleza. Explicar al Dios cristiano en puras categorías griegas del Ser es vestirlo con la camisa de fuerza del esencialismo, más que verlo a la luz de sus acciones dinámicas y cambiantes y de sus relaciones interpersonales.

Se pueden obtener más conocimientos a través de los escritos de los panenteístas, incluida una explicación de la novedad y la creatividad, de las operaciones de una teología natural, de la necesidad de un discurso análogo de Dios y de la naturaleza y operaciones del Cristo cósmico y encarnado. El espacio no permite una discusión ampliada aquí.

Algunas críticas al panenteísmo como cosmovisión

Ahora debemos cambiar el enfoque a la inadecuación del panenteísmo como modelo metafísico o cosmovisión. El panenteísmo falla como visión del mundo y de la vida por varias razones.

Primero, el concepto dipolar de Dios del panenteísmo es inadecuado. Cobb vio esto y luchó por superarlo hasta cierto punto. Pero no hay forma de superarlo sin revisarlo en la dirección del teísmo. Fundamentalmente, si Dios tiene tanto un polo real como un polo potencial, uno se enfrenta a cuestiones metafísicas inquietantes. ¿Cómo puede Dios actualizar sus propias potencialidades? Las potencialidades no pueden realizarse por sí mismas más de lo que las copas vacías pueden llenarse por sí mismas. Las capacidades no se realizan por sí solas; deben ser activados por algo fuera de ellos mismos. Todo lo que pasa de la potencia a la actualidad, de lo que no es a lo que es, depende de alguna realidad para ponerlo a tierra. La nada no produce algo; las posibilidades de existir no se materializan por sí solas.

El intento de evitar este problema postulando la creatividad como un terreno en el que Dios, como criatura primordial, encuentra posible actualizar

sus propios potenciales, no ayudará a la causa panenteísta. Es autodestructivo para el sistema postular algo como la "creatividad" de Whitehead con un estatus de realidad fuera de las entidades reales dipolares del mundo. Solo las entidades reales existen realmente en el mundo, según Whitehead, y más allá del mundo solo existen potencialidades, es decir, objetos eternos. La creatividad no puede ser un fundamento real en un sistema whiteheadiano; sólo las entidades reales son causas reales. Si un panenteísta desea revisar el sistema de Whitehead dando un estatus de realidad a algo más allá de Dios en el que Dios está basado, el "Dios" del panenteísta resulta no ser Dios después de todo. Si hay una base creativa real para el "Dios" dipolar, entonces es esta pura actualidad más allá de la potencialidad-actualidad dipolar la que es realmente Dios. En resumen, el panenteísmo necesita un Dios teísta para fundamentar su "Dios", que después de todo resulta no ser Dios sino una criatura gigante que necesita una causa más última y real de sí mismo.

En segundo lugar, el Dios dipolar no solo es menos que último; este Dios tampoco es realmente absoluto e inmutable. Pero tanto el carácter absoluto como la inmutabilidad son conclusiones metafísicas necesarias. No todo puede ser relativo; todo lo relativo debe ser relativo a algo que no es relativo, es decir, a algo que es absoluto en sí mismo. Todo no puede ser para-otro si no hay algo que sea en-sí. Asimismo, el cambio no tiene sentido a menos que exista la base inmutable por la cual se mide el cambio. Si todo estuviera cambiando, no habría manera de medir el cambio. Pero sobre la base admitida de que hay un cambio real, la metafísica panenteísta debe ser empujada a un terreno inmutable para todo cambio, incluido el cambio que ocurre en su "Dios".

En el mejor de los casos, el Dios del panenteísmo es solo potencialmente absoluto, porque es solo el polo potencial de este Dios que está más allá del mundo relativo y cambiante. Sin embargo, un potencial absoluto no es en realidad absoluto, y tampoco servirá como punto de referencia para lo que en realidad es relativo y cambiante. Cualquier cosa que tenga una potencialidad puede cambiar, ya que tiene la potencialidad de ser diferente de lo que es. Pero como observó la primera crítica anterior, cualquier cosa que tenga una potencialidad no puede realizarse por sí misma. Por lo tanto, debe haber más allá de toda potencialidad-actualidad (incluido el "Dios panteísta") una pura actualidad para fundamentarla. Pero cualquier cosa que sea pura actualidad sin potencialidad alguna no puede cambiar, porque debe haber un potencial o posibilidad de cambio o, de lo contrario, el cambio no puede ocurrir. Por lo tanto, esta pura actualidad (que es como muchos teístas entienden a Dios) no puede cambiar.

Tercero, la teodicea panenteísta (explicación del mal) es inadecuada. Bastará aquí simplemente con resumir algunas de las objeciones centrales formuladas contra la solución panenteísta al mal. (1) En vista de la aparente permanencia de las leyes naturales y la persistencia del mal, ¿qué garantía hay de que un Dios finito y limitado pueda lograr un mundo mejor? (2) ¿Qué valor tiene para los seres humanos individuales que un Dios supuestamente se enriquezca mediante el almacenamiento de valor logrado en el mundo? La aparición en serie del bien máximo durante los próximos miles de millones de años es de poca utilidad para los individuos ahora y seguramente no tiene un valor duradero para aquellos que no sobreviven con la inmortalidad individual sino solo como un objeto eterno. (3) ¿Por qué un Dios que finalmente no puede triunfar sobre el mal se involucra en un proyecto tan derrochador? El enriquecimiento personal de Dios a expensas de la humanidad apenas parece ser una razón digna. Si un Dios no es en ningún sentido libre de detener el proceso o es incapaz de ver las eventuales consecuencias, entonces nos lleva a otra crítica. (4) ¿Cómo puede alguien adorar a un Dios tan impotente que ni siquiera puede cancelar todo el asunto? ¿No está un Dios así tan paralizado como para ser peligroso? (5) ¿Cómo puede el Dios panenteísta lograr un mundo mejor a través de la cooperación humana cuando la mayoría de los humanos desconocen por completo a tal Dios o sus propósitos? (6) ¿Cómo puede un Dios tan finito y limitado asegurarnos que hay un crecimiento real en el valor del universo? El proceso del mundo, tal como está disponible para nuestro entendimiento, no manifiesta el supuesto crecimiento en valor, ni el supuesto enriquecimiento de este Dios, que supuestamente está disponible para nosotros, parece facilitarnos el aumento del bien en el mundo. (7) Finalmente, ¿el supuesto aumento de valor en el proceso general justifica la innumerable cantidad de males individuales sufridos para obtenerlo? ¿Qué significado tiene el sufrimiento para el individuo?

Cuarto, las presuposiciones básicas del panenteísmo están equivocadas. Por un lado, todo el sistema se basa en una mala aplicación de un modelo dipolar antropomórfico de la relación de Dios con el mundo, una aplicación según la cual esa relación es análoga a la relación del alma (o mente) de un ser humano con el cuerpo. . Este es un error clásico de los humanos creando a Dios a su propia imagen. Además, los panenteístas confunden los *atributos inmutables de Dios con sus actividades* cambiantes . Así, lo que Dios *es* se reduce a lo que Dios *hace* . Hay actividad pero no Actor, movimiento pero no Motor, creación pero no Creador. Comenzando con un modelo dipolar antropomórfico de Dios, el panenteísmo, como era de esperar, produce un Dios que es finito; limitado

en conocimiento, bondad y poder; y en posesión de un cuerpo físico como el resto de nosotros. Cualquier otra cosa que se pueda decir de esta reducción de Dios al nivel y la forma de la humanidad, seguramente no produce la forma del Dios presentado en la Biblia.

Quinto, la afirmación de que el Dios del panenteísmo es el Dios de la Biblia es infundada. Que la Biblia habla de Dios participando en *acciones* temporales y cambiantes es incuestionable. De hecho, la Biblia usa muchas metáforas evocadoras de Dios extraídas de analogías humanas. Se dice que Dios se "arrepintió" (Jon. 3:10 RSV), que usó su "brazo" (Sal. 136:12) y "ojos" (Heb. 4:13). Pero seguramente ninguna interpretación razonable de las Escrituras los tomaría más literalmente que los símbolos que hablan de Dios como una "roca" (Sal. 18:2), una "torre" fuerte (Prov. 18:10), o que tiene " alas" (Sal. 91:4). Para entender estas metáforas, una visión coherente de las Escrituras debe tener en cuenta cómo estas imágenes están en conflicto entre sí (algunas son imágenes minerales y otras animales o imágenes humanas de Dios). Además, no encajan con algunas descripciones metafísicas claras de Dios como espíritu (Juan 4:24), infinito (Sal. 147:5) e inmutable (Mal. 3:6; Heb. 6:18; Santiago 1:17).

Sexto, el Dios de la Biblia no es un dios griego finito, luchador y dualista del orden del Demiurgos de Platón, que crea *ex materia* , a partir de materia eternamente preexistente. Más bien, el Dios de la Biblia es el supremo "YO SOY" (Éx. 3:14), el único que es eterno y que trae todo lo demás a la existencia ex nihilo, de la nada (Gén. 1:1; Heb. 1:2). ; 11:3; Col.1:17; Juan 17:5; Rom. 4:17).

Séptimo, el Dios de las Escrituras es ilimitado en conocimiento y controla el curso de los eventos humanos (Romanos 8:29; Efesios 1:4-10; Daniel 4:25). Él es infinito en poder y perfecciones (1 Reyes 8:27; Salmos 71:15; 147:5; Job 42:2). Además, el Dios del teísmo cristiano no es un ser temporal; el es eterno Él es el "YO SOY" (Éxodo 3:14) que siempre ha sido y siempre será (Salmo 90:1-2). Es él "el único que tiene inmortalidad" (1 Timoteo 6:16) y quien "creó este mundo de tiempo" (Hebreos 1:2 Knox).

Octavo, la visión panenteísta de la interacción de Dios con el mundo se basa en la noción errónea de que Dios no puede *interactuar* con el mundo a menos que *reaccione* ante el mundo. Descuida totalmente la imagen bíblica de un Dios que puede "[declarar] el fin desde el principio" (Isaías 46:10) y por lo tanto puede *interactuar* con el mundo sin ser *reactivo* , porque es *proactivo.* Dios es como una buena Madre, que previendo que su hijo febril despertará en

la noche, pone agua y aspirinas al lado de su cama, esperando el llanto de su hijo, para suplir sus necesidades.

Noveno, la visión de proceso del cambio es incoherente. Ha cambiado, pero nada cambia. Es como caer sin que caiga nada o llover sin gotas de lluvia. No hay sustratos inmutables y duraderos debajo del cambio. No hay "sustancia" debajo de todos los accidentes cambiantes. Un teólogo del proceso habla de una entidad real que existe sólo una décima de segundo y luego se desvanece. Serían diez yoes (personas) cada segundo y seiscientos yoes cada minuto y seis mil yoes en diez minutos. No hay un "yo" perdurable. Una persona literalmente deja de existir cada fracción de segundo y es recreada de la nada por nadie en la siguiente fracción de segundo. ¡Así en diez minutos habría seis mil "yoes"! El cambio, entonces, es una serie de aniquilaciones y recreaciones de la nada (ex nihilo) sin un Dios teísta que lo haga. Esto es literalmente imposible, ya que la nada no puede producir algo de la nada.

Décimo, las críticas del panenteísmo y las calificaciones del teísmo tradicional están equivocadas. Es decir, las supuestas antinomias de Ogden no solo carecen de fundamento sino que también resultan a favor del teísmo sobre el panenteísmo. Por ejemplo, la llamada antinomia de la creación se construye sobre la noción equivocada de que un Ser necesario necesariamente debe crear. Pero como señaló Tomás de Aquino hace más de setecientos años, lo único que un Ser necesario debe necesariamente querer es la necesidad de su propio ser. Todo lo demás es contingente y sólo debe quererse contingentemente. Dios debe ser Dios, pero Dios no necesita crear. Dios no tiene que *hacer* nada; él simplemente tiene que *ser* Dios. Uno no necesita ver a Dios como menos que absolutamente necesario para asegurar la contingencia del acto creativo. Dios *debe* querer su propio bien, pero *puede* querer o no crear cualquier otro bien.

Asimismo, el supuesto antimonio del servicio se basa en una confusión sobre la naturaleza de Dios. Si bien es cierto que ningún acto de la criatura puede añadir una sola perfección para un Dios teísta ya absolutamente perfecto, también es cierto que la adoración y el servicio del creyente son eternamente significativos y para la gloria de Dios. El Dios teísta no *necesita* nuestro servicio para aumentar sus perfecciones, pero lo *desea* , que es un motivo aún más elevado. No podemos añadir a los *atributos de Dios* por nuestro servicio en el mundo, pero podemos contribuir a sus *actividades* en el mundo. El servicio que rendimos a Dios no agrega nada a la *naturaleza de Dios* , pero sí contribuye significativamente a su *plan* para este mundo. Es decir, agrada y satisface personalmente a Dios que hagamos su voluntad; hace una

diferencia significativa y eterna. A Dios sí le importa lo que hacemos, y glorifica o magnifica quién es él y lo que quiere cuando le servimos.

Además, el llamado antimonio de la relación de Ogden también se basa en una noción errónea. Es verdad que, propiamente hablando, la criatura se relaciona con el Creador, lo relativo con lo Absoluto, lo cambiante con lo Inmutable, y no al revés. El pilar no cambia su relación con el humano cuando éste se mueve al otro lado de él; es el ser humano quien cambia su relación con el pilar. Sin embargo, la relación del pilar y el ser humano es diferente en ambos casos, y en ambos casos es una relación *real* . Un Dios inmutable no necesita cambiar para participar en relaciones cambiantes. Tal Dios es interactivo sin ser reactivo. Dios lo es siendo proactivo en su relación con las criaturas.

Además, Dios puede interactuar sin ser interdependiente, Dios no necesita el amor de la humanidad pero sí lo desea, y el deseo mutuo es suficiente para la reciprocidad que exigen las relaciones interpersonales. El amor de Dios es unidireccional en el sentido de que Dios no *necesita* nuestro amor a cambio, pero es bidireccional en el sentido de que Dios lo *quiere* . No sólo es posible la reciprocidad interpersonal con un Ser que es amor inmutable, sino que es posible en un sentido mucho más seguro y elevado. Uno nunca puede estar absolutamente seguro del amor de un ser finito, que puede o puede cambiar su amor y que no tiene el poder infinito para asegurarlo de la temporalidad o fuerzas externas. Solo el Dios absolutamente amoroso y poderoso del teísmo cristiano puede proporcionar el más alto nivel de relaciones interpersonales reales con la humanidad.

Finalmente, si Dios está en el tiempo, entonces Dios también es espacial. Y si Dios es espacial, entonces Dios también es material (ya que según la física moderna, el universo material es un continuo espacio-tiempo). Pero si Dios es material (contrario a las Escrituras—Juan 4:24), entonces Dios no puede pensar más rápido que la velocidad de la luz, por lo que no tiene manera de comprender todo el universo de una sola vez. Además, cualquier cosa que sea material está sujeta a la segunda ley de la termodinámica y se está quedando sin energía utilizable. En resumen, ¡el proceso de Dios es solo una criatura gigantesca que necesita un Creador!

Resumen y conclusión

La cosmovisión panenteísta es la de un Dios finito y (generalmente) dipolar cuyo polo real se identifica con el mundo temporal cambiante y cuyo potencial polo es las posibilidades eternas más allá del mundo. Este Dios es finito en

poder y perfecciones, pero crece en estas últimas por la cooperación de la humanidad en el logro del valor, que luego se almacena y conserva en Dios. El panenteísmo puede verse mejor como una casa a medio camino entre el teísmo tradicional y el panteísmo. Con el último, el panenteísmo enfatiza la inmanencia de Dios, y con el primero intenta preservar algún sentido significativo en el que Dios es más que el mundo (es decir, es trascendente). El panenteísmo es el descendiente del Dios de la filosofía griega. Agregue el mundo finito y dualista del Demiurgos de Platón, el proceso cambiante del mundo de Heráclito y el desarrollo evolutivo de Dios en el proceso histórico (al estilo de Hegel), y uno llega al moderno proceso dipolar de Dios de Whitehead.

Al tratar de evitar los extremos de algunos otros puntos de vista de Dios y al desarrollar una metafísica positiva propia, el punto de vista panenteísta ha proporcionado algunas ideas importantes, como sus argumentos a favor de la existencia de Dios, su rechazo de la identificación panteísta de Dios y el mundo, y su énfasis en la relación de Dios con el mundo. Además, ha enfatizado apropiadamente la inmanencia de Dios, brindado importantes conocimientos sobre su interacción relacional con el mundo y correctamente rechazado una visión estática de un Dios inactivo por un Dios dinámico comprometido en una actividad creativa incesante.

Sin embargo, como cosmovisión total, el panenteísmo con su Dios dipolar no llena la cuenta. El concepto dipolar básico de Dios como potencial eterno que busca la actualización temporal es contraproducente. Ningún potencial puede actualizarse a sí mismo, y si hay alguna pura actualidad fuera del Dios panenteísta que lo actualiza, entonces uno debe postular un Dios teísta de acto puro para dar cuenta del Dios panenteísta. Además, un Dios finito y cambiante debe tener una base y fundamento no finito (es decir, infinito) e inmutable para su cambio. Lo relativo presupone lo absoluto, pues lo que es para otro se relaciona en última instancia con lo que es en sí. Hay, además, algunos problemas serios con una solución panenteísta al mal. Un Dios finito no puede garantizar la derrota del mal, ofrece pocas perspectivas de un mundo mejor y parece estar participando en un proyecto extremadamente derrochador a nuestra costa para su propio enriquecimiento. Finalmente, la afirmación de que tal Dios es bíblico es infundada, y las críticas del panenteísmo al teísmo son injustificadas. En comparación, un Dios teísta es más adecuado tanto metafísica como personalmente.

Seleccionar lecturas para el capítulo 12

Exposición del panenteísmo

Alejandro, Samuel. *Espacio, tiempo y deidad: las conferencias Gifford en Glasgow* . Gloucester, MA: Peter Smith, 1979.

Bergson, Enrique. *Evolución creativa* . Traducido por Arthur Mitchell. Nueva York: Macmillan, 1911.

Cobb, John. *Una teología natural cristiana.* Filadelfia: Westminster Press, 1965.

Ford, Luis. *El atractivo de Dios: un trasfondo bíblico para el teísmo del proceso.* Filadelfia: Fortaleza, 1978.

Hartshorne, Charles. *La lógica de la perfección.* Filadelfia: Westminster Press, 1965.

———. *Una teología natural para nuestro tiempo.* La Salle, IL: Corte abierta, 1967.

Ogden, Shubert. *La realidad de Dios y otros ensayos.* Nueva York: Harper & Row, 1966.

Pinnock, Clark H. *El motor más movido: una teología de la apertura de Dios* . Grand Rapids: Baker Academic, 2001.

Whitehead, Alfred N. *Aventuras de Ideas.* Nueva York: Macmillan, 1933.

———. *Modos de Pensamiento.* Nueva York: Macmillan, 1938.

———. *Proceso y Realidad.* Nueva York: Prensa Libre, 1978.

Evaluación del panenteísmo

Marrón, Delwin. *Filosofía del proceso y pensamiento cristiano.* Editado por Delwin Brown, Ralph E. James y Gene Reeves. Indianápolis, Bobbs-Merrill, 1971.

Primos, Ewert. *Teología del Proceso: Escritos Básicos.* Nueva York: Newman Press, 1971.

Geisler, Norman L. "Teología del proceso". En *Tensions in Contemporary Theology* , editado por Stanley N. Gundry y Alan F. Johnson. Chicago: Moody Press, 1976.

Geisler, Norman L. y Wayne House. *La Batalla por Dios: Respondiendo al Desafío del Neoteísmo.* Grand Rapids: Kregel, 2001.

Grünler, Gordon. *El Dios inagotable: la fe bíblica y el desafío del teísmo del proceso.* Gran Rapids: Baker, 1983.

Owen, H. P. *Conceptos de Deidad.* Nueva York: Herder & Herder, 1971.

Reese, William L. y Eugene Freeman, eds. *Proceso y divinidad: ensayos filosóficos presentados a Charles Hartshorne.* LaSalle, IL: Corte abierta, 1964.

Williams, Daniel Day. *Lo que piensan los teólogos actuales* . 3ra rev. edición Nueva York: Harper & Row, 1967.

CAPÍTULO 13. POLITEÍSMO

El politeísmo es la cosmovisión de que existen muchos dioses finitos en el mundo. Hay diferentes versiones del politeísmo. En algunas formas, todos los dioses son más o menos iguales. Cada uno tiene una esfera o dominio personal. En otro tipo de politeísmo, los dioses forman una jerarquía con un dios principal, como Zeus. Esto se llama henoteísmo. En *el politeísmo tradicional* , como los panteones griego [414] y romano, el número de dioses es limitado. El mormonismo se aferra a un número indefinido de dioses en el que los dioses engendran dioses para siempre. Esto podría llamarse *politeísmo serial.* La mayoría de las formas de politeísmo están solas, desconectadas de cualquier otra visión del mundo. En el hinduismo, sin embargo, el politeísmo y el panteísmo van de la mano, con un Brahman impersonal y 330 millones de manifestaciones personales de la última Realidad impersonal. Esto se puede etiquetar como *politeísmo manifestado.*

Fuentes del politeísmo

El politeísmo surge del suelo del paganismo, el hinduismo y la Wicca. El ateísmo moderno fertilizó el terreno del que creció el neopaganismo contemporáneo. David Miller lo describe como resurgir de las cenizas de la "muerte de Dios", anunciada por Thomas Altizer y otros en las décadas de 1960 y 1970. La muerte de Dios da lugar al renacimiento de los dioses, según Miller. [415] Cuando Dios murió en la cultura moderna, los dioses antiguos resucitaron. El monoteísmo estaba frenando el paganismo.

Más remotamente, según la Biblia, el politeísmo surgió originalmente de una rechazo del monoteísmo y un intento posterior de "[culto] . . . la criatura más bien que el Creador" (Rom. 1:21–25). Los puntos de vista evolutivos modernos de la religión, siguiendo el ampliamente publicitado *Golden Bough de James Frazer* , rechazaron el punto de vista del monoteísmo original, afirmando que el politeísmo evolucionó a partir del animismo, lo que condujo al henoteísmo y, en última instancia, al monoteísmo. Sin embargo, las obras clásicas de Wilhelm Schmidt (*El origen y crecimiento de la religión*) y J. S. Mbiti (*Religiones africanas*) han demostrado que en la base del desarrollo religioso posterior, incluido el politeísmo, se encuentra una forma original de

monoteísmo. El profesor Winfried Corduan también defiende este punto de vista (*Neighboring Faiths*).

Variedades de politeísmo

La suerte del politeísmo, al menos en Occidente, está inversamente relacionada con la salud del teísmo (creencia en un solo Dios). El politeísmo griego decayó con el surgimiento del teísmo filosófico de Platón y Aristóteles. El politeísmo romano casi murió con el surgimiento del cristianismo en Occidente. La *Ciudad de Dios de* Agustín narra la respuesta cristiana al politeísmo romano. El politeísmo ha experimentado un renacimiento con el declive de los puntos de vista judeocristianos en la cultura en general. Esto ha ido acompañado de un aumento de la brujería o Wicca, que también abarca el politeísmo. El libro de Margot Adler *Drawing Down the Moon* narra este movimiento. Ahora muchos grupos se llaman a sí mismos "neopaganos". Además, el politeísmo está creciendo con el mormonismo tradicional, que sostiene un tipo de politeísmo en serie en el que una serie interminable de dioses dan a luz a otros.

Politeísmo griego y romano antiguo

La raíz principal del politeísmo en Occidente son las antiguas religiones griega y romana. David Miller señaló que el antiguo politeísmo permaneció bajo tierra o en la tradición contracultural de Occidente durante el reinado de casi dos mil años del pensamiento monoteísta. Sin embargo, el surgimiento del politeísmo puede haber estado detrás del interés en la última parte del siglo XX en el ocultismo, la magia, la vida extraterrestre, las sociedades y religiones orientales, las comunas, las nuevas formas de vida familiar múltiple y otros sistemas de significado de estilos de vida alternativos. que parecen tan extraños. [416] Miller agrega que, para las tradiciones raciales y culturales, los europeos occidentales todavía recurren a dioses y diosas de la antigua Grecia. [417]

hinduismo

No todo el paganismo moderno proviene de Grecia. El renacimiento del budismo y especialmente del hinduismo, con sus más de 300 millones de dioses, también es responsable. A diferencia de En otras formas, este tipo de politeísmo se combina con el panteísmo, porque el único Brahman impersonal

(que hace del hinduismo una forma de panteísmo) tiene manifestaciones personales en los multimillonarios dioses hindúes.

Brujería (Wicca)

Otra corriente de politeísmo es la religión de Wicca. Este movimiento, conocido popularmente como brujería, tiene una superposición con el movimiento feminista radical, muchos de cuyos participantes son Wiccan. Los wiccanos aborrecen el monoteísmo. [418] La bruja feminista Margot Adler se refiere al monoteísmo como uno de los puntos de vista religiosos y políticos totalistas que dominan la sociedad. [419]

Politeísmo mormón

José Smith comenzó como monoteísta (en *El Libro de Mormón*), pero en sus escritos posteriores se convirtió en una forma de politeísmo. Así, los mormones dan un nuevo significado a los términos cristianos. La "Trinidad" se compone de tres entidades separadas y distintas, "una pluralidad de Dioses". [420] Son uno en "propósito", no en esencia. [421] Esta es una forma de politeísmo llamada triteísmo. Dios Padre tiene un cuerpo tangible de carne y huesos. [422] Cada Dios fue engendrado por un Dios anterior en una serie interminable de Dioses, [423] lo cual es un politeísmo serial. Dios tiene una "esposa", que es nuestra "Madre Celestial" y de quien todos somos engendrados. [424] Dios fue una vez un hombre "finito", "mortal", que se convirtió en Dios de la misma manera que nosotros podemos convertirnos en Dios. [425]

Las almas de los humanos preexistían antes que el mundo pero necesitaban un cuerpo. [426] El objetivo preexistente de la humanidad para la vida en la tierra era alcanzar la Divinidad. [427] «Como es el hombre, así fue Dios; como Dios es, el hombre puede llegar a ser." [428] La divinidad se alcanza sólo después de la resurrección mediante el matrimonio plural y la procreación en el cielo. [429]

José Smith describió cómo Dios se convirtió en Dios:

> ¡Dios mismo fue una vez como nosotros ahora, y es un hombre exaltado, y está sentado en su trono allá en los cielos! . . . Les voy a decir cómo Dios llegó a ser Dios. Hemos imaginado y supuesto que Dios era Dios desde toda la eternidad. Refutaré esa idea y quitaré el velo para que puedas ver. . . . Dios mismo, el Padre de todos nosotros, habitó en una tierra, al igual que el mismo Jesucristo. . . . Y tenéis que aprender a ser dioses vosotros mismos, y a ser reyes y sacerdotes para Dios, lo mismo que todos los

> dioses han hecho antes que vosotros, es decir, yendo de un pequeño grado a otro. . . de exaltación en exaltación, hasta llegar a la resurrección de los muertos. . . , hasta que llegues a la estación de un dios, y asciendas al trono del poder eterno, al igual que los que han ido antes. [430]

Entonces resulta que ha habido una serie interminable de dioses, y el que los mormones llaman Dios ahora es solo el último de la serie, que es el Dios de este planeta, nuestro Padre celestial que nos engendró a todos.

El politeísmo de George Lucas (1944–)

La "religión de los Jedi" de George Lucas, que aparece en sus películas de Star Wars, tiene sus raíces en el hechicero mexicano Don Juan. El biógrafo de Lucas, Dale Pollock, señala que "el concepto de la Fuerza de Lucas estuvo fuertemente influenciado por *Tales of Power de Carlos Castaneda* . Este es un relato de un supuesto hechicero indio mexicano, Don Juan, que usa la frase 'fuerza vital'". [431] El director de la película de Lucas *El imperio contraataca* , Irvin Kershner, es un budista zen. Como señalamos en el capítulo 11, Kershner admitió sobre la película: "Quiero presentar algo de Zen aquí porque no quiero que los niños se vayan sintiendo que todo es un juego de disparos, pero que también hay algo pequeño". pensar aquí en términos de ti mismo y de tu entorno". [432] Cualquiera que sea la fuente de la Fuerza de Star Wars, es claramente similar a la Fuerza en la que creen las brujas neopaganas. El mismo Lucas se refirió a la Fuerza como una religión en la primera película lanzada de su serie Star Wars. [433] El personaje Luke Skywalker estaba practicando magia blanca cuando aprovechó el "lado luminoso de la Fuerza"; la Fuerza era "Dios". Lucas afirmó en una entrevista con *Time* que "el mundo funciona mejor si estás del lado bueno" de esta Fuerza oculta. [434] La hechicería de Lucas es aún más evidente en el héroe de su siguiente película, *Willow* , cuyo objetivo en la vida es convertirse en hechicero.

El nuevo politeísmo

David L. Miller, en *The New Polytheism: Rebirth of the Gods and Goddesses* , argumenta que el politeísmo está vivo y coleando en la sociedad contemporánea. [435] Él insta a las personas de la sociedad occidental a sintonizarse con los dioses para liberarse y ser la clase de personas que realmente son. Esto también se llama neo-paganismo. [436]

Creencias básicas del politeísmo

El politeísmo no es un movimiento religioso monolítico. Por lo tanto, es difícil analizarlo en particular. Lo mejor que podemos hacer es caracterizar algunas creencias generales comunes a muchos politeístas.

El rechazo del monoteísmo

El establecimiento del politeísmo requiere la demolición del monoteísmo. Dios debe ser rechazado antes de que los dioses puedan ser aceptados. El monoteísmo es la creencia en un Dios por encima y más allá del mundo. El pensamiento monoteísta reúne todos los "sistemas de explicación humanos, ya sean teológicos, sociológicos, políticos, históricos, filosóficos o psicológicos", bajo un sistema que lo abarca todo. Este sistema opera "según conceptos y categorías fijos" que están controlados por una lógica de tipo uno u otro. Algo es "verdadero o falso, esto o aquello, hermoso o feo, bueno o malo". Pero este tipo de pensamiento, dice Miller, "le falla a la gente en un momento en que la experiencia se vuelve autoconscientemente pluralista, radicalmente ambos/y". [437]

La aceptación del pluralismo

Así es la sociedad occidental hoy: radicalmente pluralista. El occidental contemporáneo vive en un mundo donde la verdad y la moral son relativas. "La vida a menudo se siente anarquista: sin horizontes, cercas, límites y sin un centro para demostrar que uno está seguro cerca de casa". [438] La situación contemporánea es tan pluralista que sus intérpretes modernos "han tenido que basarse en un extraño conjunto de palabras" en su intento de explicarla. Charles Baudouin habla del "sentido polifónico" y del ser. Al hablar de la naturaleza del pensamiento requerido para la comprensión contemporánea, Philip Wheelwright apunta al "conocimiento plurisignificativo" y la comunicación. Norman O. Brown habla de la "realidad polimorfa" como clave de nuestra historia, y Ray Hart nombra el aspecto más profundo de las articulaciones de la realidad de nuestra literatura con la frase "funcionamiento polisémico del discurso imaginal". Si tratamos de hacer sentido de nuestra sociedad, sugiere Michael Novak, ayudará a pensar en Estados Unidos como una comunidad pluralista de etnias radicalmente indisolubles. En cuanto al gobierno y la ciencia política, Robert Dahl habla de "poliarquía". [439]

Este tipo de pensamiento "poli" traiciona el hecho de que "hemos sufrido la muerte de Dios". [440] Ya no hay "un solo centro que mantiene las cosas juntas".

Dios está muerto, como tan audazmente declaró Friedrich Nietzsche. La civilización occidental ha enterrado la forma monoteísta de pensar y hablar sobre Dios, el ser y la realidad. [441] Liberados del "imperialismo tiránico del monoteísmo", las personas pueden descubrir nuevas dimensiones y diversidad. Hay un nuevo potencial para esperanzas y deseos imaginativos, leyes y placeres. [442]

Significativamente, Miller evita usar referencias a deidades al definir lo que quiere decir con *politeísmo* . El politeísmo es "una situación religiosa específica. . . caracterizada por la pluralidad, y la pluralidad que se manifiesta de muchas formas". Socialmente hablando, es una "situación" en la que el pluralismo entremezcla diversos valores, patrones sociales y principios morales. A veces, estos valores y patrones funcionan juntos, pero más a menudo son incompatibles y cada visión del mundo compite por dominar el "orden social normal". Miller cree que los humanos son naturalmente politeístas en conciencia, lo que le da al politeísmo "ventajas" sobre el monoteísmo. "Solo una conciencia politeísta dará cuenta de manera realista de nuestras vidas". Las personas se liberan de la idea de que deben "juntarlo todo"; el politeísmo permite un irracionalismo en el que uno puede evitar una visión completamente construida. El politeísmo pone a las personas en contacto con la riqueza y diversidad de la vida. El monoteísmo fomenta el pensamiento sobre lo que hay detrás de la vida, en lugar del pensamiento sobre la vida misma. [443]

Relativismo filosófico

El politeísmo se experimenta cuando ninguna "verdad" única guía a las personas a "una gramática única, una lógica única o un sistema de símbolos único". El politeísmo media la guerra de cosmovisión al introducir "relativismo, indeterminación, sistemas lógicos plurales, números irracionales; sustancias que no tienen sustancias, como los quarks; explicaciones dobles para la luz; y agujeros negros en medio de realidades actuales". [444]

Detrás de este papel pacificador, sin embargo, el politeísmo trabaja tratando de absorber otras ideas religiosas en sí mismo. Sigue siendo la adoración de múltiples dioses y diosas. En la curiosa forma popular, estas deidades no son adoradas todas al mismo tiempo. Más bien, solo se puede adorar a un dios o diosa a la vez. En esto, el politeísmo da un guiño al monoteísmo, la adoración de un solo Dios. "Politeísta la religión es en realidad una teología politeísta, un sistema de simbolización de la realidad de manera plural para dar cuenta de toda experiencia". Y esto "implica que nuestra

experiencia de los mundos social, intelectual y psicológico es religiosa, es decir, es tan profunda y de tan largo alcance que solo una explicación teológica puede explicarla por completo". [445]

En un momento, el politeísmo reinó en la cultura occidental. Pero cuando la cultura griega colapsó, el politeísmo murió y fue reemplazado por el monoteísmo. Aunque el politeísmo permaneció "en la tradición clandestina o contracultural de Occidente" durante el reinado de dos mil años del pensamiento monoteísta, no tuvo ningún efecto significativo. Con la muerte del monoteísmo, dice Miller, el politeísmo puede resucitar nuevamente al lugar que le corresponde. [446]

El mundo

Miller sugiere que el nuevo politeísmo otorga "una nueva función a los antiguos Dioses y Diosas", a través de tres aspectos. Primero, el nuevo politeísmo "es una sensibilidad moderna". No es solo que "nuestra sociedad contemporánea sea pluralista, ni que nuestros roles sean muchos, ni que nuestra moralidad sea relativista, ni siquiera que nuestra ideología política esté fragmentada". Estas son manifestaciones de algo más fundamental. "El sentimiento más básico es que los Dioses y las Diosas están resurgiendo en nuestras vidas". [447]

En segundo lugar, el nuevo politeísmo replantea las viejas formas de pensar religiosas y conceptuales. El pensamiento occidental tiene sus raíces en los primeros griegos, que eran en gran parte politeístas, por lo que las ideas, los conceptos y las categorías en lo profundo de la psique occidental se ajustan al pensamiento o la lógica de los cuentos míticos. [448]

En tercer lugar, el nuevo politeísmo ayuda a los modernos confundidos a poner en orden las "muchas potencias, muchas estructuras de significado y ser, todas dadas a nosotros en la realidad de nuestra vida cotidiana". [449]

Dada la muerte del monoteísmo y el renacimiento del politeísmo, ¿quiénes o cuáles son los dioses y diosas de este politeísmo? Miller sostiene que los dioses son poderes o fuerzas. Estas fuerzas trascienden lo personal, lo histórico y lo social. No se ven afectados por eventos o deseos. Sin embargo, son inmanentes en el mundo como potencias en los individuos, en las sociedades y en la naturaleza. [450] Miller cree que estos poderes proporcionan una estructura de la realidad que informa el comportamiento humano social, intelectual y personal. [451] Estos poderes son "los dioses y las diosas de la antigua Grecia, no de Egipto, ni del Antiguo Cercano Oriente, ni de la India hindú, ni de la antigua China o Japón. Grecia es el lugar de nuestro politeísmo

simplemente porque, queramos o no, somos hombres y mujeres occidentales". [452]

Miller sugiere cómo podría funcionar esta nueva función de los dioses y diosas. El tremendo crecimiento de la tecnología puede ser pensado e informado por las historias de Prometeo, Hefesto y Asclepio. "Prometeo roba el fuego y termina atrapado en una roca, roído por el poder que él mismo ha suplantado por su conocimiento. Hefesto es el herrero divino, el tecnólogo supremo, que es el bastardo de su madre y está totalmente perdido para la sensualidad y el sentimiento. . . . Asclepio es el tecnólogo de los sentimientos; él es el psicoterapeuta a quien la tecnología y su civilización convertirán en el sumo sacerdote de la cultura de la salud mental". [453]

La historia de la diosa Hera, que "trató de socializar el Monte Olimpo", se revive cuando "las computadoras y los procedimientos estadísticos llegan a ser reverenciados como verdadera sabiduría" y "los consultores y expertos deben asistir a cada decisión en los negocios y el gobierno". El trabajo del "siempre presente Dios Pan ('Todo') se ve en lo irracional que siempre está justo debajo de la superficie de la experiencia humana, estallando en violencia o misticismo". [454]

En un momento, la visión del mundo se enmarcó en torno a las ideas del astrónomo alejandrino del siglo II d.C. Ptolomeo. Se pensaba que la tierra era "una esfera inamovible en el centro del universo, alrededor de la cual giran nueve esferas concéntricas". Por lo tanto, todo lo que existía estaba "organizado en torno a un solo centro", la tierra, con el final del universo imaginado como "fijo y seguro". Esta visión del mundo colapsó con Copérnico (y los científicos posteriores). Ahora bien, el universo no tiene un centro conocido y sus horizontes no son ni fijos ni seguros. En cambio, se ve como un "universo en expansión infinita cuyo centro es . . . desconocido." [455]

Humanidad

Los hombres y las mujeres son "el patio de recreo" de los dioses. Los dioses desfilan "a través de nuestros pensamientos sin nuestro control e incluso en contra de nuestra voluntad". Así, "Nosotros no poseemos a los dioses, pero ellos nos poseen a nosotros". Ellos "viven a través de nuestras estructuras psíquicas" y "se manifiestan siempre en nuestros comportamientos". No nos agarramos a los dioses; más bien, los "dioses nos agarran y nosotros interpretamos sus historias". [456]

Psicológicamente, el politeísmo se experimenta en los "yoes" separados de la personalidad. Cada yo tiene una autonomía, una vida propia que va y viene sin tener en cuenta la voluntad. Nadie puede ser agarrado por más de un dios

a la vez. En este sentido, Miller y los politeístas modernos son monoteístas o henoteístas. Cada persona adora a un dios a la vez, el que tiene el control de la personalidad, de un gran panteón de dioses. Sin embargo, la historia del único dios que está en estado temporal la dominación puede implicar matrimonios con otros dioses, parentesco con otros, descendencia y diosas doncellas. Así que la concepción es siempre, en última instancia, politeísta. Pensar diferente es participar del autoengaño perpetrado por el pensamiento monoteísta. [457]

El propósito de la humanidad es encarnar a los dioses, tomar conciencia de su presencia, reconocerlos y celebrarlos. [458] Esto sólo puede ocurrir cuando los humanos comienzan a ver su mundo a través de lentes politeístas y mitológicos. [459]

Valores

Según el politeísmo todos los valores son relativos. La verdad y la falsedad, la vida y la muerte, la belleza y la fealdad, el bien y el mal, están todos mezclados. [460] El pensamiento monoteísta separa los valores en conceptos y categorías. [461] Pero esta forma de pensar no explica adecuadamente los muchos aspectos de la experiencia humana. Lo que sí lo hace es el tipo de pensamiento politeísta ambos/y, que reconoce la relatividad de todos los valores. Los politeístas son libres de elegir sus propias creencias y prácticas.

Culto

Los politeístas neopaganos son libres de adorar a cualquier dios o diosa, antiguo o moderno, de Oriente u Occidente. Algunos adoran a Apolo y Diana. El autor y filósofo Theodore Roszak era animista. [462] Creía que "la estatua y la arboleda sagrada eran ventanas transparentes . . . por el cual el testigo fue escoltado a través de la tierra sagrada más allá y participó en lo divino". [463] La mayoría de los neopaganos reviven una de las formas occidentales de politeísmo. Los nombres de los dioses pueden diferir, pero la mayoría de las veces son celtas, griegos o latinos.

Algunos politeístas debaten sobre el estatus real de sus "dioses", asignándoles un papel idealista o estético. Pero como dijo uno: "Todas estas cosas están dentro del ámbito de la posibilidad. Ha sido nuestra naturaleza llamar a estos 'dioses'". [464] Dios es un ser eterno; así somos nosotros seres eternos. Entonces, en cierto sentido, nosotros también somos dios. Adler señala que hay dos deidades de la mayoría de los grupos Wicca. Uno es el dios, que es el señor de los animales y de la muerte y más allá. La otra es la diosa, que tiene tres aspectos: doncella, madre y anciana. Cada uno de sus aspectos

está simbolizado por una fase de la luna. La Doncella es la media luna creciente, la Madre es la luna llena, y la media luna menguante es como la mujer que ya no tiene hijos. Adler sugiere que los politeístas neopaganos podrían considerarse "duoteístas", aunque las brujas feministas a menudo son monoteístas y adoran a la diosa como el único dios. [465] A veces incluso se describen a sí mismos como politeístas monoteístas. Morgan McFarland, una bruja de Dallas, declaró: “Me veo a mí mismo como monoteísta al creer en la Diosa, Creatrix, el Principio Femenino, pero al mismo tiempo reconozco que otros dioses y diosas existen a través de ella como manifestaciones de ella, facetas del entero." [466] Por su propia definición, el uso de *monoteísta* aquí es engañoso. Ella y otros neopaganos ven una manifestación multifacética (politeísta) del panteísmo. Cada manifestación, por supuesto, es finita. [467]

Pluralismo y Relativismo

Los neopaganos son fuertemente pluralistas. El politeísmo por su naturaleza deja espacio para más dioses o diosas. Todas las formas de adoración de cualquier dios que uno elija son legítimas. Tal creencia rechaza la verdad absoluta a favor de un irracionalismo en el que los opuestos pueden ser verdaderos. Miller niega que cualquier sistema opere “según conceptos y categorías fijos” y que todos estén controlados por una u otra categoría de lógica. Rechaza la idea de que algo es verdadero o falso, bello o feo, bueno o malo. [468]

Consistentemente, muchos neo-paganos rechazan rotundamente la idea de *la Biblia de las brujas , echando humo por la* palabra . Los paganos modernos siguen siendo antiautoritarios y se enorgullecen de ser “la más flexible y adaptable de las religiones, . . . perfectamente dispuesto a desechar dogmas.” [469] Un “credo” neopagano, por lo tanto, es un oxímoron. No son creyentes por definición.

Una conexión feminista radical

Muchos politeístas neopaganos se asocian estrechamente con el feminismo radical. Por supuesto, no todos los neopaganos son feministas, ni todas las feministas son neopaganas. No obstante, el neopaganismo ha atraído a muchas feministas a su redil. Adler describe la dinámica de esta manera: “Muchos aquelarres de brujería feministas tienen. . . atrajo a mujeres de todos los ámbitos de la vida. Pero incluso allí, la mayoría de estas mujeres ya han sido fortalecidas por el movimiento feminista, o por grupos de concientización, o por una experiencia importante como el divorcio, la

separación o un encuentro homosexual". Una feminista neopagana dijo: "Hemos descubierto que las mujeres que trabajan juntas son capaces de conjurar su pasado y volver a despertar su antiguo ascendiente. . . . Esto no parece suceder cuando los hombres están presentes. . . parece que en los aquelarres mixtos, por muy 'feministas' que sean las mujeres, empieza a darse una especie de competencia. Entre las mujeres solas, nada de esto ocurre, y se desarrolla una gran reciprocidad, diferente a todo lo que he visto antes." [470]

Algunas fueron brujas antes de ser feministas. Una neopagana de Los Ángeles dijo que su viaje espiritual comenzó cuando observó a su madre hablando con los muertos. "La vi entrar en trance y sentir presencias a su alrededor. Es una artista y su arte a menudo refleja influencias sumerias. . . . Ella adivina y puede calmar el viento. Pero la hija, como la madre, se encontró en el papel tradicional de esposa y madre y se sintió limitada y esclava. Mientras intentaba suicidarse, tuvo una visión que confirmó sus creencias ocultas. Su conciencia como bruja y su perspectiva feminista se encontraron en el intento de liberar su condición de mujer de la opresión percibida. [471]

Uno de los atractivos de la brujería para las mujeres es que cuando se encuentran entre otras brujas, su género tiene un estatus igual y, a menudo, superior. Ya en la década de 1890, un observador social llamado Leland escribió que en tiempos de rebelión intelectual contra el conservadurismo y la jerarquía, existe una lucha feminista por la superioridad. Señaló que en la brujería la hembra es el principio primitivo. "La percepción de esta [tiranía] llevó a un gran número de descontentos a la rebelión, y como no podían prevalecer mediante una guerra abierta, expresaron su odio en una forma de anarquía secreta, que estaba, sin embargo, íntimamente mezclada con la superstición y los fragmentos. de vieja tradición." [472]

Ocultismo

Muchos politeístas están involucrados en el ocultismo. Creen en una fuerza, energía o poder impersonal al que pueden acceder para hacer cosas sobrenaturales. El Luke Skywalker de la primera película estrenada en la serie Star Wars (*Episodio 4–Una nueva esperanza*) es el modelo clásico de esta creencia, al igual que la película posterior de George Lucas, *Willow* . La popular película *Avatar* es una forma de animismo neopagano . Por supuesto, el ejemplo más influyente en la literatura contemporánea es la exitosa serie de libros y películas cuyo protagonista es Harry Potter.

Una evaluación del politeísmo

No todos los aspectos del politeísmo pueden evaluarse aquí. Nuestro enfoque estará en algunos puntos centrales de su cosmovisión. Primero, discutiremos brevemente algunos valores positivos.

Algunos valores positivos del politeísmo

Reconocimiento de Nuestro Instinto Religioso. El politeísmo es un recordatorio de la existencia de la presencia de otros seres en el universo que buscan adoración. Eso refleja un reconocimiento generalizado y creciente de que la humanidad no está sola en el universo. Persisten contactos reportados con ovnis o extraterrestres. Incluso muchos científicos creen que existen seres inteligentes en el espacio. Incluso muchas religiones no politeístas reconocen la existencia de seres sobrehumanos, como ángeles y demonios. Si hay una realidad divina, se sigue que debemos tratar de descubrir nuestra relación con esa realidad y cómo debemos responder a ella. El programa SETI (Búsqueda de Inteligencia Extraterrestre) de Carl Sagan buscó un mensaje del espacio exterior. Incluso hizo una película (*Contacto*) que habla de recibir tal mensaje.

Reconocimiento de la Necesidad de Sintonizar con la Realidad Divina . El énfasis de los politeístas en "sintonizarse" con la realidad divina y ajustar el comportamiento de uno en consecuencia es encomiable. Esto verdaderamente es básico para la naturaleza de los humanos, y los politeístas deben ser elogiados por reconocerlo.

Ver una analogía entre lo divino y lo humano. Aunque está sobre antropomorfizado, los politeístas deben ser elogiados por postular una analogía entre la humanidad y lo divino. Si la realidad divina existe y está conectada de alguna manera con los humanos, entonces parecería que nuestra naturaleza reflejaría de alguna manera la deidad. El mismo deseo de comunicarse con la realidad divina se basa en el reconocimiento de alguna similitud (analogía) entre los dos. Sin esto, es imposible estar en comunión con la realidad última.

Sentir la presencia divina en la naturaleza. El politeísmo a menudo va de la mano con el animismo, que siente una presencia divina en la naturaleza. Esta es una forma torcida de lo que los cristianos llaman la inmanencia de Dios. Se encuentra en marcado contraste con la visión fría y mecanicista de la naturaleza en el materialismo contemporáneo.

Algunas críticas negativas al politeísmo

A pesar de los restos de realidad religiosa y metafísica que quedan en el politeísmo, como cosmovisión tiene serios problemas. Algunos serán enumerados brevemente aquí. No todos estos se aplican a todas las formas de politeísmo, pero todos son aplicables a alguna forma de politeísmo.

Irracionalidad. Muchos politeístas modernos afirman que debemos descartar la razón como norma en la vida. Pero si se hace esto, entonces los opuestos podrían ser verdaderos. Esto viola las leyes fundamentales del pensamiento. La persona que afirma que los opuestos pueden ser ambos verdaderos no cree realmente que lo contrario de esa declaración también sea cierto. Por lo tanto, es una creencia contraproducente.

Relativismo. Muchos también son relativistas. Pero toda verdad no puede ser relativa. Esa misma afirmación se presenta como una afirmación de verdad no relativa. No puede haber un solo Dios (monoteísmo) y más de un dios (politeísmo) al mismo tiempo y en el mismo sentido.

Pluralismo metafísico. Para los politeístas, la realidad última en el ámbito religioso es muchas, no una. Esto plantea la objeción de falta de armonía. ¿Cómo podemos tener un universo cuando hay muchos dioses diversos en conflicto? Miller admite el problema y dice que a menudo actúan en "contienda". Él trata de aprovechar esto al máximo, insistiendo que la vida puede incluso caracterizarse como "una guerra de los Poderes". Escribió: "El hombre, él mismo, su sociedad y su entorno natural, es el escenario de una eterna Guerra de Troya. Nuestros estados de ánimo, emociones, comportamientos insólitos, sueños y fantasías nos cuentan esos duros momentos en los que la guerra ya no es una guerra fría o una escaramuza fronteriza, sino una guerrilla en toda regla. Estos indicadores también nos dicen, por sentimiento e intuición, cuando un Dios se ha ausentado y otro aún no se ha precipitado al vacío. Conocemos bien la guerra. Si la gente moderna reconoce a estos dioses, se infundirá nueva vida en las viejas formas de ver y pensar. Habrá una nueva estructura filosófica a través de la cual hablar y pensar sobre nuestra "experiencia más profunda". [473]

Sin embargo, el problema es que, a menos que haya alguna unidad última en el universo bajo la cual operen todos estos dioses, no puede haber armonía ni resolución del conflicto. A menos que estos muchos dioses finitos operen bajo la ley y el dominio de un Poder Superior, la armonía no es posible.

Si el politeísmo afirma que Dios y la naturaleza son distintos, que uno hizo al otro, que uno gobierna y el otro obedece, entonces no se adora a los dioses, sino al Dios Creador. C. S. Lewis observó: "La diferencia entre creer en Dios y en muchos dioses no es aritmética. . . . Dios no tiene plural." [474] Aquí se revela

la depravación del politeísmo, porque prefiere adorar a un dios que los humanos han hecho, en lugar del Dios que los hizo. Un politeísta concluyó: "Me di cuenta de que no era tan escandaloso y que podíamos elegir qué deidades seguir. . . [por] el elemento del cristianismo que [me] molestaba. . . era su requisito ser sumiso a la deidad." Añade que sus dioses tienen características humanas. Son defectuosos y por lo tanto más accesibles. [475]

Como argumentó Plotino, toda pluralidad presupone una unidad previa. [476] Muchos no son más que una imitación múltiple del Uno. Por lo tanto, muchos dioses no se explican por sí mismos. ¿Cuál es la base de su unidad? Esto no es un poli-verso sino un uni-verso. Si finalmente hay un Poder personal detrás del universo, debe ser una unidad, no una pluralidad.

El principio antrópico [477] revela que todo el universo era uno, con un solo propósito y Propósito, desde el principio. Desde el momento del big bang, todo el universo se ajustó para el surgimiento de la vida humana. Esto habla de un Creador inteligente. La idea de un universo eterno postulada por el politeísmo tiene otras serias objeciones filosóficas y científicas.

Pluralismo religioso. El deseo pluralista de abrazar muchas formas diferentes de religión se encuentra con un problema similar. Todo no puede ser verdad, incluidos los opuestos. Esto viola la ley de no contradicción. O el politeísmo es verdadero y el monoteísmo es falso, o al revés. Ambos no pueden ser verdad. Pero una vez que se acepta esta distinción, el pluralismo de afirmaciones de verdad opuestas es imposible. Los neopoliteístas no pueden usar afirmaciones de uno u otro para afirmar ambos/y el pensamiento. Los politeístas tienen que negar el pluralismo para poder afirmar el politeísmo; si los opuestos no son verdaderos, entonces el pluralismo es falso.

Para decirlo de otra manera, la afirmación de que debemos ser inclusivos, sosteniendo que todas las religiones son verdaderas, también es contraproducente. Es una afirmación no inclusiva (exclusivista) afirmar que solo el pluralismo es verdadero y todo exclusivismo es falso.

Mientras que los neopaganos afirman permitir una diversidad total de expresión, la práctica neopagana es bastante restrictiva. La misma existencia de aquelarres *secretos* revela la naturaleza exclusivista del grupo. Algunos se refieren a Wicca como *la* religión. Incluso los defensores creen en un elemento universal en el neopaganismo, insistiendo en la universalidad del contenido pero no de la forma. [478] La existencia de un rito de iniciación es un signo de exclusivismo. Las brujas afirman que su rito es una forma de proteger la institución de aquellos que no son sinceros o son malvados, o que le darían una mala reputación al oficio. [479] Pero si deben proteger su institución del

mal o de la falta de sinceridad, entonces debe haber una forma genuina que preservar. Adler afirma que la brujería fue una vez la *religión universal* , que se ha llevado a la clandestinidad. [480] Pretender ser *la* religión es pretender universalidad e implica exclusivismo.

Una controversia, en la que los wiccanos condenaron a una pareja que cobraba dinero por lecciones de brujería, muestra aún más la exclusividad. Quienes expresaron su desaprobación insistieron en que “esto viola la Ley de Artesanía”, indicando que existe una ley de artesanía universal que define el bien y el mal. Si no es así, la brujería se puede hacer de la forma que se desee. Incluso los "Principios de las creencias wiccanas" adoptados por el Consejo de Brujas Estadounidenses del 11 al 14 de abril de 1974 tienen una fuerte declaración que excluye la creencia de que el cristianismo es "el único camino". Francamente reconocieron esto como parte de “nuestra animosidad hacia el cristianismo”. [481]

Los grupos todo-inclusivos no se dan cuenta de que todo reclamo de verdad es exclusivo. Si el cristianismo es verdadero, entonces necesariamente todas las creencias no cristianas son falsas. Si la brujería es verdadera, todas las creencias que no son de brujería son falsas. El neopaganismo es tan exclusivista como cualquier otra religión que afirma haber descubierto la verdad sobre la realidad.

Falta de explicación de los orígenes. Algunas religiones paganas hablan de orígenes, pero pocas hacen preguntas últimas sobre ellos. Hay dioses actuando, pero ¿cómo nos llevaron a este punto? ¿Qué causó que todo fuera? C. S. Lewis comentó que poner en relación a Dios y la naturaleza también los separa. Lo que hace y lo que está hecho son dos, no uno. “Así, la doctrina de la Creación, en un sentido, vacía la naturaleza de la divinidad”. [482] Eso destruye el paganismo. Así, el politeísmo no proporciona respuesta a una de las preguntas fundamentales de la vida: ¿De dónde venimos? Responder que siempre estuvimos aquí simplemente es insatisfactorio porque viola la ley fundamental de la causalidad, que exige que todo finito tenga una causa. Y como estos dioses son finitos, se sigue que ellos también necesitan una causa. Los mormones reclaman una serie interminable de dioses que se retiran a la eternidad. Pero se ha demostrado que esto es incoherente ya que un número infinito de dioses (cosas o momentos) en el pasado es imposible ya que una serie infinita nunca termina (ver más abajo), pero cada momento (o cosa) termina en el presente. [483]

Y afirmar que los dioses simplemente surgieron de la naturaleza tampoco explica la situación. Porque ¿cómo puede lo impersonal causar lo personal? ¿Cómo puede el efecto ser mayor que la causa? La causa sólo puede dar lo que

tiene que dar. Por lo tanto, si la causa (la naturaleza) no es personal, entonces no puede causar los dioses personales.

Además, los dioses politeístas están dentro de ese universo, no más allá. Pero la evidencia de que el universo llegó a existir es muy fuerte. [484] Si el universo no es eterno sino que vino a existir de la nada, entonces los dioses postulados por el politeísmo no son eternos; deben haber llegado a existir. Si llegaron a existir, entonces no son dioses sino criaturas creadas por alguna Causa eterna (Dios). Y si los dioses del politeísmo derivan su existencia de otro, entonces este otro es realmente el Dios supremo del monoteísmo. Así el politeísmo se derrumba en el monoteísmo. Por lo tanto, si los dioses existen, en última instancia dependen de una Causa más allá de ellos y más allá del universo. Pero esta conclusión coincide con las afirmaciones del teísmo, no con las del politeísmo.

Además, si los elementos naturales, digamos, el cielo y la tierra, hubieran dado a luz a los dioses, entonces los dioses no serían seres últimos. Todo lo que se deriva de otra cosa depende de ese algo, al menos en cuanto a su origen. ¿Cómo podría un ser que recibió su existencia de otro estar por encima de su creador? Esto sería como una galleta que pretende ser más grande que su cocinera, o una marioneta por encima de su amo. De manera similar, si la naturaleza creó a los dioses, entonces la naturaleza es última. Y si, como pensaba Paul Tillich, la adoración implica un compromiso último con lo último, entonces se debe adorar a la naturaleza, no a los dioses. Esto sería cierto con respecto a todo lo que se creía que había dado a luz a los dioses o que los había precedido. Si los dioses son seres derivados, entonces no son dignos de un compromiso final. ¿Por qué adorar algo que no tiene un valor último?

Un argumento filosófico surge de la imposibilidad de una serie infinita real de eventos en el tiempo. Un universo eterno sería una serie sin comienzo de eventos en el tiempo. Pero, ¿cómo podría existir tal serie? Para ilustrar, supongamos que hubiera una biblioteca con una cantidad infinita de libros en sus estantes. Imagina que cada libro está numerado. Dado que hay un número infinito de libros, cada libro está numerado y todos los números posibles deben estar impresos en los libros de la biblioteca. De esto se seguiría que no se podría agregar ningún libro nuevo a la biblioteca, ya que no quedaría ningún número para asignar. Todos los números se han agotado. Pero esto parece absurdo, porque todos los objetos en la realidad pueden numerarse. Además, sería fácil de agregar a la biblioteca, ya que uno podría hacer un nuevo libro arrancando una página de cada uno de los primeros cincuenta libros, agregando una página de título, uniéndolos y colocando el producto

terminado en el estante. Por lo tanto, la idea de una serie infinita real de libros parece ser imposible. Por lo tanto, la creencia politeísta en un universo eterno parecería imposible. [485]

Anticreedalismo. A pesar de su protesta, el neopoliteísmo tiene sus propios credos y dogmas. Adler admite: “He visto a mucha gente en el Oficio obsesionarse con fragmentos de rituales y mitos. Algunas personas aceptan estos fragmentos como un dogma”. Mientras protesta por los credos, Adler establece un conjunto de "creencias básicas" que, según afirma, "la mayoría de las personas en este libro comparten". [486] Parece no darse cuenta de que está definiendo así un credo.

El credo que ella confiesa es informativo: “El mundo es santo. La naturaleza es santa. El cuerpo es santo. La sexualidad es sagrada. La mente es sagrada. La imaginación es sagrada. eres santo . . . Tú eres Diosa. Tú eres Dios. La divinidad es inmanente en toda la Naturaleza. Está tanto dentro como fuera de ti”. [487] Hay varias doctrinas estándar del politeísmo neopagano en este credo, incluido el panteísmo, el politeísmo, el animismo, la autodeificación y, de forma encubierta, la libre expresión sexual. En el credo que llamaron "Principios de la creencia Wicca", el Consejo de Brujas Estadounidenses enumeró trece principios básicos. Estas creencias incluyen el culto a la luna, la armonía con la naturaleza, el poder creativo del universo manifestado en las polaridades masculina y femenina, y el sexo como placer. Curiosamente, repudiaron la adoración al diablo y la creencia de que el cristianismo es “el único camino”. [488]

Misión. Los neopaganos afirman no buscar conversos. “Uno no se *vuelve* pagano”, insisten; "eres *un* pagano". Afirman que nadie se convierte a la Wicca. Sin embargo, admiten que las personas se ven atraídas al paganismo por “el boca a boca, una discusión entre amigos, una conferencia, un libro o un artículo”. Independientemente de su propósito, ¿qué son estos sino medios de evangelización? Afirmar que estas personas siempre fueron paganas y que simplemente "volvieron a casa", [489] es como si los misioneros cristianos negaran que evangelizan, ya que aquellos que creen simplemente han "regresado a Dios". Como cualquier otra persona que cree que ha encontrado la verdad o la realidad, los neopaganos no pueden resistir el impulso de propagar su fe. ¿Por qué otra razón la experiencia de la iluminación lleva a los nuevos Wiccanos a proclamar con el celo de un nuevo converso: “Me encendí con la Diosa. Era la religión”. [490]

La analogía politeísta entre la humanidad y los dioses ha sido criticada por ser demasiado antropomórfica (interpretar lo que no es humano sobre la base de características humanas). Ciertamente, la criatura debe tener alguna

semejanza con el Creador. Pero aplicar las imperfecciones humanas a la deidad hace que la realidad divina sea menos digna de respeto y adoración. Los dioses del politeísmo parecen estar hechos a imagen humana, en lugar de que nosotros estemos hechos a su imagen. Esto tiende a dar credibilidad a la opinión de que el politeísmo es una invención o superstición humana en lugar de una descripción de lo que realmente es.

Resumen y conclusión

Como cosmovisión, el politeísmo carece de apoyo racional y probatorio. Los muchos seres espirituales que existen según ella son limitados e imperfectos. Por lo tanto, implican un Creador ilimitado y perfecto. El politeísmo no da cuenta ni de la causalidad última ni de la unidad última, que se necesita para explicar un universo diverso y cambiante. El politeísmo moderno surgió a raíz del movimiento de la "muerte de Dios". [491] Mark Satin ha contrastado el nuevo paganismo con las formas primitivas de la religión. Citando a Andrea Dworkin, señaló que la "antigua religión" celebraba la sexualidad, la fertilidad y la naturaleza y el lugar de la mujer en ella. También adoraba a una deidad peluda y alegre que amaba la música, el baile y la buena comida. Además, estaba centrado en la naturaleza y la mujer, con sacerdotisas, mujeres sabias, parteras, diosas y hechiceras. No tenía dogma. Cada sacerdotisa interpretó la religión a su manera. No todo esto podría restablecerse en la sociedad de la Nueva Era, escribe Satin, pero los neopaganos podrían adaptar el enfoque centrado en la naturaleza y la mujer para adaptarse a las nuevas prioridades. "Centrar en la naturaleza tiene un paralelo obvio en nuestro creciente reconocimiento de que la calidad de nuestra conexión con el medio ambiente, tanto natural como creada por las personas, tiene mucho que ver con nuestra salud espiritual y crecimiento espiritual". [492]

Seleccionar lecturas para el capítulo 13

Exposición del politeísmo

Adler, Margot. *Dibujar abajo de la luna.* Boston: Faro, 1986.

Altizer, Thomas. *La teología radical y la muerte de Dios.* Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1966.

Clarke, Gerardo. "Grandes galaxias galopantes". Entrevista con George Lucas en *Time* , 23 de mayo de 1983.

Crowther, Duane S. *Profecías de José Smith.* Springville, UT: Horizon, 2008.

Frazer, James. *La Rama Dorada: Un Estudio de Religión Comparada.* Edimburgo: Canongate, 2004.

Geisler, Norman y J. Yutaka Amano. *La Infiltración de la Nueva Era.* Wheaton, Illinois: Tyndale House, 1989.

Hesíodo. *Teogonía.* Traducido por ML West. Oxford: Clarendon, 1982.

Lewis, C. S. *Reflexiones sobre los Salmos.* Londres: G. Bles, 1958.

McConkie, Bruce. *doctrina mormona* . 2ª ed. Salt Lake City: Bookcraft, 1979.

Miller, David. *El Nuevo Politeísmo: Renacimiento de los Dioses y Diosas* . Nueva York: Harper & Row, 1974.

Pollock, Dale. *Skywalking: la vida y las películas de George Lucas.* Nueva York: Harmony Books, 1983.

Satén, Marcos. *Política de la Nueva Era: Sanación del Yo y la Sociedad.* Nueva York: Deli Publishing, 1979 *.*

Smith, José. *El libro de Mormon.* Nueva York: Pingüino, 2008.

———. *La Doctrina y Convenios.* Salt Lake City: La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, 1990.

———. *La Perla de Gran Precio.* Salt Lake City: La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, 1952.

Star Wars: Episodio IV—Una nueva esperanza. Dirigida por Jorge Lucas. Zorro del siglo XX, 1977.

Blanco, Timoteo. "Esclavos del Imperio: La charla de los niños de 'Star Wars'". *Rolling Stone* , 24 de julio de 1980.

Joven, Brigham. *Revista de Discursos.* West Valley City, UT: Temple Hill Books, 2006.

Evaluación del politeísmo

Agustín. *La Ciudad de Dios.* Nueva York: Random House, 1950.

Beckwith, Francisco. *El concepto mormón de Dios: un análisis filosófico.* Nueva York: Edwin Mellen Press, 1991 *.*

Corduán, Winfried. *Creencias vecinas: una introducción cristiana a las religiones del mundo.* Downers Grove, IL: InterVarsity, 1998.

Craig, William Lane. *El argumento cosmológico de Kalam.* Londres: Macmillan, 1979.

Geisler, Norman. “Neopaganismo, feminismo y el nuevo politeísmo”. *Christian Research Journal* (otoño), 1991 *.*

Mbiti, J. S. *Religiones y filosofía africanas.* 2da rev. edición Portsmouth, Nueva Hampshire: Heinemann, 1990.

Schmidt, Wilhelm. *El origen y crecimiento de la religión: hechos y teorías.* Traducido por H. J. Rose. Nueva York: MacVeagh, 1931.

CAPÍTULO 14. ATEÍSMO

los Ateístas afirman que no hay Dios. Sostienen que no hay Dios en el mundo (como sostiene el panteísmo) y que no hay Dios más allá del mundo (como afirma el deísmo). Además, no hay un Dios que esté realmente tanto en el mundo como más allá del mundo, como afirma el teísmo, ni hay ningún Dios panenteísta que esté relacionado con el mundo de la misma manera que la mente lo está con el cuerpo. No hay Dios de ningún tipo, en ninguna parte.

Por supuesto, el ateísmo no es simplemente una posición negativa. Muchos ateos no se ven a sí mismos como antiteístas sino simplemente como no teístas. Como no teístas, los ateos ofrecen una visión positiva propia que pueden llamar materialismo, naturalismo, humanismo, positivismo o incluso posmodernismo. Dado que aquí nos interesa principalmente la cuestión de si hay un Dios y, de ser así, qué tipo de Dios es, consideraremos los argumentos y las razones dadas por los principales ateos seleccionados sobre por qué creen que no hay Dios. Se prestará especial atención a por qué creen que no existe un Dios teísta. En este contexto será necesario discutir el énfasis negativo del ateísmo como cosmovisión que niega la existencia de Dios.

Los ateos tradicionales incluyen a Friedrich Nietzsche, Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Sigmund Freud, Jean-Paul Sartre, Bertrand Russell y Albert Camus. Los llamados nuevos ateos (que son más vociferantes y antirreligiosos) incluyen a personas como Richard Dawkins (*The God Delusion*), Victor Stenger (*God: La hipótesis fallida*), Michael Onfray (*Manifiesto ateo*), Christopher Hitchens (*Dios no es grande*), J. L. Schellenberg (*La sabiduría de la duda*) y Michael Shermer, fundador de Skeptic Society y editor de la revista *Skeptic* .

En sentido estricto, hay una diferencia entre un ateo, un agnóstico y un escéptico. El ateísmo fuerte afirma *saber* que no hay Dios; el agnóstico *no sabe* si hay un Dios; y el escéptico *duda* de que haya un Dios. Pero desde todos no *creen* que hay un Dios, todos estos puntos de vista tienen la misma cosmovisión. Karl Marx dijo sobre el agnosticismo: “¿Qué es, de hecho, el agnosticismo, pero . . . materialismo 'vergonzoso'. La concepción agnóstica de la naturaleza es completamente materialista”. [493]

Un resumen de las variedades de ateísmo

El ateísmo viene en muchas variedades. El término *ateísmo* cubre un grupo muy divergente de pensadores. Hay ateos *tradicionales* , que creen que nunca hubo, hay o habrá un Dios (p. ej., Ludwig Feuerbach). [494] Luego está el ateo *mitológico* , como Nietzsche, [495] que creía que el mito de Dios estuvo vivo una vez; es decir, era un modelo en el que los humanos creían y vivían, pero este mito murió y ya no es viable. Thomas Altizer una vez popularizó otra forma de ateísmo que puede llamarse ateísmo *dialéctico* . [496] Este punto de vista afirma la paradoja de que Dios una vez estuvo realmente vivo pero murió en la encarnación y crucifixión de Cristo y que ha sido necesario hasta los tiempos modernos para darse cuenta de que esto es así. Finalmente, existe lo que puede llamarse ateísmo *semántico* o lingüístico (como en Paul van Buren), [497] que afirma que el hablar de Dios está muerto, es decir, que no hay significado cognitivo para el lenguaje religioso.

Dado que aquí nos ocupamos del ateísmo metafísico, discutiremos principalmente las formas que proporcionan algunos argumentos que niegan que realmente existe un Dios en y/o más allá del mundo ahora. Aunque es algo serio para un creyente en Dios negar que se puede *hablar* significativamente acerca de Dios, el ateísmo semántico como tal no implica ninguna negación de que pueda haber un Dios allí que de alguna manera pueda ser sentido o experimentado. Esta visión al menos deja la puerta abierta a la posibilidad de que Dios exista y pueda ser experimentado de alguna manera. Por lo tanto, este punto de vista no es realmente ateísmo metafísico.

No todos los ateos afirman tener argumentos de derribar y arrastrar contra Dios. Al igual que los teístas, afirman diversos grados de certeza que van desde la certeza absoluta hasta un bajo grado de probabilidad. Muchos de los argumentos, entonces, no se ofrecen como refutación de Dios sino simplemente como evidencia contra la existencia de un Dios. Otros argumentos son considerados por sus defensores como refutación definitiva de Dios. Consideraremos ambos tipos, intentando poner los argumentos a favor del ateísmo en la forma más fuerte posible.

Otra distinción importante a tener en cuenta es que el ateísmo hace dos movimientos argumentativos. Primero, ofrece objeciones a los supuestos motivos por los cuales otros creen en Dios. Dado que estos argumentos no intentan refutar a Dios sino simplemente refutar las bases por las cuales algunos creen en Dios, serán considerados en el próximo capítulo como objeciones al teísmo. Aquí consideraremos solo los intentos para demostrar

que no hay Dios. El siguiente resumen indicará los principales tipos de argumentos a favor del ateísmo y la dirección en la que van. Como indicará la respuesta teísta, ninguno de estos argumentos logra refutar el teísmo, y algunos de ellos incluso resultan contraproducentes en un argumento a favor del teísmo.

Algunas supuestas refutaciones cosmológicas de Dios

Es posible argumentar desde el principio de causalidad hasta el ateísmo. Esto se ha hecho al menos de dos maneras relacionadas.

La causalidad conduce a una regresión infinita

Algunos ateos argumentan, como lo hizo Bertrand Russell, [498] que si todo necesita una causa, entonces Dios también, en cuyo caso no sería Dios. Y si Dios no necesita una causa, tampoco el mundo. Pero si el mundo no necesita causa, entonces no hay Dios. Por lo tanto, ya sea que todo necesite una causa o no necesite una causa, no hay Dios. Pero si empujamos el principio de causalidad hasta el final e insistimos en que *todo* necesita una causa, entonces nos lanzamos a una regresión infinita y nunca llegamos a una primera causa (es decir, Dios).

Respuesta teísta a la regresión infinita

Esto se basa en una concepción errónea del principio de causalidad. O mejor, es una confusión del principio de causalidad existencial y el principio de razón suficiente. Este último afirma que *todo* necesita una causa. Esto, argumentan los ateos, conduce a una contradicción de que Dios es su propia causa. Pero esto no es lo que argumentan los teístas. Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, sostenía que *sólo* los seres finitos, cambiantes y dependientes necesitan una causa. Esto no lleva a un ser contradictorio, auto-causado, sino a un Ser no contradictorio, sin causa. Si sólo los seres finitos necesitan una causa, entonces cuando uno llega a un ser no finito (es decir, infinito), no necesita una causa. Por lo tanto, desde el principio de causalidad de Tomás de Aquino, la serie se detendría legítimamente en una *primera* Causa incausada de todos los seres finitos. [499]

Si el ateo afirma que no tiene sentido hablar de una Causa sin causa, simplemente observamos que muchos ateos creen en una Causa sin causa: el universo. La creencia de que el universo siempre ha estado allí, eternamente de una forma u otra, es un universo sin causa, una conclusión que desean

evitar. Algunos apelan a la primera ley de la termodinámica, diciendo: "La energía no se crea ni se destruye". [500] En respuesta, en primer lugar, si esto fuera cierto, estarían apelando a la energía eterna y sin causa mientras critican a los teístas por creer que existe una energía eterna y sin causa: ¡Dios! Su única otra alternativa es afirmar que el universo es autocausado, lo cual es imposible, como veremos a continuación.

La causalidad conduce a un ser autocausado imposible

Jean-Paul Sartre (1905-1980) presentó otra forma de refutación cosmológica. [501] Puede expresarse así: si de acuerdo con el principio de causalidad afirmamos que todo debe tener una causa en sí o fuera de sí, entonces debemos suponer que si llegamos a una causa que ya no tiene necesidad de cualquier causa más allá de sí misma (es decir, Dios), entonces esta causa debe tener la causa de su ser dentro de sí misma. Es decir, Dios debe ser *ens causa sui* , un ser autocausado. Pero un ser autoprovocado es imposible; para hacer que uno mismo exista, uno tendría que existir antes de existir, lo cual es imposible. Podemos plantear el argumento de otra manera. Sólo lo que no existe necesita que su existencia sea causada. Pero para causar la existencia uno debe existir; nada no puede causar algo. Por lo tanto, para causar la propia existencia uno tendría que existir y no existir simultáneamente, lo cual es imposible. Por lo tanto, la existencia de Dios (el ser autoprovocado) es imposible.

Respuesta teísta al ser autocausado

El principio de razón suficiente no ayuda ya que hace la calificación, "Todo necesita causa *o en otro o en sí mismo* ". Por eso el mundo tiene su causa en otro (es decir, Dios), pero Dios tiene su causa dentro de sí mismo. Pero los ateos tienen razón al señalar que esto conduce a un concepto contradictorio de Dios. Si Dios tiene la causa de sí mismo dentro de sí mismo, entonces Dios es un ser autocausado. Pero es imposible causar la propia existencia. Las causas son ontológicamente anteriores a los efectos, por lo que Dios tendría que ser anterior a sí mismo. Lo que necesita ser causado está en un estado de ser potencial, mientras que lo que causa está en un estado de actualidad. Por lo tanto, un ser autocausado estaría simultáneamente en un estado de potencialidad y actualidad con respecto al ser, lo cual es imposible.

Presunta refutación ontológica de Dios

Uno de los intentos más ingeniosos de refutar a Dios proviene de J. N. Findlay (1903-1987) a través de una inversión del argumento ontológico. [502] Sin embargo, el argumento fracasa.

Findlay argumentó, de acuerdo con los teístas, que la única forma realmente adecuada de concebir a Dios es como un Ser absolutamente necesario y perfecto. Cualquier cosa menos que esto no sería Dios, al menos no un Dios digno de adoración. Sin embargo, sostiene Findlay, las declaraciones sobre la existencia no pueden ser necesarias. Sigue a Kant al sostener que la necesidad es meramente una característica lógica de las proposiciones, no una característica de la realidad. De esto se seguiría que la existencia del Dios teísta es imposible, porque si la única forma en que un Dios teísta puede existir (es decir, como un ser necesario) es la misma forma en que no puede existir (ya que ninguna declaración sobre la existencia puede existir). ser necesario), entonces se sigue que la existencia de Dios es imposible. En resumen, si hay un Dios, entonces necesariamente debe existir, porque existir contingentemente significaría que no es realmente Dios. Pero nada puede existir necesariamente, ya que la necesidad no se aplica a la existencia; la necesidad es simplemente una característica de las proposiciones, nunca de la realidad. Por lo tanto, la única forma en que Dios podría existir, si hubiera una, es la misma forma en que no puede existir. La existencia de un Ser necesario (Dios) es por tanto imposible.

Respuesta teísta a la refutación ontológica

Una de las premisas de la supuesta refutación ontológica de Dios es que “no son necesarias afirmaciones sobre la existencia”. Si esto es cierto, entonces se aplica también a esa misma afirmación. Entonces, esa misma declaración, es decir, "no son necesarias declaraciones sobre la existencia", es necesariamente verdadera, o no lo es. Por un lado, si es necesariamente cierto, entonces es contraproducente, porque en ese caso es un enunciado necesario sobre la existencia que afirma que no se pueden hacer enunciados necesarios sobre la existencia. Como tal, sería autocancelable. Por otro lado, si el enunciado no es un enunciado *necesario* sobre la existencia, entonces es *posible* que se puedan hacer algunos enunciados necesarios sobre la existencia. Y esto es precisamente lo que afirman algunos teístas, a saber, que "Dios existe" es una declaración necesaria acerca de lo que existe. Al menos los ateos deben examinar la afirmación del teísta que ofrece tal prueba. El ateo

no puede descartar a priori la posibilidad de hacer una declaración necesaria sobre la existencia sin hacer una declaración necesaria sobre la existencia, lo que sería contraproducente. La supuesta refutación ontológica resulta contraproducente al eliminar su propia base para afirmar lo que pretende ser el caso, es decir, una prueba sobre la existencia de que no se pueden hacer pruebas sobre la existencia. Si se pueden hacer declaraciones negativas necesarias sobre la existencia, declaraciones como "Dios no puede existir", ¿por qué no se pueden hacer declaraciones positivas necesarias sobre la existencia, declaraciones como "Dios existe"?

Presunta refutación moral de la existencia de Dios

Muchos intentos de desaprobación de Dios provienen de la esfera moral. Han sido formuladas de numerosas maneras por muchos pensadores diferentes. Examinaremos algunos de los principales intentos, centrándonos principalmente en aquellos que pretenden ser refutación (y no simplemente evidencia en contra) de la existencia de Dios. Ya que es un concepto teísta de Dios que nos interesa en última instancia, incluiremos algunos argumentos que no constituirían un caso definitivo en contra de un Dios finito pero que estarían hablando en contra de un Dios infinitamente bueno y poderoso.

El famoso dilema del teísmo de Pierre Bayle (1647-1706) . A finales del siglo XVII, Pierre Bayle planteó el argumento clásico del mal contra un Dios teísta. [503] Comienza con el hecho aparentemente indiscutible de que el mal existe en el mundo. Si hubiera un Dios todopoderoso, *podría* destruir este mal, y si hubiera un Dios todopoderoso, seguramente *destruiría* este mal. Pero este mal continúa; no se destruye. Por lo tanto, argumenta Bayle, se sigue que (a) Dios es impotente y no puede destruir el mal; (b) Dios es malévolo y no destruirá el mal; (c) Dios es tanto malévolo como impotente; o (d) no existe tal Dios teísta en absoluto. En resumen, un Dios finito es el único tipo de Dios posible para este dilema. El Dios infinitamente perfecto y poderoso del teísmo tradicional está lógicamente descartado.

Respuesta teísta al dilema de Bayle . Los teístas se oponen al dilema de Bayle desafiando la premisa de que “el mal no se derrota”. Esa premisa omite la importante palabra "todavía". El hecho de que el mal aún no haya sido derrotado, no haya sido derrotado hasta este momento, no significa que nunca será derrotado. Bayle no ofrece ninguna prueba real de la premisa implícita de que si un Dios todopoderoso y todo amoroso no ha vencido al mal *a estas alturas* , nunca lo vencerá. Y si los ateos agregan a su argumento que “el mal nunca será derrotado”, entonces el teísta puede preguntar: ¿Cómo es posible que el ateo sepa esto? El ateo tendría que ser omnisciente para saber con

certeza que el mal nunca será derrotado en el futuro. Entonces, el ateo tendría que ser Dios para usar efectivamente este argumento contra Dios.

Es más, el teísta puede usar la premisa básica del ateo para argumentar que el mal algún día será vencido, porque si Dios es todopoderoso, Dios puede vencer al mal. Y si Dios es todo bueno, Dios desea vencer al mal. Entonces, debido a que aún no ha sido vencido, el teísta puede estar seguro de que Dios algún día vencerá al mal. ¿Por qué? Porque Dios *quiere* y *puede* vencer al mal. Entonces se deduce que Dios un día *lo* vencerá. La naturaleza misma de Dios como todopoderoso y bueno lo garantiza.

La refutación moral de Dios de Bertrand Russell (1872-1970) . Russell ofrece un argumento contra el teísmo que puede formularse como una especie de refutación de Dios por medio de la ley moral. [504] En pocas palabras, el argumento es así: si hay una ley moral como afirman los teístas, entonces resulta del fiat (decreto) de Dios, o no lo es. Pero si resulta del fiat de Dios, entonces es arbitrario, y en este caso Dios no es esencialmente bueno. "Bueno" sería simplemente lo que Dios pronuncia arbitrariamente como bueno, de modo que no podría ser de otra manera. (De hecho, Dios podría pronunciar cualquier cosa buena, incluidos el odio, la violación y la crueldad.) Sin embargo, si el bien no resulta del fiat de Dios, entonces Dios mismo está sujeto a algún Bien esencial que está más allá de él y al que se encuentra sujeto. Pero si Dios está subordinado a algún Bien esencial más allá de sí mismo, entonces no es último. Este Bien eterno, inmutable y superior es el valor supremo del universo. Entonces, o bien Dios no es esencialmente bueno porque es arbitrario, o bien no es último porque está sujeto a un último más allá de sí mismo. Sin embargo, en cualquier caso eliminaría al Dios teísta de valor y valor esencial, eterno e inmutable. Por supuesto, podría haber un Dios teísta arbitrario, pero ¿quién podría adorar a tal ser? No parece haber un Dios teísta digno de máximo respeto y adoración. O bien, podría haber un dios finito como el Demiurgos de Platón que está sujeto a algún Bien último e inmutable más allá de sí mismo. Pero aquí nuevamente este no es el Dios del teísmo tradicional. Los valores morales intrínsecos, como afirman los mismos teístas, son un argumento en contra de la existencia de un Dios teísta.

Respuesta teísta al argumento moral de Russell . El dilema de Russell es falso porque hay una tercera alternativa, ya que el teísta puede afirmar que la ley moral no está fuera ni es superior a Dios ni es arbitraria e indigna de Dios. En lugar de fluir de la voluntad arbitraria de Dios, la ley moral puede verse como arraigada en la naturaleza inmutablemente buena y amorosa de Dios. Si la moralidad se basa en última instancia en la naturaleza de Dios y no en la voluntad arbitraria, entonces se resuelve el aparente dilema. En este caso no

hay último *más allá* de Dios al que está sujeto; está sujeto sólo a la ultimidad del bien *dentro de* su propia naturaleza. Dios no puede ser menos que absolutamente bueno; su naturaleza exige que sea absolutamente bueno. Y en este caso, no se puede decir que Dios es arbitrario, porque no puede querer en contra de su naturaleza. Dios no puede decidir no ser amoroso, ni puede desear que se realicen crueldades e injusticias. La voluntad de Dios debe realizarse de acuerdo con su naturaleza inmutablemente buena. [505]

Albert Camus (1913-1960): El teísmo es contrario al humanitarismo . Este argumento proporciona un sesgo existencial interesante al argumento moral tradicional contra un Dios teísta. [506] En resumen, Camus sostiene en su novela *La peste* que uno debe unirse al médico y luchar contra la plaga de ratas enviada por Dios sobre la ciudad pecadora, o unirse al sacerdote y negarse a luchar contra la peste para no luchar contra ella. Dios, quien lo envió. Por un lado, negarse a combatir la plaga es antihumanitario, porque es negarse a aliviar el sufrimiento humano. Por otro lado, combatir la plaga es luchar contra Dios, quien la envió en juicio por los pecados de las personas. Por lo tanto, se sigue que si el humanitarismo es correcto, entonces el teísmo es incorrecto. Si hay algún tipo de Dios, entonces hay que resistirlo porque ni siquiera es humanitario. Como mínimo, se puede concluir que no existe un Dios teísta totalmente bueno.

Respuesta teísta al argumento antihumanitario de Camus . El argumento de Camus se basa en una falsa dicotomía: supone una disyunción entre luchar contra la peste y ser creyente en Dios. El teísta bien puede sostener que luchar contra la plaga es trabajar *para* Dios, que está en contra de todo mal y sufrimiento. De hecho, el teísta puede afirmar que la única forma verdaderamente efectiva de contrarrestar la plaga es creer en Dios.

Además, el razonamiento de Camus asume que, dado que Dios envió la plaga, solo un humanitario tiene derecho a combatir la plaga. Pero el teísta puede argumentar que los humanos han traído la plaga sobre sí mismos por su rebelión contra Dios y que la única forma realmente efectiva de corregir esto es rindiéndose a Dios, quien es el único que puede ayudarlos de manera efectiva y definitiva en la lucha contra el mal. Si esto fuera cierto, luchar contra la plaga significaría luchar contra la obstinada obstinación de la humanidad, y esta lucha podría muy bien implicar la manifestación de la misericordia hacia los necesitados. El hecho de que alguien haya hecho su propia cama de espinas no significa que los creyentes no deban ayudar a sanar las heridas que la persona recibe al acostarse en ella. El teísta puede afirmar que la gente se ha acarreado la plaga al rebelarse contra Dios, pero no necesita negarse a

ayudarlos a regresar a Dios y a la plenitud nuevamente. Por el contrario, uno podría argumentar exactamente lo contrario, porque si Dios amorosamente advierte a los humanos de las consecuencias autoiniciadas de su pecado al permitir que termine en un callejón sin salida desastroso, entonces ciertamente alentaría un manejo misericordioso que puede ayudar a un cambio que resulta en sanidad y movimiento hacia Dios. De esta manera, el teísta podría argumentar que solo el teísmo es verdaderamente humanitario, ya que solo el teísmo ofrece la esperanza de salvar a los humanos de su plaga autoinfligida.

El argumento del sufrimiento inocente . Contrariamente a algunos teístas que sostienen que este es el mejor de todos los mundos posibles, parece ser un hecho innegable de la vida que este mundo se puede mejorar. Por ejemplo, no todo mal es merecido; la crueldad, el cáncer y el genocidio golpean a veces a víctimas inocentes. Pero un Dios todo sabio, todopoderoso y todo bueno no permitiría ningún sufrimiento inocente. Incluso *una* injusticia en el mundo, y seguramente hay muchas, argumenta en contra de que Dios sea *todo* justo.

Los teístas a veces se oponen a este argumento sobre la base de que es lógicamente posible que existan razones desconocidas para todo sufrimiento aparentemente inocente. Los ateos, sin embargo, han respondido con la objeción de que a menos que un teísta pueda proporcionar una razón plausible para el sufrimiento inocente, la posición teísta es *prácticamente* , si no lógicamente, imposible. [507] Es decir, a menos que los teístas puedan proporcionar alguna explicación plausible para el sufrimiento inocente, es prácticamente imposible que haya un Dios. A todos los efectos prácticos, ¿por qué debería alguien creer en un Dios cuya existencia no tiene una razón plausible? ¿Alguien creería que el nazi Adolf Eichmann era un hombre moralmente bueno sobre la base de que existe una *posible* buena explicación de por qué mató a millones de judíos? La preponderancia de la evidencia está en contra de que exista un Dios bueno, y la mera posibilidad de que pueda existir tal Dios es motivo insuficiente para creer en él en vista de la cantidad de sufrimiento inocente en el mundo.

Respuesta teísta al argumento del sufrimiento de los inocentes . Es un error por parte de los ateos argumentar que hay sufrimiento *inocente* y que, por lo tanto, no puede haber un Dios. En primer lugar, es posible que *todo el* sufrimiento sea merecido como resultado del pecado de Adán y que sea la misericordia de Dios la que salve a los humanos de más sufrimiento, que ellos mereces Muchos teístas cristianos creen que esto es lo que dice la Biblia en Génesis 3 y Romanos 5, 8.

En segundo lugar, el simple hecho de que no veamos un buen propósito para algún sufrimiento no significa que no tenga ningún propósito. Nuestra falta de conocimiento no prueba la falta de bondad de Dios. Dado que somos finitos, podemos esperar que haya muchas cosas que no sabemos. Y si Dios es omnisciente, entonces podemos estar seguros de que no hay nada que Dios no sepa, incluido un buen propósito para todo sufrimiento.

Tercero, conocemos un buen propósito para mucho sufrimiento, y dada la naturaleza de un Dios todopoderoso, omnisciente y bueno, podemos estar seguros de que Dios conoce un buen propósito para permitir el resto del sufrimiento. por lo que nosotros, en nuestra finitud, no sabemos el propósito.

En cuarto lugar, no todos los casos particulares de sufrimiento necesitan un propósito. Puede haber maldad aleatoria o gratuita en el mundo. Pero Dios puede tener un buen propósito al permitirlo como un subproducto de sus buenos propósitos o como un daño colateral en su necesaria y buena guerra contra el mal.

El argumento del sufrimiento injustificable . Los teístas a veces afirman que algún mal es una condición necesaria o un medio de un bien mayor. Por ejemplo, el sufrimiento se usa a veces para producir paciencia. Pero algunos ateos piensan que este argumento resulta contraproducente y desmiente a Dios. [508] Si el sufrimiento es justificable, entonces es incorrecto trabajar para eliminarlo. Pero por razones humanitarias sabemos que no está mal trabajar para eliminar el sufrimiento; Es correcto. Por lo tanto, se sigue que el sufrimiento no es justificable. Pero si el sufrimiento no es justificable entonces no existe un Dios teísta, ya que la existencia de un Dios teísta es incompatible con el sufrimiento injustificable. Debe concluirse, entonces, que no existe un Dios teísta. En otras palabras, trabajar contra el sufrimiento es correcto, pero si hubiera un Dios teísta que usara el sufrimiento como un medio para un bien mayor, entonces trabajar contra el sufrimiento estaría mal, porque sería equivalente a trabajar contra Dios. Por lo tanto, no puede haber un Dios teísta que esté usando el sufrimiento como un medio para un bien mayor. Hay sufrimiento que no se puede justificar y, por tanto, no puede haber un Dios teísta cuya existencia sea compatible con este sufrimiento injustificado.

Respuesta teísta al argumento del mal injustificable . Primero, lo que necesita ser probado por el ateo no es que haya un sufrimiento *inocente* sino que hay un sufrimiento *irredimible* o *injustificable* . El teísta puede argumentar que algún sufrimiento "inocente" es bueno y que este mundo no es el capítulo final en la historia del sufrimiento humano.

En segundo lugar, el teísta puede argumentar que este no es el mejor de todos los *mundos posibles* , sino que es la mejor de todas las *formas posibles* de

obtener el mejor mundo posible, que aún está por venir. El teísta puede sostener que el sufrimiento en general es una condición previa necesaria para lograr el mayor bien, incluso si no todo sufrimiento en particular produce un gran bien.

Tercero, algún mal es un subproducto de un buen proceso que tiene un buen final. El llamado mal gratuito (que como tal parece injustificado) puede encajar en esta categoría. Una amputación para salvar una vida y los daños colaterales inevitables en una guerra justa son ejemplos. Asimismo, el herrero tiene un buen propósito al hacer un arado, pero una chispa del yunque del herrero puede golpear el aserrín y quemar el edificio. [509]

Cuarto, en vista de cuántas cosas que valen la pena en la vida a menudo se logran solo a través del dolor, existe cierta plausibilidad experiencial para la afirmación del teísta. De esta manera, el mal inmediato puede conducir a un bien último y mayor. Por ejemplo, la tribulación produce paciencia. El peligro hace posible el coraje, y no puede haber perdón a menos que se permita el pecado. Así que se necesitan males de primer orden para alcanzar los bienes superiores.

Finalmente, el ateo no puede insistir en la afirmación de que el mal es *en última instancia* injustificable, que es lo que uno debe hacer para eliminar la existencia de Dios a través del mal, por dos razones. Primero, el ateo no es omnisciente y no puede decir con certeza si un mal será finalmente justificado. En segundo lugar, si algún mal es finalmente injusto en este mundo, entonces debe haber algún estándar final de justicia más allá de este mundo. Toda injusticia presupone un estándar de justicia por el cual se juzga que no es justa. Y una injusticia máxima exige un estándar máximo de justicia. Pero esto nos lleva directamente de regreso a Dios, el último estándar de justicia más allá del mundo. En resumen, la única forma de refutar a Dios a través del problema del mal es postular a Dios como un estándar moral último de justicia más allá del mundo. En este caso, si el ateísmo fuera verdadero, sería falso; su argumento resulta ser contraproducente.

No sería suficiente para un ateo afirmar que esta base moral no es personal (como Dios) ni capaz de producir justicia última, porque el teísta podría argumentar plausiblemente que el estándar para la actividad personal (es decir, moral) debe ser personal y que el motivo de la actividad personal limitada debe ser un acto personal ilimitado. Si es así, se seguiría que tal persona todopoderosa podría lograr cualquier bien mayor que su naturaleza moral personal exigiera como bien último.

Algunas supuestas refutaciones de Dios a partir de la naturaleza de Dios y la creación

Hay otras fuentes de intentos de refutar la existencia de Dios; algunos de ellos provienen de la naturaleza de Dios o de su relación con su creación o posibles creaciones. Cuatro de ellos son dignos de mención.

El argumento de la antinomia de la omnipotencia . Algunos ateos sostienen que un Dios omnipotente es una contradicción en los términos. [510] Si hubiera un Dios todopoderoso, entonces podría hacer absolutamente cualquier cosa, incluso hacer una piedra tan pesada que no pudiera levantarla o crear un monstruo que pudiera salirse de control. Pero si Dios pudiera hacer algo que no pudiera controlar, entonces no sería todopoderoso, ya que habría algo que él no podría dominar. Por lo tanto, no puede haber un Dios omnipotente como afirman los teístas.

Respuesta teísta al argumento de la antinomia de la omnipotencia . El hecho de que un Dios omnipotente no pueda hacer algunas cosas no desmiente su existencia; simplemente muestra que algunas actividades son incompatibles con la omnipotencia. La omnipotencia no significa la capacidad de hacer lo que es imposible; implica la capacidad de hacer lo que es realmente posible. Si es una "limitación" de Dios el no poder hacer el mal o no poder dejar de existir o no poder hacer lo contradictorio, entonces Dios está severamente "limitado". En realidad esto es un mal uso del mundo *limitado* . Los únicos "límites" que tiene Dios son las posibilidades ilimitadas de su propia naturaleza y voluntad. Dios no puede hacer que una piedra sea más pesada de lo que puede manejar; eso es imposible. Si puede crearlo, entonces puede controlarlo. Solo él lo mantiene en existencia, y solo él puede extinguirlo, ¡y este es un control tan efectivo como uno podría imaginar!

Por lo tanto, un mundo en el que las criaturas son libres pero no se produce ningún mal o ningún mal aparentemente injustificado puede ser *lógicamente posible* pero no *realmente alcanzable* , dado el libre albedrío y las condiciones para la redención humana. Por ejemplo, en un mundo teísta con un Dios y un cielo y un infierno, es lógicamente posible que todos elijan ir al cielo. Sin embargo, esto no se puede lograr (sin violar la elección humana) mientras alguien decida libremente no ir al cielo. Como C. S. Lewis lo expresó acertadamente: "Al final, solo hay dos tipos de personas: aquellos que le dicen a Dios: 'Hágase tu voluntad', y aquellos a quienes Dios les dice, al final, 'Hágase tu voluntad'. Todos los que están en el Infierno, lo eligieron. Sin esa autoelección no podría haber Infierno". [511]

El argumento de la antinomia de las perfecciones . El teísmo tradicional afirma que Dios posee absolutamente todas las perfecciones. Pero esto parece

imposible ya que algunas perfecciones son mutuamente excluyentes. ¿Cómo puede uno y el mismo ser poseer tanto amor como ira? Dios no puede ser omnisciente y todo amoroso. Si fuera omnisciente, entonces sabría con certeza lo que sucederá en el futuro. [512] Pero si el futuro es seguro, entonces, cuando llegue el mañana, los hombres no son realmente libres para hacer otra cosa que lo que Dios ya sabe que deben hacer. Sin embargo, un Dios que todo lo ama no coaccionaría ni obligaría a los humanos a hacer nada en contra de su voluntad; el amor nunca es determinante ni coercitivo. El amor siempre permite al amado la libertad de aceptar o rechazar el amor. Por lo tanto, Dios no puede ser omnisciente *y* todo amor al mismo tiempo. Otras perfecciones en un Dios infinito también pueden ser contradictorias. Por ejemplo, ¿cómo puede Dios ser absolutamente bueno y absolutamente libre? Si es libre, entonces es libre para hacer el mal. Pero si es absolutamente bueno, entonces no puede hacer el mal. Pero no puede ser a la vez libre y no libre para hacer el mal.

Respuesta teísta al argumento de la antinomia de las perfecciones . No es contradictorio sostener que ciertas cosas son incompatibles con un ser absoluta e infinitamente perfecto. Las imperfecciones, la maldad y las limitaciones no se pueden afirmar de Dios, pero en lugar de refutar la existencia de Dios, estos establecen su perfección. Dios no puede ser una piedra; Dios no puede tener un cuerpo. Un cuerpo infinito o una piedra es una contradicción en los términos, un limitado ilimitado. Estas palabras deben entenderse de Dios solo metafóricamente y no metafísicamente; pueden ser informativos de lo que Dios *hace,* pero no son verdaderamente descriptivos de lo que Dios *es* .

Perfecciones como el amor y la justicia no son incompatibles en Dios. Son diferentes, pero no todo lo diferente es incompatible. Los radios de un círculo son diferentes, pero todos son compatibles en el centro. Lo que es diferente, y a veces al menos aparentemente incompatible, en este mundo no es necesariamente incompatible en Dios. Por ejemplo, puede haber algo como el amor o la justicia amorosa. Asimismo, Dios puede ser omnisciente y todo amoroso, pues su conocimiento infinito puede ejercerse en dejar a los hombres la libertad de hacer el mal, no coaccionándolos (según su amor), para que a través de él todo logre (por poder infinito) el mayor bien para todos (según su justicia).

Cualquier cosa que se pueda demostrar que es incompatible con las perfecciones establecidas de Dios como infinitamente justo, amoroso, etc., no desaprueba a Dios; simplemente muestra que cualquier cosa que implique limitaciones o cualquier cosa que sea incompatible con su naturaleza como

amor santo no es, propiamente hablando, una característica de Dios. En este sentido, a veces se confunde la *actividad de Dios con sus atributos* . La ira, por ejemplo, no es algo que Dios *es* ; es algo que *hace* por coherencia con su naturaleza, por lo que las criaturas se han traído libremente sobre sí mismas. El mismo sol que endurece la arcilla también derrite la cera. El sol mantiene su mismo impacto constante sobre los elementos, pero la receptividad del objeto sobre el que brilla determinará si los mismos rayos lo suavizarán o lo endurecerán. Así es con el corazón de un humano, según el teísmo. Los *atributos* de Dios no cambian, pero sus *actos* sí cambian de acuerdo con el cambio de las actitudes humanas hacia él.

El argumento de la antinomia de la creación . Por un lado, muchos teístas sostienen que Dios es un Ser necesario y que su voluntad es una con su esencia. Pero a partir de esto, algunos no teístas argumentan que cualquier cosa que Dios quiera, necesariamente debe hacerlo. [513] Por otro lado, los teístas también sostienen que Dios era libre de no crear. Pero es imposible que la creación fluya necesaria y libremente de Dios. O Dios no es necesario (lo que es contrario al teísmo tradicional) o la creación es necesaria (lo que también es contrario a la visión teísta de que Dios creó el mundo libremente). En cualquier caso, el Dios teísta tradicional no puede existir.

Respuesta teísta al argumento de la antinomia de la creación . No es contradictorio sostener que Dios es necesario manteniendo al mismo tiempo que la creación es contingente. [514] Lo único que un Ser necesario debe querer necesaria e incondicionalmente es la necesidad de su propia naturaleza. Todo lo demás puede quererse contingentemente. No hay necesidad en la creación que demande que Dios la quiera para existir, pues su existencia no es necesaria sino contingente. Según el teísmo, Dios era libre de crear o no crear. Esto es perfectamente consistente incluso para un Dios que todo lo ama. El amor no *exige* que Dios cree nada más. Por supuesto, cuando Dios eligió crear, fue por amor que lo hizo. Un Ser infinitamente amoroso no tiene que *hacer* nada; simplemente tiene que *ser* el Dios infinitamente amoroso que es por naturaleza. Por supuesto, nadie más sabría que está amando a menos que realice algún acto amoroso. Pero uno no tiene que *hacer* algo para *ser* algo. Uno debe existir para actuar, pero no necesita actuar para existir. En resumen, Dios debe querer necesariamente su propio Ser, pero no necesita necesariamente querer otra cosa; todo lo demás puede fluir libremente de su amor. De hecho, el teísta puede argumentar justo lo contrario de esta objeción atea. El teísta puede sostener que es de la naturaleza misma del amor actuar libremente y no bajo coacción. El amor se ejerce libremente o no se ejerce en absoluto. Por lo tanto, si la creación fluye de un Dios amoroso, entonces debe

fluir libremente. Es necesario a la naturaleza misma del amor que actúe libremente.

El argumento de la antinomia del tiempo . Muchos teístas sostienen que el mundo tuvo un comienzo en el tiempo. El mundo no es eterno; solo Dios es eterno. Pero si el mundo comenzó en el tiempo, entonces debe haber habido un tiempo antes de que comenzara el tiempo. [515] Sin embargo, es imposible tener tiempo antes del comienzo del tiempo. Por lo tanto, no puede haber un Dios teísta que creó el mundo en el tiempo.

Respuesta teísta al argumento de la antinomia del tiempo . Este argumento supone erróneamente que el tiempo ya existe como un continuo o realidad fuera de Dios y que Dios eligió un momento en el tiempo para crear el mundo. Sin embargo, para un teísta no hay nada fuera de Dios que Dios no haya creado. Es más propio del teísmo hablar de la creación *del* tiempo que de una creación *en el* tiempo. El tiempo es un concomitante de un mundo creado y cambiante. Por lo tanto, el tiempo comenzó cuando el proceso de cambio de este mundo fue causado por Dios. Así que nada es *cronológico* antes de la creación para Dios. Dios era *ontológico* antes de la creación, pero no había tiempo antes de que existiera el tiempo (es decir, un mundo temporal). Lo único anterior al tiempo era la eternidad. La antinomia atea del tiempo no refuta a Dios; en el mejor de los casos, simplemente corrige una forma equivocada de hablar sobre el tiempo y la creación .

Algunas supuestas refutaciones de Dios por la naturaleza de la humanidad y la libertad

Existe aún otra fuente de argumentos ateos, a saber, la naturaleza de la humanidad o de la libertad humana. Podemos separar cuatro de estos argumentos, dos de Sartre, uno de Freud y uno de Feuerbach.

Desaprobación de Dios de la Naturaleza de la Libertad Humana . Si soy libre, dice Sartre (1905-1980), entonces no puede haber un Dios. [516] La libertad implica responsabilidad por mis actos. Pero si hay un Dios, entonces no soy completamente responsable de mis acciones. Si hay un Dios entonces ni siquiera puedo ser libre, pues mi libertad estaría circunscrita por su determinación divina. Pero soy libre; de hecho, soy completamente libre. No puedo elegir no ser libre, porque la elección de no ser libre es en sí misma un acto de mi libertad que revela cuán libre soy. Mi libertad, pues, elimina la posibilidad de Dios, porque o soy absolutamente libre para determinarme o no soy libre porque Dios me ha determinado. Pero soy absolutamente libre de determinarme a mí mismo. Por lo tanto, no hay Dios.

Respuesta teísta al argumento de la libertad humana . La determinación de Dios y la libertad humana no son necesariamente una situación de uno u otro; pueden ser una situación de ambos/y. El teísta puede afirmar que Dios ha determinado que los humanos sean libres y puede afirmar, además, que Dios controla el mundo por lo que sabe que los humanos harán libremente. No es lo mismo saber lo que la gente *hará* con su libertad que ordenar lo que *debe* hacer contra su libertad. Este último sería incompatible con un Dios amoroso, pero el primero parecería seguirse naturalmente de tal Dios. Si el amor es persuasivo pero nunca coercitivo, permitir que los humanos determinen libremente su propio destino parecería ser la forma amorosa de crearlos. Por lo tanto, un teísta podría argumentar que el amor de Dios requiere que si él decide crear criaturas que puedan amarlo, entonces deben ser libres; es de la naturaleza muy necesaria del amor que otras personas puedan responder libremente a él. [517] Dios creó el *hecho* de la libertad, pero los humanos realizan los *actos* de la libertad. Pero como el efecto preexiste en la Causa, Dios sabe desde toda la eternidad lo que libremente hará el hombre (cf. Is 46, 10).

Argumento contra Dios del cumplimiento de deseos. Sigmund Freud (1856-1939) planteó serias dudas sobre la existencia de Dios en la mente de muchos con su argumento basado en la ilusión. Sostuvo que la creencia en "Dios se basaba en el cumplimiento de un deseo, una neurosis infantil cósmica que buscaba un Padre-Protector o Consolador Cósmico". [518] Sería hermoso que hubiera un Dios, así como sería hermoso que hubiera una olla de oro al final del arco iris. Pero el mismo hecho de que nuestra creencia en Dios se base meramente en este *deseo* de consuelo de las tragedias de la vida lo hace muy sospechoso.

Respuesta teísta al argumento del cumplimiento de deseos . Primero, ni Freud ni nadie más ha probado que la creencia en Dios se base meramente en el deseo de que haya un Dios. Como veremos (en el capítulo 15), hay fuertes razones para creer en Dios. Antony Flew, un converso del ateísmo al teísmo, lo expresó bien cuando dijo: “En resumen, mi descubrimiento de lo divino ha sido una peregrinación de la razón y no de la fe”. [519] En segundo lugar, Freud nunca publicó ninguna evidencia de su punto de vista basada en un examen de clientes creyentes. Eso es como declarar que uno no puede tener un matrimonio feliz basado en información ad hoc de divorciados. En tercer lugar, el célebre psicólogo Dr. Paul Vitz escribió un libro clásico sobre el examen de las vidas de ateos famosos que muestra que no tenían padres o padres disfuncionales. Entonces resulta que los creyentes no están creando al Padre; más bien, los ateos están matando al Padre. [520] En efecto, Nietzsche, en

su famosa cita sobre la muerte de Dios, escribió: "Dios ha muerto. Dios sigue muerto. Y *lo hemos matado* . [521]

Desaprobación de Dios de la necesidad existencial . Sartre lleva este tipo de argumento hasta el ateísmo. La humanidad no sólo desea que haya un Dios, sino que es el proyecto mismo de la humanidad en la vida realizar a Dios. [522] La humanidad *tiene necesidad* existencial de Dios. Todo el ser de un individuo es un impulso para convertirse en Dios. Sin embargo, cuando analizamos la naturaleza misma del proyecto de la humanidad para convertirse en Dios, encontramos que es absurdo. El para-sí nunca puede convertirse en el en-sí; lo incausado nunca puede convertirse en autocausado. Dios es *ens causa sui* (un ser autocausado), y tal ser es imposible. Por tanto, "el hombre es una burbuja vacía en el mar de la nada", una pasión inútil. El proyecto mismo de la humanidad como humanidad es desesperanzado y sin sentido. La vida no tiene ningún significado trascendente u objetivo. El único sentido que tiene la vida es el sentido subjetivo que le damos. No hay un Dios que dé sentido a la vida desde fuera.

Respuesta teísta al argumento de la necesidad insatisfecha . En primer lugar, Sartre argumenta que la humanidad es una pasión inútil comprometida en un proyecto fútil de ser Dios. El para-si nunca puede alcanzar el en-si por si mismo. Sin embargo, esto no refuta a Dios más de lo que la muerte de sed de una persona prueba que no hay agua en ninguna parte. Puede probar que algunas personas nunca encuentran a Dios, pero no prueba que no se pueda encontrar a Dios. Un vagabundo sediento en el desierto no debe concluir que no hay agua en ninguna parte. Las personas hambrientas de Dios tampoco deberían concluir que no hay Dios en ninguna parte.

En segundo lugar, Sartre concibió erróneamente a Dios como un Ser autocausado (en lugar de un Ser sin causa). Por supuesto, un Ser autocausado es imposible ya que una causa siempre es ontológicamente anterior a su efecto, y Dios no podría existir antes de existir. Sin embargo, los teístas no ven a Dios como causado por sí mismo, sino como sin causa. Y no hay contradicción en necesitar tal Dios para satisfacer las propias necesidades.

Se podría argumentar que, en lugar de ser una refutación de Dios, la necesidad profundamente arraigada de Dios es una razón que respalda la afirmación de que hay un Dios. [523] ¿No es razonable suponer que lo que los humanos realmente necesitan está realmente disponible? Es cierto que algunas personas hambrientas nunca encontrarán comida y algunas personas solitarias nunca encontrarán compañeros, pero ¿es razonable concluir de su necesidad que ni comida ni amigos se pueden encontrar en este mundo? ¿No sería igualmente razonable, en vista de la necesidad aparentemente indeleble

de Dios, que los humanos continuaran su búsqueda suponiendo que se puede encontrar a Dios? En resumen, el intento de refutación de Sartre puede revertirse en una base plausible para inferir que hay un Dios. Como escribió el ex ateo y respetado científico Dr. Francis Collins: "¿Por qué existiría un hambre tan universal y exclusivamente humana [por Dios], si no estuviera conectada a alguna oportunidad de realización? De nuevo, [C. S.] Lewis lo dice bien: 'Las criaturas no nacen con deseos a menos que exista satisfacción para esos deseos. Un bebé siente hambre: bueno, existe algo llamado comida. Un patito quiere nadar: bueno, existe el agua.'" [524]

Finalmente, incluso Sartre finalmente se dio cuenta de la futilidad de su propio punto de vista y recurrió a Dios para satisfacer su necesidad. Su conversión en su vida posterior está documentada en un diario francés y estadounidense, donde confesó: "No me siento producto de la casualidad, una mota de polvo en el universo, sino alguien esperado, preparado, prefigurado. En definitiva, un ser al que sólo un Creador podría poner aquí. [525]

Dios no es más que una proyección de la imaginación humana . Ludwig Feuerbach (1804-1872) argumentó que "la naturaleza de Dios *no es más* que una expresión de la naturaleza del sentimiento", porque el "objeto de cualquier sujeto *no es* más que la propia naturaleza del sujeto tomada objetivamente". La humanidad por naturaleza es un ser que debe proyectarse u objetivarse. Solo la humanidad, en contraste con los animales, es consciente de sí misma. Pero, ¿de qué es consciente un humano en sus objetivaciones? La respuesta es que la religión es simplemente la conciencia que los humanos tienen de sí mismos, aunque sin saberlo llaman Dios al objeto de su conciencia. Feuerbach ofrece varias formas de refutación básica de Dios. Primero, la razón, la voluntad y el afecto humanos existen por sí mismos y no como un medio para otra cosa. Pero, por definición, todo lo que existe por sí mismo es Dios. Por lo tanto, Dios no es más que lo que nosotros como humanos deseamos por sí mismo. Además, argumenta que uno no puede ir más allá de los límites de su propia naturaleza; uno no puede salir de sí mismo. Pero los humanos pueden y sienten y entienden el Infinito. Por lo tanto, el infinito que uno siente es realmente el infinito de la propia naturaleza. La humanidad es "Dios". En palabras de Feuerbach, "Lo que él (Dios) es para mí es para mí todo lo que él es". [526]

Cabe señalar aquí que Marx siguió el argumento dialéctico básico de Feuerbach para el ateísmo. Marx escribió sobre la humanidad como un ser "que buscó al superhombre en la fantástica realidad del cielo y no encontró nada más que el *reflejo* de sí mismo". [527] Este argumento dialéctico de base

hegeliana de Feuerbach ha gozado de amplia aceptación en el pensamiento marxista.

Respuesta teísta al argumento de la proyección humana . Los argumentos de Feuerbach a favor del ateísmo dependen para su validez de una premisa que es contraproducente. La única forma en que uno podría saber que Dios no es *más que* la proyección de la imaginación humana, la emoción, etc., sería si supiera *más que* estas meras proyecciones. Porque a menos que uno sepa más que los contenidos de su propia conciencia, no hay forma de estar seguro de que la propia conciencia constituye los límites de la realidad. Los límites no se pueden conocer a menos que se trasciendan, y si se trascienden, entonces no son los límites. No se puede saber dónde termina el muro a menos que uno pueda ver más allá. Por lo tanto, la única forma en que Feuerbach la refutación de Dios funcionaría si los contenidos de la realidad fueran más que los límites de la comprensión de la humanidad. Pero si la realidad es más que la comprensión de la humanidad, entonces no puede ser cierto que la realidad no sea más que la objetivación de la comprensión que la humanidad tiene de sí misma. En resumen, si el argumento de Feuerbach es verdadero, entonces es falso. Es contraproducente ya que implica una premisa que pretende negar explícitamente.

Algunas supuestas refutaciones de Dios por casualidad

Argumento contra Dios del Azar . David Hume había argumentado en contra de un universo diseñado sobre la base de que es *posible que* el mundo sucediera por casualidad. Con suficiente tiempo y oportunidad, puede ocurrir cualquier combinación dada. El universo puede ser solo un "afortunado accidente" de reorganización casual de partículas en movimiento. Incluso si fuera cierto, este argumento no establecería la probabilidad del ateísmo sino simplemente su posibilidad. Sin embargo, el argumento puede fortalecerse en una *probable* desaprobación de Dios. Si la materia ha estado en movimiento eternamente (y dada la inmensidad de este universo), sería razonable concluir que la ocurrencia casual de vida en algún pequeño rincón del universo es la mejor explicación. Jacques Monod, biólogo francés contemporáneo, aboga por el azar como la única explicación posible de la evolución de la humanidad: “Es hoy la única hipótesis concebible, la única que cuadra con el hecho observado y probado. Y nada justifica la suposición, o la esperanza, de que, en este aspecto, es probable que alguna vez se revise nuestra posición”. [528] En opinión de Monod, entonces, no solo el azar es una posible explicación del universo, sino que, dada la inmensidad de este universo y el tiempo disponible para el origen de la vida, es muy probable que pueda ocurrir un "accidente

feliz". . Y puesto que ha ocurrido, es razonable creer que ha ocurrido por pura casualidad.

Respuesta teísta al argumento del azar . En primer lugar, el azar no causa nada. El azar es simplemente la intersección de dos líneas de causalidad. Solo las fuerzas causan eventos, y solo hay dos tipos de fuerzas o causas: causas naturales y causas inteligentes. Y ciertos tipos de efectos requieren causas inteligentes, como lo han demostrado los defensores del movimiento de Diseño Inteligente. [529] Además, hay muchas lagunas en el argumento del azar a favor del ateísmo. La hipótesis del azar siempre deja abierta la *posibilidad de* que haya un Dios y que el mundo no haya sucedido por casualidad. Si el ateísmo puede ser posible e incluso probable por casualidad, entonces también puede serlo el teísmo.

En segundo lugar, la inmensidad del universo no ayuda a la hipótesis del azar, ya que las meras posibilidades dentro del universo desconocido no pueden superar la probabilidad. en el universo conocido. [530] Además, el principio antrópico sostiene que todo el universo, desde su mismo inicio, fue ajustado para el surgimiento de la vida humana. [531]

Tercero, permitir más tiempo para que ocurra la casualidad no ayuda al argumento, ya que cuanto más tiempo pase para la evolución, más probable será que las cosas estén en su posición aleatoria original. Cuanto más tiempo se revuelven los huevos, *menos* organizados se vuelven. Entonces, cuanto más largo sea el período de tiempo, más probable es que las cosas estén en el estado en que comenzaron. [532]

Cuarto, las probabilidades en contra de una explicación casual del universo son muy grandes. El ex ateo Sir Fred Hoyle estimó las posibilidades en uno en diez elevado a la cuadragésima milésima potencia. Así que debe haber una causa inteligente. [533] El argumento del diseño de Dios no depende del azar sino de una complejidad específica, para la cual la única causa conocida es la inteligencia. [534] No es la falta de evidencia para una explicación natural sino la presencia de evidencia para una causa inteligente lo que está en el corazón del argumento del diseño. El argumento se basa en cómo la observación repetida en el presente ha descubierto que la única causa conocida de la complejidad especificada en el ADN (que es matemáticamente idéntica a la del lenguaje humano) es una causa inteligente. La probabilidad o la improbabilidad no es la clave esencial del argumento.

Argumento contra Dios de Universos Múltiples . Otra forma del argumento del azar es postular múltiples universos. Porque en un número ilimitado de universos se eliminan las probabilidades contra una ocurrencia fortuita de

este universo. Este universo se convierte en un tiro no tan afortunado en comparación con todos los otros universos que no resultaron de esta manera.

Por lo tanto, el diseño aparente aquí puede explicarse como "uno en un millón", es decir, lo que puede esperar cuando tiene un millón de universos.

Respuesta teísta al argumento de los universos múltiples. En respuesta, se deben observar varias cosas. En primer lugar, esto es especulación, no ciencia. El único universo que tenemos para hacer observaciones e inferencias científicas es el universo que tenemos. El ateo ha dejado el reino de la ciencia y está volando en el aire de las especulaciones.

En segundo lugar, incluso si hubiera otros universos que no mostraran evidencia de diseño como la que tenemos en las células vivas, no probaría que este universo no fue diseñado. Supongamos que alguien construye un hermoso jardín con la bandera de los Estados Unidos en una gran extensión de maleza. ¿La falta de diseño circundante destruye el argumento del diseño a un diseñador de la bandera estadounidense hecha de flores?

Una evaluación del ateísmo

Algunas contribuciones del ateísmo

Los ateos han hecho contribuciones significativas en dos áreas para construir una cosmovisión consistente. Primero, han ayudado a eliminar algunos conceptos contradictorios de Dios. En segundo lugar, han provisto un correctivo para algunos conceptos erróneos de Dios y su relación con el mundo.

La crítica del principio de razón suficiente es correcta. Los ateos han tenido razón al señalar que el principio de razón suficiente, que todo necesita una causa o explicación, conduce a una regresión infinita y no a Dios. [535] Si *todo* necesita una causa, también Dios, y así hasta el infinito. Si el principio lo abarca todo, entonces uno no puede argumentar especialmente que Dios es la única excepción a él. ¿Por qué hacer de Dios la excepción? ¿Por qué no comenzar simplemente con el mundo como un todo y decir que el universo no necesita una causa? La razón suficiente no conduce a un Dios infinito sino a un regreso infinito.

No todas las concepciones acerca de Dios son imposibles. Los ateos tienen razón al señalar la falacia de entender la omnipotencia como la capacidad de hacer cualquier cosa. Incluso Dios no puede hacer lo que es lógicamente contradictorio o lo que es realmente imposible. Es lógicamente contradictorio que Dios haga círculos cuadrados, y en realidad es imposible que Dios peque.

Un Dios que pudiera dejar de ser Dios o dejar de ser bueno no sería el Dios teísta. Hay muchas cosas imposibles para un Dios teísta. No puede cambiar su naturaleza; no puede querer cosas contradictorias; no puede ser vencido por una criatura; no puede lograr ciertos fines sin ciertos medios (p. ej., no puede ser adorado a menos que cree seres libres). Los ateos ciertamente tienen razón al colocar algunas restricciones lógicas a la noción de omnipotencia. Dios puede hacer sólo lo que es *realmente posible* hacer; lo contradictorio no es posible ni siquiera para un Dios omnipotente.

Los ateos han señalado muchos otros defectos de las concepciones teístas. No puede haber un tiempo antes del tiempo; Dios no puede ser entendido correctamente en términos de imágenes finitas y antropomórficas; un Dios totalmente estático no puede relacionarse dinámicamente con el mundo cambiante; este no es el mejor de los mundos posibles (hay males e injusticias en él); y así.

Crítica del ateísmo como cosmovisión

Ninguno de los argumentos o contribuciones anteriores del ateísmo realmente destruye el teísmo, ya que la mayoría de ellos resultan ser refinamientos útiles del teísmo; el resto son críticas inválidas. Nos queda por hacer dos cosas aquí: debemos mostrar la invalidez de los argumentos a favor del ateísmo, y debemos mostrar la imposibilidad o al menos la insostenibilidad de la posición atea.

La invalidez en los argumentos a favor del ateísmo. Cada argumento a favor del ateísmo es inválido. O se basa en un concepto erróneo o pasa por alto alguna posibilidad que evitaría el ateísmo. Trataremos cada uno de los argumentos anteriores a favor del ateísmo en el orden presentado.

1 . *La causalidad no conduce a un ser imposible, autocausado.* El principio de causalidad existencial no conduce a un Ser contradictorio, autocausado. El principio de razón suficiente, al exigir que todo necesita una causa, conduce a tal Ser. Para causar el propio ser habría que existir (para causar) y no existir (para ser causado), lo cual es imposible. Pero como sólo los seres finitos y dependientes necesitan una causa, el principio de causalidad existencial conduce a un Ser infinito y necesario que no necesita causa y no es contradictorio. Entonces, si la causalidad se entiende como la entendió Tomás de Aquino, entonces los ateos han perdido su argumento de la causalidad contra la existencia de Dios.

2. *Trabajar para eliminar el sufrimiento no refuta a Dios.* El argumento del ateo de que trabajar en contra de los medios de Dios (sufrimiento) para

alcanzar el fin del mayor bien eliminaría el teísmo es incorrecto por dos razones. Primero, en el mejor de los casos el argumento del ateo eliminaría sólo esta *solución* al problema del mal; no eliminaría a *Dios* . El teísta puede estar de acuerdo en que Dios debe lograr el mayor bien posible, y también puede estar de acuerdo en que permitir el mal es necesario para lograr el mayor bien. Pero de esto no se sigue que obrar contra el mal eliminaría a Dios. En el mejor de los casos, esto significaría solamente que al trabajar contra el mal, en cierto sentido uno está trabajando contra Dios. No probaría que no hay Dios. Pero incluso esta conclusión no se sigue, porque puede ser que Dios sólo desee *permitir* (a través de la libertad humana) pero no *promover* el sufrimiento como un medio para el mayor bien. Un padre puede permitir el dolor de una operación para salvar la vida de su hijo sin promover realmente el dolor para el niño.

Aquí también el argumento del ateo es contraproducente. De las premisas del ateo se puede sacar una fuerte conclusión teísta de la siguiente manera: si Dios debe obrar para lograr el mayor bien posible en este mundo, y si permitir el mal es el medio para lograr el mayor bien, entonces se deduce que permitir el mal es el mejor camino para que Dios logre el mejor mundo, porque si Dios hubiera hecho lo contrario, habría sido menos que lo mejor. Y si el ateo desea retractarse de la premisa de que Dios debe hacer lo mejor que pueda, entonces ha perdido la fuerza de su argumento contra Dios, porque si Dios no tiene que hacer lo mejor que pueda, entonces uno no tiene motivos legítimos para quejarse de que esto mundo no es lo mejor que Dios pudo haber hecho. Este es en muchos sentidos un mundo bueno a pesar del mal que contiene, y esto sería compatible con un Dios que no tiene que crear el mejor mundo sino simplemente uno bueno. Sin embargo, si Dios debe hacer lo mejor que puede, entonces permitir el mal para lograr lo mejor parecería ser la mejor manera en que Dios puede operar. Algunas virtudes (como la paciencia y el coraje) no son posibles sin el mal, y el grado más alto de algunos placeres y virtudes (como el perdón y la reconciliación) no se pueden lograr sin algún mal o dolor. Por lo tanto, sería necesario que Dios permitir los males de primer orden necesarios para alcanzar los bienes de segundo orden y mayores.

3. *El mal inexplicable en este mundo no está necesariamente injustificado.* Los ateos tienen razón al señalar que existe un mal inexplicable en el mundo. Hay casos de maldad *aparentemente* injustificada. Sin embargo, esto no significa que sea *realmente* injustificable. Tampoco significa que si no se hace justicia en todos los casos en *este mundo* , nunca se hará justicia en *el otro mundo.* Además, no significa que Dios no tenga ningún propósito al permitir este mal más de lo que las amputaciones no tienen un buen propósito. Algunas cosas

con un buen propósito tienen subproductos malos. Incluso en una guerra justa puede haber daños colaterales de vidas inocentes. Por lo tanto, el llamado mal gratuito puede ser parte de un universo donde el proceso general es producir un bien mayor.

La insostenibilidad de la posición atea. Por extraño que parezca, los ateos han proporcionado algunos de los argumentos más convincentes contra el ateísmo. Muchos de sus argumentos se convierten en una refutación del ateísmo o implican una suposición plausible de que hay un Dios.

1. *Uno debe asumir a Dios para refutar a Dios.* El análisis anterior ha mostrado de varias maneras que uno debe asumir a Dios para refutar a Dios. Por ejemplo, para refutar a Dios a través del mal, uno debe asumir el equivalente de Dios por medio de un último estándar de justicia más allá de este mundo. Como lo expresó C. S. Lewis (ver también el capítulo 10 anterior, bajo "2. *Visión inadecuada de la perfección moral* "), "[Como ateo] mi argumento contra Dios era que el universo parecía tan cruel e injusto. Pero ¿cómo había llegado a esta idea de justo e injusto? Un hombre no llama torcida a una línea a menos que tenga alguna idea de una línea recta". [536] El mismo argumento del ateo a partir de la injusticia implica un estándar último de justicia, que exige un Dador de la Ley Moral final para esa ley moral.

2. *Un Dios Omnisciente Conoce un Buen Propósito para Todo.* Además, el hecho de que no conozcamos la causa de algún mal no significa que una Mente omnisciente y omnibenevolente no lo sepa. Si existe tal Ser, ese Ser conocería automáticamente una buena razón para permitir el mal, porque si Dios es omnisciente, él conoce una razón para todo. Y si es todo bueno, entonces conoce una buena razón para permitir todo mal. Cuando se trata de saber o no saber una buena razón para algún mal, es mucho más probable que seamos tontos que que Dios esté muerto.

En cuanto al argumento de que no es probable que haya una buena razón para el mal por el cual no conocemos una buena razón —porque, por ejemplo, no tenemos una buena razón para creer que Adolf Eichmann tenía una buena razón para matar judíos— simplemente señalamos que esta es una analogía falsa. Si bien no tenemos ninguna razón para creer que una persona pecaminosa y finita como Eichmann tenga una buena razón para matar judíos, sí tenemos una buena razón para creer que un Dios absolutamente bueno tiene una buena razón para todo lo que hace. ¿Por qué? Porque se ha mostrado bueno en el pasado y en el presente (Hechos 14:16-17; cf. Santiago 1:17) y porque es todo bueno (omnibenevolente) por su propia naturaleza. Por lo tanto, la analogía entre Eichmann y Dios es falsa, ya que está comparando una persona finita y pecadora con una Persona infinita y sin

pecado. Tal Ser (Dios) tiene un buen propósito, incluso cuando no sabemos cuál es (ver Deut. 29:29; Rom. 11:33).

3. *Un Dios Omnipotente Vencerá al Mal.* Es más, si Dios es todopoderoso, entonces puede vencer al mal. Y si él es todo bueno, entonces vencerá al mal. Que el mal aún no *haya sido* vencido no desmiente a Dios. Más bien, prueba que aún lo hará en el futuro. ¿Como sabemos? Porque por su propia naturaleza *puede* y *quiere.* Entonces, si aún no lo ha hecho, ¡entonces lo *hará* !

4. *La refutación ontológica de los boomerangs de Dios* . Del mismo modo, la refutación ontológica de Dios implica hacer una declaración necesaria sobre la existencia que afirma que no se pueden hacer declaraciones necesarias sobre la existencia. El mismo tipo de consecuencia contraproducente se deriva de cualquier tipo de negación absoluta de la realidad. Uno no puede afirmar de manera significativa que la realidad no tiene un significado último (como en Dios) sin por lo tanto afirmar que la declaración de uno es en última instancia significativa sobre la realidad. La mayoría de los ateos informados son lo suficientemente sofisticados para reconocer esto. Pero al calificar y retroceder de la universalidad y el carácter absoluto de su afirmación, diluyen la fuerza de su argumento a algo muy inferior a una prueba. Se necesitaría un conocimiento absoluto para eliminar absolutamente a Dios. Pero el conocimiento absoluto sólo puede derivarse de Dios. Por lo tanto, para ser ateo en el sentido absoluto, uno tendría que asumir a Dios para refutar a Dios.

5. *Muchos argumentos ateos son reversibles en razones para Dios.* Incluso en la forma más débil y menos universal de los argumentos a favor del ateísmo, se pueden señalar dos puntos. Primero, muchos de los argumentos ateos no solo son contraproducentes, sino que implican premisas a partir de las cuales uno podría concluir plausiblemente la existencia de Dios. Entonces, en lugar de respaldar la probabilidad del ateísmo, estos argumentos en realidad hacen lo contrario. Los argumentos del mal, la libertad y la necesidad humana claman todos a *favor de* Dios, en lugar de *contra* él. En segundo lugar, el argumento de la causalidad resulta ser reversible en el argumento cosmológico de la existencia de Dios, porque si todo ser contingente, finito o dependiente necesita una causa, entonces parecería seguirse que debe haber un ser Necesario, Infinito o dependiente. y Causa Independiente de la existencia de cualquier otra cosa que existe. La elaboración detallada de este argumento será el tema del próximo capítulo.

6. *El ateísmo no tiene una explicación adecuada para las cuestiones metafísicas básicas.* Como cosmovisión, el ateísmo proporciona una explicación insuficiente para varias preguntas muy importantes sobre la

realidad. Un ateo debe asumir las siguientes posiciones sin sentido o insostenibles.

una. Un ateo debe suponer que lo personal surgió de lo impersonal, que la materia más el tiempo y el azar dieron origen a la mente. Parece más razonable sostener que la Mente formó la materia que que la materia dio lugar a la mente. El ex ateo notorio Antony Flew escribió: "Es simplemente inconcebible que cualquier matriz o campo material pueda generar agentes que piensen y actúen. . . . Un campo de fuerza no planea ni pensar. Asi que . . . el mundo de los seres vivientes, conscientes y pensantes tiene que originarse en una Fuente viviente, una Mente". [537]

b. El ateísmo afirma que el potencial da lugar a lo real, que todos los logros del mundo estaban latentes en el eterno torbellino aleatorio de diminutos átomos. Pero parece mucho más razonable creer que algo actualizó el potencial del universo que creer que la potencialidad se actualizó a sí misma. Los potenciales no se actualizan más de lo que el acero se transforma en rascacielos. Los potenciales deben ser actualizados por algún actualizador, y el teísta afirma que los potenciales del mundo deben ser actualizados por algún Actualizador del Mundo (es decir, Dios). Esta afirmación parece eminentemente más razonable que la afirmación del ateísmo.

C. El ateísmo no tiene una respuesta adecuada a la pregunta: ¿Por qué hay algo en lugar de nada en absoluto? No es suficiente decir que el mundo simplemente está "ahí" o "dado". ¿Cómo llegó allí cuando no tenía que estar allí? ¿Quién lo dio cuando no había que darlo? La inexistencia del todo, incluso del universo como un todo, es realmente posible. Si no, entonces es un Ser eterno necesario que es más que (es decir, trasciende) todas las partes y relaciones cambiantes. Pero esto es precisamente lo que los teístas llaman Dios, es decir, un Ser eterno necesario que trasciende todas las partes y relaciones cambiantes del universo. Sin embargo, si el universo no es necesario, entonces se sigue que podría *no serlo* . En este caso no hay explicación en el ateísmo de por qué el universo *es* y no *es* . En última instancia, el ateísmo debe sostener la conclusión absurda de que algo proviene de la nada, es decir, que el no ser es la base sobre la que descansa el ser. Esto parece muy irrazonable.

Resumen y conclusión

Como se muestra arriba, el ateísmo proporciona algunos correctivos valiosos y modificaciones del teísmo. Muchos de sus argumentos corrigen conceptos erróneos que algunos teístas tienen de Dios o de su relación con el mundo, o

exponen conceptos teístas contradictorios. Los ateos también han sido activos en la contribución a las causas humanísticas y serios en los esfuerzos científicos.

Sin embargo, como cosmovisión total, el ateísmo no está a la altura. En primer lugar, sus argumentos son inválidos y, a menudo, contraproducentes. Segundo, muchos argumentos ateos son realmente reversibles en razones para creer en Dios. Finalmente, el ateísmo no proporciona ninguna solución a las preguntas metafísicas básicas sobre la existencia del universo o el origen de la personalidad y la actualización del proceso del mundo. Los ateos deben creer que algo fue causado por nada, que los potenciales se actualizan y que la materia generó la mente. Parece mucho más razonable creer en un Dios que hizo algo donde no había nada, que actualizó los potenciales que no podían realizarse por sí mismos y cuya Mente formó la materia. Los argumentos para apoyar esta creencia se proporcionarán en el próximo capítulo.

Seleccionar lecturas para el capítulo 14

Exposición del ateísmo

Dawkins, Ricardo. *La desilusión de Dios.* Boston: Houghton Mifflin, 2006.

Feuerbach, Ludwig. *La esencia del cristianismo.* Nueva York: Harper, 1957.

Freud, Sigmundo. *El futuro de una ilusión.* Nueva York: Norton, 1975.

Hitchens, Christopher. *Dios no es grande: cómo la religión lo envenena todo.* Nueva York: Doce, 2007.

Marx, Karl y Frederic Engels. *Marx y Engels sobre la Religión.* Nueva York: Schocken Books, 1964.

Nielsen, Kai. *Críticas contemporáneas de la religión.* Nueva York: Herder & Herder, 1971.

Nietzsche, Federico. *El Anticristo.* En *El Anticristo, Ecce Homo, Crepúsculo de los Ídolos y Otros Escritos.* Traducido por Judith Norman. Editado por Aaron Ridley y Judith Norman. Nueva York: Cambridge University Press, 2005.

Onfray, Michael. *Manifiesto ateo: el caso contra el cristianismo, el judaísmo y el Islam.* Traducido por Jeremy Leggatt. Nueva York: Arcade, 2007.

Robinson, Ricardo. *Los valores de un ateo.* Oxford: Blackwell, 1975.

Russel, Bertrand. *Por qué no soy cristiano.* Nueva York: Simon & Schuster, 1957.

Sartre, Jean Paul. *Existencialismo y Humanismo.* Traducido por Felipe Mairet. Brooklyn: Casa Haskell, 1977.

Schellenberg, JL *La sabiduría de la duda: una justificación del escepticismo religioso* . Ítaca: Cornell University Press, 2007.

Schopenhauer, Arturo. *Ensayos completos de Schopenhauer* . Libro 3, *Religión* . Traducido por T. Bailey Saunders. Nueva York: Willey Book Co., 1942.

Shermer, Michael, ed. revista *escépticos .*

Stenger, Víctor. *Dios: La hipótesis fallida; Cómo la ciencia demuestra que Dios no existe.* Amherst, Nueva York: Prometheus Books, 2007.

Evaluación del ateísmo

Barlow, John. *El principio cosmológico antrópico.* Nueva York: Oxford University Press, 1986.

Collins, Francisco. *El lenguaje de Dios.* Nueva York: Prensa libre, 2006.

Collins, James. *Dios en la filosofía moderna* . Chicago: H. Regnery, 1959. Especialmente cap. 8.

Craig, William Lane. *El argumento cosmológico de Kalam.* Londres: Macmillan, 1979.

Voló, Antonio, con Roy Abraham Varghese. *Hay un Dios: cómo el ateo más notorio del mundo cambió de opinión.* San Francisco: Harper One, 2007.

Flint, Roberto. *Las teorías antiteístas son la conferencia Baird de 1877.* 4ª ed. Edimburgo: Blackwood, 1889.

Garrigou-LaGrange, Reginald. *Dios: su existencia y su naturaleza.* San Luis: Herder, 1934.

Geisler, Norman y Winfried Corduan. *Filosofía de la Religión.* 2ª ed. Gran Rapids: Baker, 1988.

Geisler, Norman y Frank Turek. *No tengo suficiente fe para ser ateo.* Wheaton: Crossway, 2004.

González, Guillermo. *El planeta privilegiado: cómo nuestro lugar en el cosmos está diseñado para el descubrimiento.* Washington, DC: Regnery, 2004.

Grisez, Germán. *Más allá del Nuevo Teísmo.* South Bend, IN: St. Augustine's Press, 2005.

Hoyle, Fred y N. C. Wickramasinghe. *Evolución desde el espacio: una teoría del creacionismo cósmico* . Nueva York: Simon & Schuster, 1981.

Lepp, Ignacio. *El ateísmo en nuestro tiempo.* Nueva York: Macmillan, 1963.

Robertson, J. M. *Breve historia del librepensamiento.* 4ta rev. edición Londres: Dawsons, 1969.

Sproul, R. C. *La psicología del ateísmo.* Mineápolis: Betania, 1974.

Tomás de Aquino. *Summa Theologica* . Traducido por los Padres de la Provincia Dominicana Inglesa. Nueva York: Benzinger Brothers, 1947–48.

Vitz, Pablo. *Fe de los huérfanos: la psicología del ateísmo.* Dallas: Spence, 1999.

CAPÍTULO 15. TEÍSMO

En la parte 1 de este libro se concluyó que las leyes de la lógica se aplican a la realidad; la realidad es pensable. Uno no puede albergar significativamente el pensamiento de que la realidad no puede ser pensada. A partir de esto se postularon ciertos primeros principios innegables del ser o la realidad (ver cap. 8). Uno de ellos es el principio de no contradicción. Esto se puede utilizar como prueba de la falsedad de una posición. Cualquier punto de vista que se contradiga a sí mismo o se destruya a sí mismo en el proceso o acto de afirmarse a sí mismo es contraproducente y falso. Además, argumentamos que una cosmovisión, es decir, una posición filosófica sobre todo lo que es, no puede establecerse como verdadera simplemente por su falta de contradicción, ya que cada cosmovisión principal podría ser internamente consistente. Hay que poner en juego otros principios.

En la parte 2 hemos argumentado dos cosas hasta ahora, una explícitamente y la otra implícitamente. Primero, hemos argumentado que cada cosmovisión no teísta importante puede ser internamente no contradictoria, pero que cada una es, sin embargo, de alguna manera contraproducente y falsa. Segundo, por implicación, el teísmo, el único punto de vista no contradictorio restante, es verdadero por el proceso de eliminación. En este capítulo final de la parte 2 esperamos mostrar que existen suficientes razones positivas para creer que el teísmo es verdadero sobre la base de toda la lista de primeros principios del ser. Con esto presentaremos primero un argumento a favor de la existencia del Dios teísta descrito en la Biblia.

Una prueba de la existencia del Dios teísta de la Biblia

Enunciando los Primeros Principios de la Realidad

En la parte 1 (capítulo 8) desarrollamos una prueba de la verdad de una cosmovisión. Luego probamos todas las cosmovisiones no teístas (capítulos 9–14) y las encontramos deficientes. Ahora En este capítulo nos esforzaremos por mostrar que los primeros principios evidentes del ser respaldan una cosmovisión teísta. Primero, reafirmaremos los principios.

1. **Ser es.** Es decir, algo existe. Esto se llama *el principio de la existencia.* Esto es innegable ya que quien lo niega debe existir para negarlo. Por tanto, mientras que la *fuente* de los primeros principios es una intuición básica acerca del ser, la *prueba* de su verdad es la *innegabilidad.* Es decir, no se pueden negar sin afirmarlos (directa o indirectamente) en la negación misma.
2. **Ser es ser.** Esto se conoce como *el principio de identidad* . El ser es idéntico al ser. Una cosa es idéntica a sí misma. Una vez más, esto es literalmente innegable, ya que no se puede negar a menos que esté implícito, ya que uno debe suponer que las cosas son idénticas a sí mismas, incluso para negar que lo sean.
3. **Ser no es no ser.** Esto se llama *el principio de no contradicción* . Los opuestos no pueden ser verdaderos al mismo tiempo y en el mismo sentido. Esto también es innegable, ya que la afirmación de que ambos opuestos pueden ser verdaderos supone que lo contrario de esta afirmación no puede ser cierto.
4. **O ser o no ser.** Este es *el principio del tercero excluido* . No hay nada entre el ser y el no ser. Por lo tanto, algo debe ser o no ser. No puede ser y no ser a la vez. Esto también es innegable ya que la negación de ello ("Ambos ser y no ser") es una contradicción.
5. **El no ser no puede producir el ser.** Este es *el principio de causalidad* . Nada puede causar [538] nada ya que nada ni siquiera existe, y lo que no existe no puede causar nada. Sólo algo puede producir algo. Esto también es reducible a un principio evidente, ya que es contradictorio afirmar que existe (para causar) y que no existe.
6. **El ser causa el ser semejante a sí mismo.** Este es *el principio de analogía.* Un efecto se parece a su causa eficiente. Igual produce igual. El ser comparte el ser, pues esto es todo lo que tiene para compartir. El ser no puede dar lo que no tiene. Pero lo que da (es decir, siendo) debe haber tenido que dar.

De estos principios se pueden extraer muchas otras conclusiones innegables, como las siguientes:

7. Un ser puede ser necesario o contingente, pero no ambos. Esto se basa en el principio del tercero excluido (#3).
8. Un Ser necesario no puede producir otro Ser necesario (#3). Lo contrario de esto es reducible a una contradicción porque (a) un Ser necesario por su naturaleza no puede llegar a ser ni dejar de ser, y (b) el

ser que es causado por un Ser necesario llega a ser (lo cual es contradictorio).

9. Un ser contingente no puede causar otro ser contingente (#3). Esto se debe a que un ser contingente es aquel que no podría ser (es decir, podría ser nada), y si causara otro ser, entonces el no ser estaría produciendo ser (lo cual es contradictorio).
10. Un Ser necesario es un Ser de Pura Actualidad, sin potencialidad. Esto es así ya que un Ser necesario no tiene potencialidad para no existir. Si existe un Ser necesario, entonces debe existir necesariamente, sin posibilidad de no existir.
11. Un Ser de Pura Actualidad no puede producir otro ser de pura actualidad. El ser que es producido por un Ser de Pura Actualidad debe tener tanto actualidad como potencialidad, pues este ser creado tiene la potencialidad de no ser, que la Pura Actualidad no tiene.
12. Todo ser causado por un Ser de Pura Actualidad debe ser a la vez semejante y desemejante de su Causa (#6). Debe ser como su Causa en su actualidad, y debe ser diferente de su causa en su potencialidad. Y lo que es a la vez semejante y diferente de su causa es semejante (o análogo) a ella.
13. Soy un ser contingente. Esto es así ya que innegablemente existo (#2), y no soy ni un Ser necesario ni un ser imposible. No soy un ser imposible ya que existo. Y no soy un Ser necesario porque cambie o llegue a ser (lo que un Ser necesario no puede hacer). Por lo tanto, soy un ser contingente. Pero sólo un Ser necesario puede causar un ser contingente (#9). Incluso un panteísta (véase el capítulo 11), que afirma ser idéntico a Dios, admite que llegó a estar en ese estado de "iluminación" y, por lo tanto, no siempre estuvo en él.
14. Existe, pues, un Ser necesario (de Pura Actualidad) que me hace existir.
15. Este Ser necesario es un Ser de Pura Actualidad (sin potencialidad) y tiene ciertos atributos necesarios:
    una. No puede cambiar (= es *inmutable*) ya que no tiene potencial de cambio.
    b. No puede ser temporal (= es *eterna*) ya que eso implica cambio.
    C. No puede ser material (= es *inmaterial*) ya que eso implica cambio.
    d. No puede ser finito (= es *infinito*) ya que no tiene potencialidad para limitarlo.
    mi. No puede ser divisible (= es *simple*) ya que no tiene potencial para ser dividido.

F. Debe ser un ser sin causa puesto que es un Ser necesario, y un Ser necesario no puede ser causado para que llegue a ser . Entonces, no puede ser causado. Tampoco puede ser autocausado, lo cual es una contradicción. Por lo tanto, debe ser un ser sin causa.

gramo. Debe ser un solo *Ser* ya que no puede haber dos o más Seres infinitos o dos o más Seres de Pura Actualidad; no hay forma de que ellos podrían diferir en su Ser, porque ambos son el mismo tipo de Ser. Y los seres no pueden diferir en el mismo aspecto en que son iguales.

H. Debe ser infinitamente cognoscente (= *omnisciente*) ya que soy un ser cognoscente que hizo existir, y una causa no puede dar lo que no debe dar (# 6).

i. Debe ser todopoderoso (= *omnipotente*) ya que es infinito, y tiene el poder de hacer que exista un ser finito.

j. Debe ser un Ser absolutamente *moralmente perfecto* ya que hace existir a los seres morales, y no puede compartir lo que no debe compartir (#6).

k. Debe ser un Ser *personal* ya que hizo seres personales, y el efecto es similar a su causa eficiente (#6).

Ahora, un Ser infinito, sin causa, personal, moralmente perfecto, omnisciente y todopoderoso que causó la existencia de seres finitos como él mismo es lo que se entiende por un Dios teísta. Por lo tanto, existe un Dios teísta. Entonces, la cosmovisión teísta es verdadera. Y todo lo que se opone a una cosmovisión teísta es falso (#3), como el deísmo, el diosismo finito, el panteísmo, el panenteísmo, el politeísmo y el ateísmo (caps. 9–14).

La lógica general de este argumento de que el Dios teísta existe [539]

El argumento a favor del teísmo se puede reformular de esta manera:

1. Algunas cosas existen innegablemente (p. ej., no puedo negar mi propia existencia).
2. Pero mi inexistencia es posible, pues no soy un Ser necesario sino uno que cambia o llega a ser.
3. Cualquier cosa que tenga la posibilidad de no existir es actualmente causada por otro.
4. No puede haber una regresión infinita de las causas actuales de la existencia.
5. Por lo tanto, existe una primera causa incausada de mi existencia actual.

6. Esta causa sin causa debe ser infinita, inmutable, todopoderosa, omnisciente y perfecta.
7. Este Ser infinitamente todopoderoso, omnisciente y bondadoso es lo que significa un Dios teísta.
8. Por lo tanto, existe un Dios teísta.
9. Este Dios que existe es idéntico al Dios descrito en la Biblia.
10. Por lo tanto, el Dios descrito en la Biblia existe.

Elaboración adicional de cada paso en esta prueba teísta

Con este esquema en mente, elaboraremos cada punto en detalle. Dado que el argumento no puede válidamente comenzar en el aire delgado del pensamiento puro, debe establecerse firmemente en el suelo de la existencia innegable.

1. ALGO EXISTE.

Es innegable que algo existe. Nadie puede negar su propia existencia sin afirmarla. Uno debe existir para negar que uno existe, lo cual es contraproducente. Pero lo que es innegable es verdad, y lo que no se puede afirmar es falso. Por lo tanto, es innegablemente cierto que existo.

2. MÍ NO EXISTENCIA ES POSIBLE.

Mi existencia debe encajar en una de tres categorías lógicas: imposible, posible o necesaria. Y la realidad está sujeta a la ley de la no contradicción; la realidad no puede ser contradictoria. Pero como mi existencia no es imposible ni necesaria, se sigue que me debe ser posible no existir.

Primero, mi existencia no es imposible. Yo existo y es innegable. Pero lo que existe prueba que su existencia es realmente posible. Solo las cosas imposibles (como los círculos cuadrados) no pueden existir. Mi actualidad prueba que me es posible existir. Por lo tanto, mi existencia no es imposible.

Segundo, mi existencia no es necesaria. Una existencia necesaria es la de un ser que no puede *no* existir. La inexistencia de un Ser necesario es imposible. Si hay un Ser necesario, entonces debe existir necesariamente. No hay otra forma en que un Ser necesario pueda existir que existiendo necesariamente.

(a) Es más, una existencia necesaria sería *pura actualidad* , sin potencialidad alguna. Si tuviera alguna potencialidad con respecto a su existencia, entonces sería *posible* que no existiera. Pero esto es precisamente lo que no puede hacer una existencia necesaria; no es posible que una

existencia necesaria *no* exista. Por lo tanto, una existencia necesaria sería pura actualidad sin potencialidad alguna en su ser.

(b) Además, una existencia necesaria sería *inmutable* . Cualquier cambio debe tener la posibilidad de cambio. Si el cambio fuera imposible, entonces no podría cambiar. Pero un Ser necesario no tiene posibilidad de cambio alguno.

(c) Una existencia necesaria tendría que ser una existencia no *temporal* (eterna) y *no espacial* . Si el espacio y el tiempo implican un cambio de posición y momento, entonces una existencia necesaria no podría ser ni espacial ni temporal en su ser. Su ser no puede cambiar, y tanto el espacio como el tiempo implican cambios.

(d) Sólo puede haber *una* existencia necesaria. Lo que es pura actualidad debe serlo, ya que no hay forma de que una cosa difiera de otra en su ser a menos que haya alguna potencialidad real para la diferenciación. Pero en un ser de pura actualidad no hay potencial alguno. Por lo tanto, no hay una diferenciación real en él. Todo es uno; no puede haber dos o más, ya que ninguno sería realmente diferente del otro en su ser.

(e) Una existencia necesaria tendría que ser *simple* e indivisa. No puede estar compuesto de diferentes partes o elementos. No hay principio de diferenciación en ello; todo es simplemente uno. Además, cualquier cosa que esté compuesta podría descomponerse o destruirse. Pero es imposible destruir la existencia de un Ser necesario. Si existe en absoluto, entonces *debe* ser, y no puede *no* ser. Por lo tanto, una existencia necesaria debe ser simple e indivisa.

(f) Una existencia necesaria tendría que ser *infinita* en cualquier atributo que posea. Si es un ser que sabe, entonces debe ser omnisciente (omnisciente). Si es poderoso, entonces debe ser todopoderoso (omnipotente). Si es bueno, entonces debe ser todo bueno (absolutamente perfecto). La razón de esto es bastante simple: solo lo que tiene potencial puede ser limitado. Limitación significa aquello que diferencia la esfera de una cosa de otra. Pura actualidad *es* ser puro y simple; todo lo demás sólo *tiene* ser de una forma u otra, según su potencial limitante. La pura actualidad sería ilimitada por cualquier potencial en sí mismo. Las únicas limitaciones de la pura actualidad son las de la posibilidad fuera de ella. Incluso la pura actualidad no podría conocer o realizar lo imposible.

(g) Un Ser necesario debe ser un ser sin *causa* . Todo lo que es causado pasa de la potencialidad a la actualidad. Pero un Ser necesario no tiene potencialidad en su ser y, por lo tanto, no puede cambiar. Por tanto, es claro

que un Ser necesario no puede ser causado. Y puesto que un ser autocausado es imposible, debe concluirse que un Ser necesario es un ser no causado.

Ahora bien, a partir de la descripción anterior de lo que sería una existencia necesaria, si la hubiera, es obvio e innegable que no soy una existencia necesaria. Primero, soy un ser cambiante. Cambio en el espacio, el tiempo y el conocimiento. No vivo siempre el mismo momento o en el mismo lugar o relación con el mundo. Este es un hecho obvio de mi experiencia. Además, es un hecho innegable de la experiencia que cambio en el conocimiento. Incluso si afirmo haber llegado a darme cuenta de que mi conocimiento no cambia, no he evitado cambiar en mi conocimiento, porque cualquiera que "llega a darse cuenta" o sabe algo ha cambiado en su conocimiento. Estaba el estado de realización antes de que él creyera, que fue seguido por el estado diferente en el que llegó a creer que es inmutable en el conocimiento. Por lo tanto, es realmente imposible llegar a saber que uno tiene un conocimiento inmutable. Si hay alguien con conocimiento inmutable, siempre lo habría sabido. Pero si cambio de alguna manera, entonces no soy un Ser necesario, porque un Ser necesario es a la vez simple e inmutable. Como simple, no tiene partes y, por tanto, no puede ser en parte nada. Sea lo que sea, es total y completamente. Además, un ser inmutable no podría conocer nada de manera cambiante. Las cosas podían cambiar, pero su conocimiento de ellas no. Todo lo que sabe debería saberlo siempre. Se sigue, por lo tanto, que yo no soy una existencia necesaria, porque conozco de manera cambiante, y una existencia necesaria no podría conocer de manera cambiante.

En segundo lugar, no estoy solo. Uso el lenguaje, pero el lenguaje [540] es un medio común de comunicación compartida con otros. Esto implica que existen otros. Incluso la negación de que el lenguaje es un medio por el cual hablamos a los demás es un intento de hablarles a los demás a través del lenguaje. Los autores publican artículos asumiendo que hay otros para leerlos.

Ahora estamos en posición de armar el argumento. Existo; esto no se puede negar. Mi existencia no puede ser imposible ya que yo realmente existo. Tampoco puede ser necesaria mi existencia, ya que mi existencia implica tanto cambio como multiplicidad, ninguna de las cuales puede tener un Ser necesario. La única alternativa que queda es que mi existencia debe ser una existencia posible (es decir, contingente). Es decir, lo soy, pero puede que no lo sea. Mi inexistencia es realmente posible. Puedo llegar a ser y puedo dejar de ser. Soy un "tal vez", pero no un "debe ser". Aunque existo, tengo la potencialidad dentro de mi mismo ser para no existir. Podría dejar de existir en cualquier momento. Soy contingente así como limitado y cambiante.

3. LO QUE SEA LA POSIBILIDAD POR NO EXISTENCIA Y LO ACTUALMENTE CAUSADO EXISTE POR UN OTRO .

Cualquier cosa que tenga la posibilidad de no existir debe ser causada por otro para que exista porque la potencialidad no es realidad. Lo que es pero posiblemente no sea, tiene sólo una existencia potencial. Tiene existencia, pero también tiene la posibilidad de no existencia. Ahora bien, la existencia misma de este existente potencial es autocausada, causada por otro, o no causada; no hay otras posibilidades. Pero no puede ser autocausado ya que esto es imposible. Tampoco puede ser sin causa. Si no tuviera causa, entonces la mera posibilidad sería la base de la realidad. Pero nada no puede producir algo. [541] Debe concluirse, entonces, que todo lo que tiene la posibilidad de la inexistencia debe ser hecho existir por otro. Desarrollemos ahora el argumento.

En primer lugar, por "causalidad" entendemos la causalidad eficiente o la actualización de un potencial. Una “causa”, entonces, es aquello que efectúa una transición de la potencialidad a la actualidad. Además, ningún ser, ya sea contingente o necesario, puede ser causado por sí mismo. Un ser autocausado tendría que ser ontológicamente anterior a sí mismo. Tendría que estar simultáneamente en un estado de actualidad y un estado de potencialidad con respecto al ser, lo cual es imposible. La potencialidad no es actualidad; nada no es algo. Una causa del ser debe existir para causar algo. Y lo que debe ser causado no debe existir, o su existencia no necesita ser causada. Por lo tanto, para causar la propia existencia uno debe existir y no existir simultáneamente, lo cual es imposible.

En segundo lugar, un ser que posiblemente no podría existir no puede ser sin causa. Su ser es sólo posible y no necesario. No es un deber-ser sino sólo un quizás-eso es. Pero lo posible no es lo real; la mera posibilidad no da cuenta de la realidad. Lo imposible no puede ser, lo posible puede ser y lo necesario debe ser. Lo imposible nunca puede llegar a ser, lo necesario nunca puede llegar a ser o dejar de ser, pero lo posible puede llegar a ser y dejar de ser. Pero cualquier cosa que pueda llegar a ser debe ser causada, porque algo no puede ser causado por nada; el mero potencial de ser no puede actualizarse a sí mismo. Si es una potencialidad actualizada, entonces o se actualizó a sí misma o fue actualizada por algo fuera de sí misma. Pero ningún ser puede actualizar su propia existencia. La actualización de una potencialidad es lo que se entiende por causalidad. Por lo tanto, actualizar el propio potencial de ser significaría causar el propio ser, lo cual es imposible. Sin embargo, dado que la existencia de los seres posibles se ha actualizado, se sigue que hay una causa de existencia fuera de ellos que actualiza su

existencia. En resumen, lo actual no proviene de lo potencial a menos que algo fuera de él actualice su potencial. Ningún potencial puede realizarse por sí mismo. El potencial de ser no da cuenta de la existencia de algo. Muchas cosas que posiblemente podrían existir no existen (p. ej., centauros, sirenas y Pegaso). ¿Por qué, entonces, existen otras cosas que podrían no existir? La única explicación adecuada de por qué hay algo en lugar de nada en absoluto es que ese algo que podría ser nada es causado por algo que no puede ser nada. En resumen, todos los seres contingentes son causados por un Ser necesario. Todo lo que es pero no puede ser depende de lo que es pero no puede *no* ser.

Otra forma de ver la necesidad de una Causa de todos los seres posibles es analizar la naturaleza misma o el tipo de existencia que tiene. Si hubiera un Ser necesario sería pura actualidad sin potencialidad alguna en su ser. Los seres imposibles no tienen ni actualidad ni potencialidad; no son y no pueden ser. Pero los seres posibles tienen tanto potencial como actualidad en su mismo ser. Consisten en coprincipios del ser. En latín, su *ens* (ser) se compone de *esse* (actos de existencia) y *essentia* (esencia). Pero todo lo que está compuesto de *esse* y esencia debe ser hecho existir por otro. *El esse* no puede causarse a sí mismo, y la esencia no puede causar al *esse* . *Lo que* algo es no explica el hecho de *que* sea, a menos que sea un Ser necesario, cuya esencia misma es existir. Pero no es de la esencia de un ser posible, como yo, existir. Es de mi esencia que yo podría no existir a pesar de que realmente existo. Por tanto, como no es de mi esencia el existir, y como no es sino de la esencia de un Ser necesario el existir, se sigue que debemos buscar el fundamento o causa de todo ser posible tal como soy. [542]

Hay otra forma de ver la necesidad de una causa de todo ser contingente o posible. Un ser infinito e inmutable debe ser incausado. Pero sólo puede haber un ser así, porque la Realidad Pura es simple e indivisible, y no tiene potencialidad para la división. Por lo tanto, todo otro ser debe ser causado por otro, ya que ser autoprovocado es imposible. Como no soy un Ser necesario, se sigue que yo (y todo otro ser contingente que existe) debe ser hecho existir por una causa más allá de mí (nosotros).

Antes de dejar este punto conviene subrayar que toda causalidad eficiente de la existencia es *corriente* . Lo que se pide no es causa de mi *devenir* , sino de mi *permanencia* . [543] El argumento se basa en conservar la causalidad, no en originar la causalidad. La razón de esto es muy simple: soy *ahora mismo* un ser contingente; no es que una vez fui contingente cuando llegué a ser pero ahora no lo soy. Lo que alguna vez fue contingente será siempre contingente, porque cualquier cosa que pueda llegar a ser no es un Ser necesario. Un Ser

necesario no puede llegar a ser; siempre debe ser y puede que nunca no sea. Esto significa que siempre que sea contingente y por mucho tiempo que permanezca contingente, siempre necesitaré una causa de mi existencia. Es engañoso hablar de "existencia" como si fuera algo (un sustantivo) que uno pudiera obtener de una sola vez en un paquete para guardarlo por el resto de la vida. Más propiamente, deberíamos hablar de nuestro existente (una forma verbal). Lo que tenemos no es realmente existencia, sino un proceso continuo, momento a momento, de existencia. No tenemos ser sino *ser continuo* . ¿Qué me hace ser cuando no necesito ser ni seguir siendo? Esta es la verdadera pregunta metafísica que solo el teísmo puede responder adecuadamente. Toda causalidad de existir o de ser es simultánea y actual. La causa del *devenir* puede ser anterior al efecto, pero la causa del *ser* debe ser concurrente con el efecto. La causa de mi existencia aquí y ahora debe ser vertical y no lineal. El artista es la causa del devenir del cuadro pero no de su permanencia. El artista muere pero la pintura sigue siendo. Del mismo modo, los padres son la causa del devenir del hijo, pero otra cosa debe ser la causa del continuar siendo del hijo, puesto que el hijo sigue existiendo sin los padres.

4. AQUÍ NO PUEDE SER UN INFINITO REGRESO DE ACTUAL CAUSAS DE EXISTENCIA .

Dado que toda causalidad de la existencia es actual y simultánea, se puede ver fácilmente por qué es imposible una regresión infinita. [544] Una cadena de causas, por corta o larga que sea, en la que cada causa es a la vez actual y potencial con respecto a su existencia (existente), es claramente imposible. Si hubiera una serie de causas en las que cada causa causara la existencia y tuviera su existencia causada en el mismo momento, entonces se seguiría que eran tanto potenciales como reales simultáneamente.

Además, al menos una (si no todas) de las causas sería un ser imposible, autocausado, porque en cada serie donde ocurre la causalidad, *al menos una* causa debe ser causante (y tal vez todas). Pero en una serie infinita *toda* causa es siendo causado por otro. Si se encontrara una causa que estuviera causando pero no siendo causada, sería la causa incausada, que la serie infinita busca evitar. Por lo tanto, la *una* (o más) causa que hace la causa de *cada* causa debe causarse a sí misma, ya que también ella es causada (como todas las otras causas) por la causalidad en la serie. Pero la única causalidad en la serie es la que le da a la serie esa causa misma. Por lo tanto, esa causa única se causaría a sí misma; es decir, sería un ser autoprovocado, lo cual es imposible.

Otra forma de plantear la imposibilidad de una regresión infinita de las causas corrientes de los seres contingentes es señalar que o la serie en su

conjunto es fundamento suficiente para todos los seres contingentes o no lo es. Si no es así, debe haber algún ser fuera de la serie sobre el que se funda la serie. En este caso, la serie dependería de una causa más allá de ella y, por lo tanto, no evitaría la conclusión teísta de que debe haber una causa más allá de la supuesta serie. O la causalidad que se admite en la serie proviene de dentro de la serie o proviene de más allá de la serie. Si viene de más allá de la serie, entonces la serie depende de una causa que es independiente de la serie. Si la causalidad está dentro de la serie, entonces está ocurriendo una autocausalidad mutua simultánea. Pero sumar un número infinito de seres dependientes dentro de una serie no proporciona un fundamento adecuado para ellos. Si cada ser es un ser *causado* , como se reconoce que lo son por la naturaleza misma de la serie, donde cada causa está siendo causada por (= es un efecto de) otro, entonces la suma de todos estos *efectos* no proporciona una *causa* para estos efectos Ningún número de efectos es igual a una causa. Si las partes son contingentes, entonces la suma total de todas las partes también es contingente. Hacer que la serie sea más larga o incluso infinitamente larga no disminuye la necesidad de una causa fundamental para explicarla; más bien, aumenta la necesidad de una causa. Si una cadena con cinco eslabones necesita una clavija para colgar, entonces una cadena con un número infinito de eslabones necesitaría una clavija aún más fuerte fuera de sí misma para colgar. Por lo tanto, es imposible una regresión infinita de las causas actuales de la existencia aquí y ahora.

Otro punto que a menudo se pasa por alto en la cuestión de una regresión infinita es que no podría haber una serie infinitamente larga de causas de seres contingentes porque *ni siquiera podría haber una cadena de un solo eslabón* entre la causa del ser y el ser causado. [545] La primera causa del ser contingente no podría ser ella misma contingente. Ningún ser contingente puede hacer que otro ser exista. Lo que no da cuenta de su propia existencia no podría fundamentar la existencia de otro. ¿Cómo lo que es *efecto* respecto de su propia existencia puede ser *causa* respecto de la existencia de otro? Cualquier cosa que esté en un estado de *potencialidad* con respecto a la existencia para sí mismo no puede estar simultáneamente en un estado de *actualidad* para la existencia de otro. El único fundamento posible de lo que puede pasar de la potencia a la actualidad (es decir, un ser contingente) con respecto al ser es lo que no puede pasar de la potencia a la actualidad (es decir, un Ser necesario).

Aquellas cosas cuyo ser es un efecto no pueden ser causas del ser. Lo que recibe su existencia de otro no puede ser la causa de la existencia de otro. Sólo

lo que es actual puede actualizar; lo que está en un estado de potencialidad puede actualizarse pero no puede actualizarse. Pero todo ser contingente está en estado de potencialidad respecto al ser. Luego ningún ser contingente puede causar el ser. Sólo un Ser necesario puede causar la existencia de un ser contingente. Por lo tanto, el primer ser que causa la existencia de un ser contingente debe ser un Ser necesario.

5. POR LO TANTO, PRIMERO, SIN CAUSA DE MI ACTUAL EXISTENCIA EXISTE.

Esta conclusión se sigue lógica y necesariamente de las premisas anteriores. Si innegablemente existo y si mi inexistencia es posible, entonces debo tener una causa que actualice mi existencia. Aunque no soy inexistente, sin embargo, podría serlo. Pero la causa de toda existencia contingente, tal como yo soy, no puede ser ella misma contingente. Si fuera contingente, entonces no sería la *causa* de lo contingente; también sería un *efecto* . Pero es la causa de lo contingente, ya que es innegable que lo contingente necesita una causa. Por lo tanto, la primera causa de mi existencia contingente es no contingente; es decir, es un Ser necesario. No puede haber ninguna cadena de tales causas, seguramente no una cadena infinita; la primera causa debe ser la base necesaria de toda existencia contingente.

Esta primera causa de todo lo demás que existe debe ser ella misma incausada. No puede ser causado por sí mismo (lo cual es imposible), y no puede ser causado por otro, porque es necesario y un Ser necesario no puede ser causado por otro. Todo lo que es causado tiene la potencialidad de existir, pero un Ser necesario es pura actualidad sin ninguna potencialidad. Por lo tanto, un Ser necesario no puede ser causado. Es literalmente la causa no causada de todo lo que es causado. Es el efector no afectado de todos los efectos. Es el fundamento necesario de toda posibilidad actualizada. Hay, pues, una causa incausada de la existencia de todo lo que se hace existir, de la cual soy un ejemplo innegable.

6. ESTO SIN CAUSA DEBE SER INFINITO, INMUTABLE, TODOPODEROSO, TODO CONOCEDOR, Y TODO PERFECTO.

Ya hemos visto que un Ser necesario debe ser necesario, pura actualidad, inmutable, aespacial, atemporal, uno, simple, infinito e incausado. Queda aquí por ver si ese Ser debe ser todopoderoso, omnisciente y todo perfecto.

Por poder entendemos lo que puede efectuar un cambio en otro, es decir, lo que puede causar que otra cosa sea o no sea de alguna manera. Pero esto es precisamente lo que es la causa incausada, es decir, aquello que está causando

el ser mismo de todo lo demás que existe. Además, esta causa sin causa es infinita en su ser. Por lo tanto, tiene un poder causal ilimitado en su propio ser que puede efectuar cualquier cosa que sea posible efectuar. Por supuesto, no tiene poder para hacer lo que es imposible. Lo imposible no puede ser. Por ejemplo, esta causa ilimitada no puede *no* ser. Pero tiene el poder de hacer que cualquier cosa que pueda llegar a ser, realmente llegue a ser.

Además, esta causa infinita de todo lo que es debe ser omnisciente. [546] Debe ser conocer porque existen los seres cognoscitivos. Por ejemplo, soy un ser que sabe, y lo sé y no puedo negarlo sin afirmarlo en la negación misma. No puedo negar significativamente que puedo saber sin involucrarme en un acto de conocimiento. El agnosticismo total es imposible. Pero sea lo que sea que *soy* , he sido llamado a ser. Yo provoco mi propio *devenir* (esto es la libertad), pero sólo el Ser necesario es causa de mi *ser-ser* . Por lo tanto, la capacidad real de conocer (que poseo) es causada por la causa de todos los seres finitos. Pero una causa sólo puede comunicar a su efecto lo que tiene que comunicar. Si el efecto posee realmente alguna característica, entonces esta característica se atribuye propiamente a su causa. La causa no puede dar lo que no tiene que dar. Si se recibe mi mente o habilidad para saber, entonces debe haber una Mente o Conocedor que me lo haya dado. Lo intelectual no surge de lo no intelectual; algo no puede surgir de la nada. La causa del conocimiento, sin embargo, es infinita. Por lo tanto, debe saber infinitamente. También es simple, eterna e inmutable. Por lo tanto, todo lo que sabe, y sabe todo lo que es posible saber, debe saberlo simple, eternamente e inmutablemente.

Lo único que tal Mente no puede saber es lo que le es imposible saber. Por ejemplo, una mente infinita no puede saber cómo es ser finito o cambiante en su conocimiento o experiencia. Dado que no hay potencialidad o finitud en esta causa infinita, la única forma en que no puede ser como sus efectos es que no puede ser finita, potencial, etc. Pero como lo que causa tiene a la vez potencia y actualidad, la causa infinita es como el efecto en su actualidad pero no como el efecto en su finitud. Por lo tanto, todo lo que implica limitaciones en el mundo no puede ser atribuido a la causa del mundo. Del mismo modo, como la causa es pura actualidad, las potencialidades que causa en otras cosas no deben atribuirse a la causa, que no tiene potencialidades en su ser. Una causa eficiente es como el efecto sólo en la actualidad que le comunica. [547] Por ejemplo, los huevos calientes son como el agua caliente en la que hierven, pero la dureza de los huevos causada por la ebullición no está en el agua que la provoca (el agua es móvil o blanda). El calor comunica calor, pero el agua

caliente no comunica dureza al huevo. El agua caliente derrite otras cosas (p. ej., cera). La dureza (o blandura) se debe no a la actualidad comunicada por la causa sino a la condición o potencialidad del efecto para recibir eficacia causal.

Asimismo, no todo en el conocimiento de la criatura puede ser atribuido al Creador. Algunas cosas se deben a los potenciales finitos y limitantes en los que se recibe el poder causal. Es por esta razón que la ignorancia y otras imperfecciones que se encuentran en nuestro conocimiento no pueden atribuirse a la Causa del mundo. Sólo las perfecciones actuales comunicadas al efecto por su causa pueden atribuirse propiamente a la causa. Un ser humano conoce finita e imperfectamente, pero la causa de todo conocimiento conoce infinita y perfectamente. Hay una similitud en *lo que* se sabe pero una gran diferencia en la *forma* en que se conoce. En resumen, si podemos saber algunas cosas, el Creador puede saber todas las cosas. Con nosotros es posible algún conocimiento; con él todo conocimiento es actual. Nosotros *tenemos* conocimiento, pero él *es* conocimiento. Lo mismo es cierto de cada actualidad que tenemos; lo *tenemos* sólo participando en lo que Dios *es* .

Finalmente, Dios es bondad, pero nosotros simplemente tenemos bondad. Así, la Causa del conocimiento debe ser omnisciente, la Causa de la bondad debe ser todo bien. [548] Definamos bien como lo que se desea por sí mismo. Es innegable que algunas cosas se desean por sí mismas. Las personas son un fin y no un medio; tienen valor intrínseco y no meramente valor extrínseco. Pero, ¿y si se desea un fin con valor intrínseco por sí mismo? Hay dos argumentos que podemos ofrecer en apoyo de esta afirmación.

Primero, las personas quieren ser deseadas por sí mismas. Los seres humanos esperan ser tratados como fines para ser amados, y no como medios para ser utilizados. La prueba de esto no es cómo los humanos *actúan* hacia los demás o incluso la forma en que *dicen que las* personas deben actuar entre sí; la prueba es la forma en que *esperan que los* demás actúen hacia ellos. Para descubrir si una persona realmente cree que es bueno ser justo, no mires la forma en que la persona *actúa* hacia los demás; más bien, mire la forma en que la persona *reacciona* cuando otros le hacen daño. La forma más rápida de convencer a un estudiante antinomiano de que realmente cree en el principio de la equidad es que le dé una F en un trabajo brillante *simplemente* porque no le gusta el color de la carpeta en la que estaba incluido. La forma más efectiva de averiguar si una persona cree que está mal romper las promesas es romper una promesa que se le hizo a esa persona. Ahora bien, si existe el bien o lo que se desea por sí mismo, entonces debe ser causado por el Creador de toda bondad. Somos sólo la causa del *devenir* de los buenos actos a través de

nuestra libre elección; el Creador, sin embargo, es la causa del *ser* de toda bondad.

En segundo lugar, es innegable que hay valores o bienes deseados por sí mismos. Incluso la persona que niega todos los bienes disfruta del bien de poder expresar esa opinión. Hay un bien implícito de la personalidad y la libertad que se manifiesta en la libertad de negar que existan tales bienes intrínsecos. ¿Cómo puede una persona negar su valor como persona sin evidenciar ese valor en el acto de hacer esa negación? Pero la causa del bien debe ser el Bien, ya que la causa no puede dar lo que no tiene que dar. Todas las actualidades actualizadas en el efecto deben preexistir en la causa. Pero como la causa de toda bondad es infinita, se sigue que esa causa debe ser infinitamente buena, porque lo que la Causa infinita "tiene", eso *es* en la infinitud de su ser. Como es simple y no tiene partes, no puede ser en parte nada. Sea lo que sea, lo es total y completamente. Por tanto, la Causa infinita y necesaria de todo bien debe ser infinita y necesariamente buena. La Causa inmutable de todas las cosas cambiantes debe ser inmutablemente buena. La Causa de la personalidad no puede ser menos que personal en sí mismo. Él puede ser mucho más que se entiende por *persona* cuando ese término se aplica a un ser finito, pero no puede ser menos; puede ser (y es) superpersonal, pero no es subpersonal.

7. ESTO INFINITAMENTE PERFECTO SER ES APROPIADAMENTE LLAMADO " DIOS ."

Por "Dios" nos referimos a lo que es digno de adoración, es decir, lo que tiene un valor supremo. O, en otras palabras, "Dios" es el Último que merece un compromiso último. [549] "Dios" es aquello que tiene un valor intrínseco último, lo que puede desearse por sí mismo como persona. Cualquier cosa menos de lo que es última e intrínsecamente digno de nuestra admiración y sumisión no es realmente "Dios" sino un dios falso. Un compromiso último con lo que es menos que último es la idolatría. Puede ser un compromiso religioso, pero es un compromiso con un objeto que es menos que religiosamente digno o adecuado.

Ahora bien, si los argumentos anteriores son sólidos, tenemos buenas razones para creer que sí existe un valor último digno de nuestra adoración y nuestro compromiso final, porque lo que es infinitamente bueno (y personal), y es la base y creador de todos los bienes finitos. y personas, es ciertamente digno de adoración. Nada tiene más valor intrínseco que el *fundamento último y la fuente de todo valor* . Por lo tanto, nada es más digno de adoración que la

causa infinitamente perfecta y sin causa de todo lo demás que existe. Por lo tanto, es apropiado llamar a esta causa infinitamente perfecta “Dios”.

8. POR LO TANTO, DIOS EXISTE .

Podemos concluir, entonces, que Dios existe, un Dios teísta, ya que es un Creador infinito, personal, omnisciente, bondadoso y todopoderoso de todo lo demás que existe (de lo cual innegablemente existo). Lo que en religión se conoce como el objeto último de adoración o compromiso (es decir, Dios) se sabe por razón que existe. Por lo tanto, a lo que conduce la filosofía (a través del argumento anterior) no es a un Motor abstracto e inmóvil, sino a una Base concreta real para nuestro ser y un Objeto personal a quien podemos amar con todo nuestro corazón, alma, mente y fuerza (Marcos 12: 30). El Dios que necesita el corazón es un Dios que la cabeza tiene buenas razones para creer que realmente existe.

9. ESTO DIOS QUIÉN EXISTE ES IDENTICO AL DIOS DESCRITO EN LAS CRISTIANAS ESCRITURAS.

Se dice que el Dios descrito en la Biblia es eterno (Col. 1:16–17; Heb. 1:2), inmutable (Mal. 3:6; Heb. 6:18), infinito (1 Reyes 8:27; Isaías 66:1), todo amoroso (Juan 3:16; 1 Juan 4:16), y todopoderoso (Mateo 19:26; Hebreos 1:3). [550] Pero no puede haber dos seres infinitamente perfectos, inmutables, eternos. Primero, solo puede haber un Ser infinito y necesario, como se mostró anteriormente. En segundo lugar, no puede haber dos seres que tengan todas las perfecciones posibles atribuibles a ellos. Para que fueran dos seres uno tendría que diferir del otro; donde no hay diferencia en el ser, solo hay un ser. Pero no puede haber diferencia a menos que un ser tenga algo que el otro no. Pero si hay algo que un ser infinito puede tener pero a uno le falta, entonces el que le falta no es absolutamente perfecto. Por lo tanto, sólo hay un ser absolutamente perfecto. Entonces, si no puede haber dos de esos seres, entonces el Dios descrito en la Biblia es idéntico al Dios que se concluye del argumento anterior.

10. POR LO TANTO, EL DIOS DESCRITO EN LA BIBLIA EXISTE .

Si hay un solo Dios y el Dios descrito en la Biblia es idéntico en características a ese Dios, entonces se sigue lógicamente que el Dios descrito en la Biblia existe. No puede haber dos seres infinitamente perfectos; no puede haber dos tales últimos o absolutos, y así sucesivamente. Por lo tanto, el Dios retratado en las Escrituras sí existe.

Esto no significa que todo lo que la Biblia *afirma* que este Dios dijo o hizo, realmente lo dijo o hizo. Si lo que dice la Biblia acerca de este Dios es verdad es otra cuestión (véase el capítulo 19). Lo que podemos concluir aquí son dos cosas: primero, el Dios descrito en la Biblia existe; segundo, sea lo que sea que la Biblia afirme de este Dios que no sea inconsistente con su naturaleza, es posible que realmente haya hecho o dicho.

Por lo tanto, todos los puntos de vista no teístas de Dios son falsos. Es decir, no existe ningún Dios no teísta. El deísmo, el diosismo finito, el panteísmo, el panenteísmo, el politeísmo y el ateísmo (caps. 9–14) son visiones no teístas de Dios. Por lo tanto, todos estos puntos de vista de Dios son falsos. Sólo el teísmo es la verdadera visión de Dios. Es decir, sólo existe un Dios teísta.

Una evaluación del teísmo como cosmovisión

El teísmo ha sido objeto de muchas críticas. Caen aproximadamente en dos clasificaciones: primero, aquellos que intentan refutar el teísmo a través de algún argumento a favor del ateísmo (estos fueron discutidos en el capítulo 14); segundo, aquellas críticas que intentan probar que el teísmo no es cierto. Esta última categoría se puede dividir en dos grupos: las que se basan en argumentos de tipo a priori y las que se basan en argumentos de tipo a posteriori.

Críticas válidas contra los argumentos teístas

Muchas de las críticas contra el teísmo son válidas. De estos, se pueden mencionar los siguientes de los escritos de David Hume, Immanuel Kant y algunos seguidores modernos. [551]

Los argumentos estrictamente a priori acerca de Dios no son válidos. Los no teístas han estado en lo correcto al observar que hay un movimiento inválido en cada argumento de tipo puramente ontológico. No se puede argumentar a partir del mero concepto de un Ser absolutamente perfecto o necesario para su existencia; Anselmo y Descartes intentaron esto pero fallaron. Lo racional no es lo real, y tampoco lo racionalmente ineludible es lo real (ver cap. 2), pues incluso si es lógicamente necesario *concebir* un Ser necesario como necesariamente existente, no se sigue que necesariamente exista. Puede ser necesario *pensar* que existe, pero esto no prueba que realmente *exista* . Es necesario *pensar* en triángulos con tres lados; no hay otra forma de pensar en los triángulos. Sin embargo, todavía es posible que no existan triángulos. Todo lo que el no teísta debe mostrar es que existe una posibilidad lógica de que no exista un Ser necesario.

Este punto se puede ilustrar fácilmente por el hecho de que es una posibilidad lógica que nunca existió nada, incluido Dios. La inexistencia de todo es un estado de cosas lógicamente *concebible* . Si un teísta objeta que la proposición "nada existe" es inafirmable sin autodestrucción, el no teísta puede responder correctamente que esto es cierto solo porque uno realmente está comenzando con la existencia real del afirmador. Pero argumentar que algo existe realmente, y de manera innegable (es decir, un afirmador), por lo tanto, es *inafirmable* que nada existe, no es lo mismo que argumentar desde la mera *inconcebibilidad* de la inexistencia de un Ser necesario. La necesidad es meramente conceptual y no real. Y si no hay una necesidad real de que Dios exista, entonces es concebible que no exista. Pero en este caso la prueba teísta falla. Invocar la innegabilidad de que algo existe para rescatar el argumento del colapso realmente importa un movimiento cosmológico de la experiencia y el argumento ya no es estrictamente a priori. Dice en efecto, existo, por lo tanto no se puede negar que algo existe necesariamente. Pero esto es un paso de lo que existe a un fundamento o causa necesaria para su existencia, que no es un argumento a priori sino un argumento de tipo a posteriori del efecto a la causa. [552] No existe un modo puramente racional a priori de probar la existencia de Dios.

Los argumentos a posteriori también son lógicamente insuficientes. Los no teístas tienen razón al observar muchas de las fallas en el argumento a posteriori. Algunas se mencionarán brevemente aquí.

una. *Las declaraciones fácticas nunca son lógicamente necesarias.* Los críticos han señalado que los argumentos basados en hechos nunca son lógicamente convincentes, porque siempre es lógicamente posible lo contrario de cualquier estado de cosas en el mundo. La certeza nunca es posible en este tipo de argumento. Y cualquier intento de apelar a una base racionalmente ineludible para el argumento deja la base a posteriori y vuela en el aire del pensamiento puro.

b. *Las declaraciones fácticas no se interpretan a sí mismas* . Como vimos antes (en el capítulo 5), todos los hechos son interpa-hechos. Obtienen su significado último del marco de visión del mundo por el cual son interpretados. Por ejemplo, hechos que muchos toman para implicar el Diseño Inteligente en el mundo, como la complejidad irreducible [553] o la complejidad específica, [554] no apuntan necesariamente a un Diseñador teísta, como incluso los proponentes del movimiento de Diseño Inteligente admiten. Algunos toman tales hechos como el resultado de las fuerzas no inteligentes de la naturaleza. Pero incluso si estos hechos se toman para indicar algún tipo de diseño, no prueban que el diseñador sea un Dios teísta fuera del universo. El

diseñador podría ser un Dios deísta, un dios finito, un tipo extraterrestre (como sostenía Francis Crick) o incluso una Mente inmanente, panteísta o panenteísta dentro del universo (como creía Sir Fred Hoyle). [555] Ninguna cosmovisión se identifica definitivamente con este tipo de argumento. Las posiciones generales de la cosmovisión deben estar determinadas por argumentos filosóficos que hablen de todo el universo.

Dado que la teoría del big bang se refiere a que todo el universo surge de la nada, [556] se acerca a este tipo de argumento. Y dado que el principio antrópico habla de todo el universo reflejando el diseño (para el surgimiento de la vida humana) desde el comienzo mismo de la categoría del universo, también encaja en esto. [557] Pero incluso aquí muchos críticos creen que el argumento ha abandonado el ámbito de la ciencia y se ha adentrado en la metafísica, porque mientras el principio antrópico comienza en el mundo científico, postula una Causa no científica más allá del mundo. Por lo tanto, utiliza una Causa metafísica más allá del mundo físico. Sin embargo, por legítimo que esto pueda ser como una ciencia de origen, utiliza un principio metafísico de causalidad que termina en una realidad metafísica, a saber, una Primera Causa de todo el universo.

Sea como fuere, el argumento de la contingencia o el cambio (establecido anteriormente) es un argumento válido a posteriori y no está sujeto a muchos de los argumentos antiteístas tradicionales. En primer lugar, no se basa en la necesidad lógica; admite que la realidad no puede ser establecida por necesidad lógica. Reconoce que es lógicamente posible (es decir, concebible) que nunca existió nada, incluido Dios. Por lo tanto, no hay pruebas racionalmente ineludibles de la existencia de Dios. Lo contrario a cualquier estado de cosas siempre es lógicamente posible.

En segundo lugar, no todo lo que proviene de la experiencia carece de certeza. estoy seguro de que existo; No puedo negar que existo sin afirmar que existo en esa misma negación. Por lo tanto, es innegable (aunque no es lógicamente necesario) que algo existe. Aunque mi inexistencia no es inconcebible, es inafirmable. O, dicho de manera positiva, mi inexistencia puede concebirse pero no puede afirmarse. Innegablemente existo.

Finalmente, el principio de causalidad existencial es evidentemente verdadero. Puede expresarse de esta manera: "Todo lo que ha sido actualizado tiene un actualizador", o "Todo lo que pasa de la potencialidad a la actualidad lo hace bajo la influencia de alguna actualidad". En pocas palabras: "Todo efecto tiene una causa". Una vez que uno entiende que un “efecto” es algo que es causado y que una “causa” es aquello que puede producir un efecto, entonces el principio de causalidad es tan evidente como “todas las esposas

son mujeres casadas". Uno no necesita hacer más que examinar la naturaleza del sujeto y predicado nominativo para ver que el predicado nominativo es reducible al tema; ambos están nombrando lo mismo. Con esto en mente, el argumento teísta básico se puede resumir de la siguiente manera:

Todo efecto tiene una causa;
el mundo es un efecto;
por lo tanto, el mundo tiene una causa.

Intentos fallidos de invalidar el argumento a favor del teísmo

La mayoría de los argumentos tradicionales de Hume, [558] Kant, [559] y otros no tocan el argumento anterior a favor del teísmo, y otros argumentos también fallan. Examinemos algunos de los más importantes.

Una regresión infinita de las causas es imposible. Como se muestra arriba, claramente no es posible una regresión infinita de las causas simultáneas actuales de lo que existe aquí y ahora. Puede haber una serie infinita de causas del *devenir , pero no una serie infinita de causas del ser* aquí y ahora . Mientras haya un ser dependiente en el universo, debe haber algo independiente de lo que dependa. Si hay un efecto existente, algo debe estar efectuándolo o causándolo. Ningún efecto existe sin su causa. Si algo existiera sin una causa, entonces no sería un efecto; sería autocausado o no causado. Pero como no soy autocausado ni incausado, mi existencia debe ser efectuada o causada por una causa. Por lo tanto, mi existencia exige una causa actual aquí y ahora de su *ser continuo* . Pero nunca se llega a la causa necesaria sumando los efectos; incluso un número infinito de efectos nunca es igual a una causa. Por lo tanto, ninguna serie infinita de efectos (que es lo que es una "causa" en serie, ya que cada "causa" en una serie infinita está siendo causada por otra) puede reemplazar la necesidad de una causa de lo que está siendo causado en este momento (es decir, mi existencia).

El principio de causalidad es justificable. El principio de causalidad existencial —que todo efecto existente tiene una causa actual— es justificable. Es evidentemente cierto una vez que uno entiende lo que significa "causa" y "efecto". Una "causa" es lo que está produciendo un efecto, y un "efecto" es lo que está siendo producido por una causa. El problema real no es ver la validez evidente del principio de causalidad, sino mostrar que el mundo es un "efecto". El método por el cual esto se logra puede describirse como un análisis metafísico o desempaquetado de la naturaleza de un ser finito, limitado y cambiante, del cual soy innegablemente un ejemplo (como lo hicimos anteriormente). El argumento se puede resumir de esta manera: mi

existencia actual debe ser autocausada (lo cual es imposible), no causada o causada por otro. Pero no puede ser sin causa, porque soy una existencia posible, es decir, una que existe pero posiblemente no exista. Cualquier cosa que esté en potencial para ser debe tener una causa, porque lo potencial no es lo real; ningún potencial puede actualizarse a sí mismo más de lo que el mero potencial de una roca para ser un edificio puede convertirlo en un edificio. Las potencialidades sólo son actualizadas por los actualizadores: las cosas cuya capacidad ha sido actualizada son causadas por otra. Por lo tanto, todo lo que existe pero podría no existir es causado por otro. Pero el mundo podría no existir. Por lo tanto, el mundo es causado por otro; es decir, el mundo es un "efecto". En resumen, el principio de causalidad es evidente por sí mismo (si se establece como "Todo efecto tiene una causa") o reducible a lo evidente (si se establece como "Todo ser contingente [o finito, cambiante] tiene una causa"). .

El mundo como un todo necesita una causa. Los no teístas a veces se oponen al argumento teísta sobre la base de que solo partes del mundo necesitan una causa, pero no el mundo como un todo. Ven el argumento teísta como la falacia de la composición. El simple hecho de que cada parte de un rompecabezas sea triangular no significa que todo el rompecabezas tenga forma triangular. Pero esta objeción no se aplica al argumento anterior porque la *naturaleza misma de las partes* exige que el mundo entero sea causado. Por ejemplo, por la propia naturaleza de las baldosas marrones, un piso completo de ellas también debe ser marrón. [560] Asimismo, por la naturaleza misma de una mesa de madera, si cada parte es de madera, entonces toda la mesa debe ser de madera. Así es que por la misma naturaleza de los efectos o de las cosas causadas, todo el grupo de ellos necesita de una causa tanto como cualquiera de ellos. Es posible que el mundo entero no exista. El mundo como un todo es contingente. Y todo lo que es contingente depende de una causa más allá. Por lo tanto, debe haber una causa más allá del mundo entero del cual depende.

A veces, los no teístas llevan este argumento un paso más allá. Argumentan que el todo es más que las partes del mismo modo que un triángulo ( ) es más que una figura de tres lados ( ). Todas las partes están en el segundo, pero le falta la totalidad del primero. En este sentido, dicen, todo el universo podría ser necesario mientras que todas las partes son meramente contingentes al todo. Este movimiento, sin embargo, no tiene éxito porque resulta ser solo un tipo de teísmo de puerta trasera. Al admitir que el todo trasciende o es más que las partes, y que el todo es a la vez eterno y necesario, y que todas las partes dependen de él, han admitido que existe una causa

trascendente, eterna y necesaria de la que depende todo en el universo. depende para su existencia. ¡Pero esto es lo que el teísta quiere decir con Dios! El no teísta simplemente ha expresado su descripción de Dios en la frase "universo como un todo", por lo que quiere decir lo mismo que el teísta quiere decir con "Dios". Por un lado, si el "universo" es pensado simplemente como igual a la suma total de todas las partes contingentes, cambiantes y finitas, entonces debe haber una causa más allá de él para fundamentar su existencia como un todo o suma total. Si, por el contrario, "universo" significa lo que es eterno, necesario y *más que* la suma de todas las partes, entonces es el equivalente de lo que el teísta llama Dios. Pero en cualquier caso uno no puede evitar la conclusión de que Dios existe.

Además, esta objeción pasa por alto el hecho de que todo lo que existe además de Dios (un Ser necesario) es un ser contingente. Esto significa que todo lo creado el universo es contingente. Y todo ser contingente necesita de un Ser necesario como su Causa, como quedó demostrado más arriba.

No hay falacia de cuatro términos en el argumento teísta. Algunos no teístas han insistido en que el argumento a favor del teísmo se equivoca en el término *causa* . Insisten en que la palabra *causa* en las premisas significa "causa finita" pero en la conclusión significa "causa infinita". [561] Pero el significado de un mismo término no puede ser más amplio o diferente en la conclusión que en las premisas. Por lo tanto, la conclusión de un Dios infinito se deriva inválidamente de las premisas del argumento.

Sin embargo, esta objeción pierde el significado de *causa* en las premisas. *Causa* en las premisas simplemente significa "esa realidad (ya sea finita *o* infinita) que produce un efecto". En otras palabras, en las premisas es una pregunta abierta si es una causa infinita o finita. Pero resulta que la conclusión exige un tipo de causa no finita que está causando todo lo demás que existe. *Todo* lo finito necesita una causa; por lo tanto, la primera causa debe ser no finita. Si fuera finito, también necesitaría una causa. Pero como no tiene causa, debe ser una causa no finita (es decir, in-finita) de todas las cosas finitas. Por lo tanto, una causa infinita es posible en las premisas pero necesaria para la conclusión del argumento. No se ha producido ninguna falacia de cuatro términos.

Los Términos Ser Necesario *y* Causa Incausada *No Carecen de Significado* . Algunos no teístas insisten en que los términos *Ser necesario* , *Causa sin causa* y sus equivalentes no tienen significado. [562] La necesidad, afirman, no puede ser una característica de la existencia; la necesidad es una categoría lógica pero no ontológica. Hay varias formas de responder a esto. Primero, el teísta podría afirmar que Dios no es un Ser lógicamente necesario, pero la

declaración "Dios existe" es una declaración lógicamente necesaria. En este caso, la afirmación de los no teístas es contraproducente o no logra realmente eliminar la posibilidad de que algunos enunciados lógicamente necesarios sobre la existencia sean posibles, ya que el enunciado de los no teístas es un enunciado necesario sobre la existencia o no lo es. Si es un enunciado necesario sobre la existencia en el sentido de que no se pueden hacer enunciados necesarios sobre la existencia, entonces es autodestructivo. Sin embargo, si no es un enunciado *necesario* sobre la existencia, entonces deja abierta la posibilidad de que pueda haber algún enunciado necesario sobre la existencia.

Segundo, el argumento del no teísta confunde dos clases de necesidad: necesidad lógica y necesidad ontológica. Ya hemos concedido que ninguna realidad (Dios incluido) es lógicamente necesaria. El no teísta no ha probado que haya alguna contradicción en cuanto a la significación de un Ser *realmente necesario.* La única forma de entender el "Ser necesario" como contradictorio es ver el Ser al que se refiere como autocausado en lugar de no causado. Además, si el argumento teísta anterior es válido, entonces es innegablemente cierto que no solo el término es porque un fundamento actualmente necesario de todo el contingente significativo y posible, pero tal fundamento mismo es actualmente necesario, pues un efecto actual exige una causa actual, y un ser contingente exige un Ser necesario para fundamentarlo. Por lo tanto, se sigue que el mundo actual contingente exige un Ser actualmente necesario como su causa.

Ser necesario y *Causa incausada* tampoco son conceptos puramente negativos o vacuos, desprovistos de todo significado positivo. Hay un elemento negativo en el concepto, pero no es del todo negativo. Dios *no es* finito; este es el elemento negativo. Pero Dios es una Causa cuya esencia es pura actualidad, saber, bien, etc.; Todas estas son atribuciones positivas. Es decir, nuestro conocimiento positivo del término *Dios* lo proporciona la semejanza que Dios tiene con todas las perfecciones en el ser creado por medio de la conexión causal eficiente. Sin embargo, dado que Dios es un tipo de causa, conocedor, bien, etc., *no* finito (es decir, infinito), estos atributos positivos deben afirmarse de Dios de una manera infinita o ilimitada. Por lo tanto, hay un contenido positivo en nuestra comprensión de Dios y una eliminación negativa de toda limitación en las afirmaciones sobre su esencia. [563]

Finalmente, es contraproducente negar cualquier significado al término *Dios* . La proposición “el término *Dios* no es un término con significado” no tiene sentido (dado que no sabemos lo que *Dios* quiere decir en la declaración)

o es contraproducente, porque supone que sabemos lo que *Dios* quiere decir en la misma declaración que afirma que no sabemos lo que *Dios* quiere decir. [564] Por lo tanto, el no teísta debe demostrar que *Dios* es un concepto contradictorio, como los *círculos cuadrados* , o bien no se puede hacer ninguna declaración significativa que niegue la posibilidad de que el concepto *Dios* pueda tener significado. Pero si Dios es concebido como un Ser "sin causa", no hay contradicción en el concepto. Si lo hubiera, entonces la declaración "El universo siempre existió" (que muchos no teístas sostienen de alguna forma) tampoco tendría sentido.

Además, los términos *autocausado* , *causado por otro* e *incausado* son categorías lógicamente exclusivas; no hay otras posibilidades. Pero sería contradictorio ver a Dios como "causado por otro", ya que Dios es la causa *primera* y las causas primeras no tienen causas anteriores o posteriores. Y es contradictorio ver a Dios como "auto-causado", porque una causa es ontológicamente anterior a su efecto, pero ningún ser puede ser ontológicamente anterior a sí mismo. Por lo tanto, el único punto de vista restante (es decir, Dios es "sin causa") no debe ser contradictorio, ya que las categorías de autocausado, causado y sin causa son lógicamente exhaustivas de la realidad, y es imposible que *todos los* puntos de vista sobre la realidad sean contradictorios (véase el capítulo 1). Debe ser posible al menos una posición sobre la realidad, porque la afirmación de que ninguna posición sobre la realidad es posible es autodestructiva (dado que también es una posición sobre la realidad). En otras palabras, la lógica se aplica a la realidad. Cualquier negación significativa de la ley de no contradicción de la realidad es en sí misma una afirmación no contradictoria sobre la realidad. Pero si es imposible negar que la realidad no es contradictoria, entonces siempre que todas las demás visiones lógicamente posibles acerca de la realidad resulten imposibles, la única visión que queda no puede ser lógicamente contradictoria. Por lo tanto, Dios como ser sin causa no puede ser un concepto lógicamente contradictorio.

Los modelos de contingencia-necesidad y acto-potencia no son arbitrarios. A veces, los no teístas sostienen que los teístas tienen una forma arbitraria o cargada de hablar del mundo que se inclina a favor del teísmo. [565] Sin embargo, esta crítica es claramente infundada. La realidad debe verse en términos de lo posible, lo imposible y lo necesario; no hay otras posibilidades. Estas son formas lógicamente exhaustivas de hablar de la realidad, y está lejos de ser arbitrario hablar de la realidad en categorías lógicamente exhaustivas, especialmente porque la lógica es aplicable a la realidad. Asimismo, hablar del mundo y de Dios como causados, autocausados o no causados no es arbitrario;

de nuevo, no hay otras posibilidades lógicas. Por lo tanto, basar una visión metafísica en lo que incluye todas las posibilidades comprensivas sobre la realidad, y luego eliminar algunas como actualmente imposibles, establecer otras como posibles y algunas de estas como actuales y contingentes, y establecer la restante como actual y necesaria, es lejos de una imposición arbitraria de algún supuesto modelo cargado sobre la realidad.

El Dios de la Razón es el mismo que el Dios de la Revelación. Algunos oponentes de los argumentos teístas (ver el capítulo 3) afirman que el *Dios de la razón* no es el Dios real o el *Dios de la revelación* . Como famosamente preguntó el padre de la iglesia Tertuliano (ver también el capítulo 3), ¿qué tiene que ver Atenas con Jerusalén? *¿Qué tiene que ver el Dios de Aristóteles con el Dios de Abraham?* Sin embargo, esta es una falsa disyunción entre la razón y la revelación. Como dos alpinistas que se acercan al mismo pico desde diferentes direcciones, ambos se acercan al mismo pico. Puesto que tanto el Dios de la razón como el Dios de la revelación cristiana son seres infinitos, todopoderosos, inteligentes, etc., deben ser uno y el mismo, porque no puede haber dos seres infinitos de la misma especie, porque para para que haya dos seres deben diferir, y dos seres infinitos son el mismo tipo de ser. Por lo tanto, solo puede haber un ser así, independientemente de cómo uno llega a saber acerca de ese ser, por la razón o por la revelación.

El Dios de la Razón es Religiosamente Significativo. Algunos críticos han argumentado que el Dios de la razón no es digno de adoración. Nadie es movido por un Motor Inmóvil. A nadie se le hace adorar al concluir que hay una Causa Incausada. Aquí nuevamente, hay una falsa bifurcación. El Dios resultante de la razón (como en el argumento cosmológico dado arriba) es absolutamente perfecto y bueno. Y como el Bien absoluto, tiene un valor absoluto. Y lo que tiene un valor absoluto es absolutamente digno de valor, que es lo que es la adoración, es decir, atribuir un valor absoluto a algo. O, dicho de otro modo, el Dios de la razón mostrado arriba está el Ser último (Causa sin causa), y lo último es digno de un compromiso último (que es lo que Paul Tillich llamó una experiencia religiosa). Por lo tanto, el Dios conocido a través del argumento cosmológico anterior es un Ser digno desde el punto de vista religioso.

El Dios de la razón es existencial y moralmente relevante. Algunos críticos afirman que el Dios de la razón no es relevante para nuestras vidas. Sin embargo, si el Dios descrito anteriormente existe, entonces es eminentemente relevante para nuestras vidas, ya que ni siquiera existiríamos, ahora mismo, si este Dios no existiera. Él es la Causa aquí y ahora de nuestra existencia. Como dijo Pablo a los atenienses: “En él vivimos, nos movemos y existimos” (Hechos

17:28). ¡Sin la causalidad continua del aquí y ahora de Dios, nos desvaneceríamos en el olvido! ¿Qué podría ser más relevante existencialmente que eso?

Además, dado que es absolutamente bueno, este Dios es relevante para la forma en que vivimos. Si tal Dios existe, entonces marca una gran diferencia en la forma en que vivimos. Tal Ser bueno en última instancia es la respuesta definitiva a la pregunta, ¿Y qué? Entonces, lo que uno haga con respecto a este Ser supremo marcará una diferencia fundamental tanto en la calidad como en el significado de la vida de uno aquí y en el más allá, eternamente.

Resumen y conclusión

Concluimos, entonces, que el teísmo es la única cosmovisión adecuada. Todas las demás visiones del mundo (capítulos 9 a 14) son contraproducentes o, de hecho, inafirmables. Este reconocimiento conduce ineludiblemente a la existencia de un Ser personal infinitamente perfecto y todopoderoso más allá de este mundo que siempre ha sido y es actualmente la causa sustentadora de todos los seres finitos, cambiantes y contingentes. Tampoco esas otras visiones del mundo, como lo hace el teísmo, proporcionan un Dios existencialmente relevante. En resumen, no cumplen con los estándares de una cosmovisión (ver el capítulo 8).

Todas las principales críticas al teísmo han sido respondidas en este capítulo y en el anterior. De hecho, la mayoría de estas críticas pasan por alto el significado de este argumento basado en la causalidad existencial y se dirigen hacia argumentos a priori inválidos, como el argumento ontológico, o hacia argumentos a posteriori insuficientes. Algunas se basan en una forma racionalmente injustificable del principio de razón suficiente. En este sentido, ni las pruebas a priori ni a posteriori de la existencia de Dios son racionalmente ineludibles.

Sin embargo, esto no significa que no haya un argumento que combine tanto el principio evidente a priori de la causalidad existencial como el hecho innegable a posteriori de que algo existe (por ejemplo, yo existo). [566] Las críticas a este argumento a favor de la existencia de Dios son infundadas. Así, el teísmo ha encontrado una base firme en la existencia para la conclusión de que Dios existe. Este es un universo teísta. La cosmovisión teísta es verdadera, y todas las opiniones opuestas no son verdaderas.

Seleccionar lecturas para el capítulo 15

Exposición del teísmo

Barlow, John. *El principio cosmológico antrópico.* Nueva York: Oxford University Press, 1986.

Clarke, Samuel. *Las obras de Samuel Clarke.* Londres: impreso para John y Paul Knapton, 1742.

Collins, Francisco. *El lenguaje de Dios.* Nueva York: Prensa libre, 2006.

Collins, James. *Dios en la filosofía moderna* . Chicago: H. Regnery, 1959. Especialmente cap. 8.

Craig, William Lane. *El argumento cosmológico de Kalam.* Londres: Macmillan, 1979.

Farrer, Austin. *Finito e infinito: un ensayo filosófico.* 2ª ed. Westminster: Dacre Press, 1959 *.*

Voló, Antonio, con Roy Abraham Varghese. *Hay un Dios.* San Francisco: Harper One, 2007.

Flint, Roberto. *Teorías antiteístas. Siendo la Conferencia Baird de 1877.* 4ª ed. Edimburgo: Blackwood, 1889.

Garrigou-Lagrange, Reginald. *Dios: su existencia y su naturaleza.* San Luis: Herder, 1934.

Geisler, Norman y Winfried Corduan. *Filosofía de la Religión.* 2ª ed. Gran Rapids: Baker, 1988.

González, Guillermo. *El planeta privilegiado: cómo nuestro lugar en el cosmos está diseñado para el descubrimiento.* Washington, DC: Regnery, 2004 *.*

Grisez, Germán. *Más allá del Nuevo Teísmo.* South Bend, IN: St. Augustine's Press, 2005.

Hackett, Stuart. *La resurrección del teísmo* . Parte 3. Chicago: Moody Press, 1957.

Hoyle, Fred y N. C. Wickramasinghe *. Evolución desde el espacio* : *una teoría del creacionismo cósmico.* Nueva York: Simon & Schuster, 1981.

Kenny, Antonio. *Las cinco vías: las pruebas de la existencia de Dios de Santo Tomás de Aquino.* Nueva York: Schocken Books, 1969.

Mascal, Eric. *El que es* . Nueva York: Longmans, Green, 1943.

Owen, HP *El conocimiento cristiano de Dios.* Londres: Athlone P., 1969.

Reichenbach, Bruce. *El argumento cosmológico.* Springfield, IL: Thomas, 1972.

Rowe, Guillermo. *El argumento cosmológico.* Nueva York: Fordham University Press, 1998.

Sproul, RC *La psicología del ateísmo.* Mineápolis: Betania, 1974.

Tennant, FR *Teología filosófica.* Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge, 1928-1930.

Tomás de Aquino. *Sobre el ser y la esencia* . Traducido por Armand Mauer. Toronto: Instituto Pontificio de Estudios Medievales, 1983.

———. *Summa Theologica* . Traducido por los Padres de la Provincia Dominicana Inglesa. Nueva York: Benzinger Brothers, 1947–48.

Vitz, Pablo. *Fe de los huérfanos: la psicología del ateísmo.* Dallas: Spence, 1999.

Evaluación del teísmo

Dawkins, Ricardo. *La desilusión de Dios.* Boston: Houghton Mifflin, 2006.

Feuerbach, Ludwig. *La esencia del cristianismo.* Nueva York: Harper, 1957.

Flew, Antony y Alasdair MacIntyre, eds. *Nuevos ensayos de teología filosófica.* Londres: SCM, 1963.

Freud, Sigmundo. *El futuro de una ilusión* . Nueva York: Norton, 1975.

Hitchens, Christopher. *Dios no es grande.* Nueva York: Doce, 2007.

Hume, David. *Diálogos sobre la Religión Natural.* Editado por Norman Kemp Smith. Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1962.

Kant, Emanuel. *La crítica de la razón pura.* Chicago: Enciclopedia Británica, 1955.

Kenny, Antonio. *Cinco vías: las pruebas de la existencia de Dios de Santo Tomás de Aquino.* Nueva York: Schocken Books, 1969.

Nielsen, Kai. *Críticas contemporáneas de la religión.* Nueva York: Herder & Herder, 1971.

Russel, Bertrand. *Por qué no soy cristiano.* Nueva York: Simon & Schuster, 1957.

LA APOLOGÉTICA CRISTIANA

En la parte 1 se discutieron los diversos tipos de formas de probar la verdad de una cosmovisión. Se encontró que la mayoría de los métodos típicos carecían de la tarea (capítulos 1 a 7), incluidos el agnosticismo, el racionalismo, el fideísmo, el experiencialismo, el evidencialismo, el pragmatismo y el combinacionalismo (consistencia sistemática). Se estableció otra prueba que es adecuada para examinar cosmovisiones o sistemas metafísicos (capítulo 8). Se expresa en primeros principios del ser que se aplican a toda la realidad.

En la parte 2, esta prueba se aplicó a las diversas cosmovisiones en competencia del deísmo, el diosismo finito, el panteísmo, el panenteísmo, el politeísmo y el ateísmo (capítulos 9–14), ninguna de las cuales estuvo a la altura de la prueba. Sólo el teísmo (cap. 15) resultó adecuado para la tarea. Así llegamos a la conclusión de que el teísmo es la verdadera cosmovisión, y todas las demás cosmovisiones opuestas a él no son verdaderas.

En la parte 3, examinaremos cómo probar las afirmaciones de verdad dentro de la cosmovisión teísta, en particular las del teísmo cristiano. Buscamos una respuesta racional y fáctica a si las afirmaciones centrales del cristianismo son verdaderas. Dado que el cristianismo afirma apoyo milagroso para sus afirmaciones, abordaremos las afirmaciones del naturalismo (cap. 16) contra estas afirmaciones sobrenaturales. Además, dado que el cristianismo es una religión histórica, que reclama la deidad de una persona histórica (Jesús de Nazaret), examinaremos las afirmaciones del subjetivismo histórico de que no se puede lograr la objetividad en la historia (capítulo 17). Una vez que se disipan estas afirmaciones, la evidencia de la confiabilidad histórica de los documentos del Nuevo Testamento serán examinados (cap. 18). Al encontrar que son confiables, procederemos a examinar las afirmaciones de la deidad de Cristo (cap. 19) y la evidencia que las respalda (cap. 20). Finalmente, dirigiremos nuestra atención a lo que Jesús enseñó sobre el origen divino y la naturaleza autorizada de la Biblia (cap. 21).

La conclusión de la parte 1 fue doble: primero, la única prueba adecuada para la verdad de una cosmovisión son los primeros principios innegables del ser. El lado positivo de la prueba de afirmaciones sobre la verdad de una cosmovisión es si la cosmovisión es innegable de acuerdo con estos primeros

principios. Negativamente, entonces, la única prueba adecuada de la falsedad de una visión del mundo es el principio de inafirmabilidad.

La Parte 2 siguió con un estudio de las principales visiones del mundo y concluyó que solo el teísmo es innegable en base a estas premisas (capítulo 15). Todas las demás posiciones son contraproducentes o inafirmables de una forma u otra (capítulos 9–14).

Ahora, en esta sección final (parte 3), defenderemos la verdad del teísmo cristiano frente a las otras posibilidades dentro de un universo teísta. Es decir, hay varios tipos de teísmo (islam, cristianismo y judaísmo, etc.), y ahora debemos discutir cómo elegir entre ellos dentro de una cosmovisión teísta. Una vez que hemos decidido *entre* las visiones del mundo en conflicto, nos enfrentamos a una pregunta bastante diferente sobre cómo decidir las afirmaciones de verdad en conflicto *dentro de* una cosmovisión general. La respuesta a esta última pregunta se encontrará en una prueba diferente de la verdad. Dentro de una cosmovisión o sistema, la verdad siempre debe decidirse sobre la base de la *consistencia sistemática* (es decir, combinacionalismo). Todo lo que explique *la mayoría de los* hechos (comprensión), de la *mejor* manera (adecuación), de una manera *no contradictoria* (coherencia) y de una manera que *encaje* con el sistema general (coherencia) será verdadero. [567]

Es la afirmación de la parte 3 de este libro que el cristianismo es la cosmovisión teísta más sistemáticamente consistente; es decir, el cristianismo es verdadero. Por supuesto, la consistencia sistemática no es un argumento derribador; sus conclusiones no son incorregibles. El argumento a favor de la verdad del cristianismo, entonces, no se basará en la innegabilidad como lo fue el argumento a favor del teísmo. Más bien, se basará en la consistencia sistemática dentro de una cosmovisión, ya que la cosmovisión se corresponde completa y consistentemente con todos los hechos relevantes disponibles. Esta conclusión, si bien no es innegable, puede proporcionar la base para la certeza moral. Esto significa que si bien son posibles puntos de vista opuestos, en vista de la totalidad de la prueba no hay razón plausible para vetar su aceptación. Si bien la conclusión de esta sección está abierta tanto a la verificación como a la falsificación, en vista de la evidencia, no hay una buena razón para creer que la conclusión es falsa, y hay muy buenas razones para creer que es verdadera. En términos legales, la verdad de las afirmaciones centrales del cristianismo está más allá de toda duda razonable.

CAPÍTULO 16. NATURALISMO Y LO SOBRENATURAL

Un resumen de todo el argumento a favor del cristianismo

Este es un buen momento para resumir el argumento de esta coyuntura y luego proyectar hacia dónde se dirige desde aquí. Se puede resumir en doce puntos.

1. La verdad sobre la realidad es conocible (caps. 1–7).
2. Lo contrario de verdadero es falso (cap. 8).
3. Es cierto que el Dios teísta existe (caps. 9–15).
4. Si Dios existe, entonces los milagros son posibles (cap. 16a).
5. Los milagros pueden usarse para confirmar un mensaje de Dios (cap. 16b).
6. El Nuevo Testamento es históricamente confiable (caps. 17–18).
7. El Nuevo Testamento dice que Jesús afirmó ser Dios (cap. 19).
8. La afirmación de Jesús de ser Dios fue confirmada milagrosamente (cap. 20) por
   una. su cumplimiento de numerosas profecías sobre sí mismo;
   b. su vida sin pecado y milagrosa;
   C. su predicción y realización de su resurrección.
9. Por lo tanto, Jesús es Dios (conclusión de los capítulos 1–20).
10. Todo lo que Jesús (que es Dios) enseña es verdad.
11. Jesús enseñó que la Biblia es la Palabra de Dios (cap. 21a).
12. Por lo tanto, es verdad que la Biblia es la Palabra de Dios y que todo lo que se oponga a ella es falso (cap. 21b).

Cabe señalar que los puntos 1 a 5 son de naturaleza filosófica y los puntos 6 a 12 son históricos. Es decir, los primeros capítulos tratan de la verdad de la cosmovisión teísta, pero los últimos capítulos tratan de la verdad de una visión teísta particular, a saber, la cosmovisión cristiana. Por lo tanto, la

apologética cristiana se presenta en dos pasos principales: el teísmo (basado en los primeros principios filosóficos) y el teísmo cristiano (basado en la evidencia histórica). Esto a veces se llama apologética clásica o apologética de dos pasos. [568] Primero, el teísmo se establece como el marco general de la cosmovisión en el que los milagros son posibles. En segundo lugar, el cristianismo se establece como la única religión que tiene milagros creíbles para establecer sus afirmaciones centrales de verdad.

Examen de las afirmaciones del naturalismo frente al sobrenaturalismo

Si este es un universo teísta, se sigue que los milagros son posibles, porque si hay un Dios que puede realizar actos especiales en el mundo, entonces es posible que pueda haber actos especiales de Dios (es decir, milagros). Dado que ya hemos establecido sobre bases razonables que Dios existe (cap. 15), la posibilidad de milagros se sigue naturalmente. En resumen, las objeciones a los milagros son en realidad objeciones a la existencia de un Dios teísta. Como bien lo expresó C. S. Lewis: "Pero si admitimos a Dios, ¿debemos admitir los milagros? De hecho, de hecho, no tienes seguridad contra eso. Ese es el trato. [569]

A pesar de este hecho, los persistentes ataques del naturalismo y el antisobrenaturalismo deben ser respondidos. La discusión que sigue es una respuesta a las afirmaciones de que los milagros son imposibles en principio y/o en la práctica o al menos altamente improbables. Esta respuesta es necesaria por dos razones: primero, si se puede demostrar que el punto de vista cristiano es contradictorio, entonces no se puede sostener que sea verdadero. En segundo lugar, el cristiano debe establecer la posibilidad de los milagros, o de lo contrario fracasará el caso de la verdad del cristianismo, basado en los milagros únicos y confirmadores de Cristo.

David Hume (1711-1776): Los milagros son una violación de las leyes de la naturaleza

Aunque Baruch Spinoza generó un ataque sistemático a los milagros un siglo antes, [570] las raíces de las objeciones modernas a los milagros están en la obra de David Hume. [571] La primera objeción de Hume se basa en la naturaleza de la ley natural. Según Hume, las leyes de la naturaleza se basan en el más alto grado de probabilidad. Aunque uno no puede estar absolutamente seguro de ningún hecho, sin embargo, si un evento ocurre una y otra vez sin excepción conocida, podemos tener una especie de certeza

práctica al respecto. Hume incluso está dispuesto a utilizar la palabra "prueba" de eventos en esta categoría. Por "prueba" se refiere a algo conocido por una experiencia que es tan probable que no deja lugar a dudas, aunque siempre es lógicamente posible que uno se equivoque al respecto. Con esto en mente, el argumento de Hume contra los milagros se puede resumir de la siguiente manera:

1. Un milagro por definición es una violación de (o excepción a) una ley de la naturaleza.
2. Pero las leyes de la naturaleza se basan en el más alto grado de probabilidad.
3. Por lo tanto, un milagro por definición (como excepción) se basa en el grado más bajo de probabilidad.
4. Ahora bien, la persona sabia siempre debe basar su creencia en el mayor grado de probabilidad.
5. Por lo tanto, el sabio nunca debe creer en los milagros.

Examinemos el argumento de Hume con más detalle. La primera premisa podría defenderse de la siguiente manera: si un milagro es un evento dentro del ámbito de la ley natural, entonces no es un milagro sino simplemente un acontecimiento natural inusual. Por lo tanto, para sustentar la afirmación de que los milagros son realmente sobrenaturales, debemos verlos como excepciones a la ley natural. Si esto es lo que Hume quiere decir con "violación", entonces no hay objeción a esta premisa. Sin embargo, si "violación" significa romper alguna ley inviolable de la que depende el orden natural (como argumentó Spinoza), entonces el teísta objetaría que "violación" plantea la cuestión al definir los milagros como imposibles.

Primero, un teísta querría examinar más cuidadosamente lo que significa "ley natural". Si, por un lado, se entiende en el sentido *prescriptivo* , como una especie de forma inmutable en que *deben* operar las cosas, entonces la posibilidad de los milagros ya está excluida en la definición de principio de pregunta. Si, por otro lado, la "ley natural" se entiende solo como una *descripción* de la forma *en que* suceden las cosas, entonces el teísta puede estar fácilmente de acuerdo. En segundo lugar, no se sigue necesariamente que un evento natural inusual (en el sentido descriptivo) descarte la posibilidad de lo milagroso. El proceso natural inusual puede ser el medio por el cual Dios realiza lo que como un evento total es milagroso. La ciencia puede ser capaz de describir el proceso pero no de explicar el significado total del producto de ese proceso en términos completamente naturalistas.

Ciertamente, el teísta no quiere cuestionar las premisas segunda y tercera de Hume. Un milagro ni siquiera sería posible a menos que hubiera un patrón regular establecido de eventos del cual fuera la excepción. Independientemente de lo que se entienda por ley natural, la definición es mínima para entender que un milagro es un evento altamente inusual. Si ocurriera de manera regular y predecible, ya no calificaría como un milagro. Por lo tanto, el teísta debe estar de acuerdo con Hume en que, por su propia naturaleza, los eventos naturales deben basarse en una alta probabilidad y los milagros deben ser altamente excepcionales.

La cuarta premisa de Hume es aquella con la que los teístas no están de acuerdo . ¿Por qué una persona sabia (crítica, pensante) siempre basaría sus creencias en el mayor grado de probabilidad basado en experiencias *pasadas* ? Incluso Hume argumenta que no podemos estar seguros de que el sol saldrá mañana simplemente porque siempre ha salido en el pasado. No hay una conexión necesaria entre el pasado y el presente, como Hume sería el primero en admitir. [572] Siendo ese el caso, no hay forma lógica en que Hume pueda excluir la posibilidad de que un milagro ocurra hoy como una excepción al patrón universalmente establecido del pasado. A diferencia de Hume, argumentaríamos que la persona sabia (crítica, pensante) es la que juzga la verdad o falsedad de un evento sobre la base de la *evidencia disponible* para que suceda. Por grandes que sean las probabilidades de que algo suceda, siempre es posible que *suceda de* todos modos. Esto es cierto tanto para la probabilidad fáctica como para la teórica. Como los no teístas son los primeros en señalar al criticar el argumento teleológico, las probabilidades de que el universo suceda por casualidad pueden ser grandes, pero aun así podría haber ocurrido por casualidad. Las probabilidades de tirar tres dados y obtener tres seises son de 1 en 216, pero una persona podría obtenerlos en el primer lanzamiento.

Permitir que la probabilidad matemática teórica supere la evidencia real del presente es algo muy imprudente. Las posibilidades de que una persona reciba una mano perfecta de bridge se han calculado en 1 en 635.013.559.600. Pero una persona sabia no debe permitir que esas probabilidades matemáticas en contra de que suceda tengan prioridad sobre el testimonio de cuatro testigos oculares cuerdos, sobrios, honestos e inteligentes que vieron la mano perfecta repartida. De la misma manera, la persona sabia no permite que la regularidad antecedente en la naturaleza pese más que la evidencia consecuente de un evento irregular. La probabilidad basada en el pasado nunca debe prevalecer sobre la evidencia del presente.

Al definir a una persona sabia como aquella que siempre preferiría la regularidad pasada a la evidencia de una violación de ese patrón en el presente, Hume ha establecido en efecto un naturalismo invencible en el que ha dicho que en la práctica nunca permitiría una excepción. las leyes de la naturaleza. Por lo tanto, por este motivo, la ley natural se ha vuelto prácticamente inviolable. Pero esto plantea toda la pregunta, ya que asume que los milagros nunca ocurrirán para demostrar que nunca ocurren. Tal es la naturaleza circular de un naturalismo estricto. Sin asumir la imposibilidad práctica de creer en los milagros, el argumento de Hume contra la posibilidad de los milagros falla.

Hay que hacer otro punto. Si Hume tiene razón —que la regularidad pasada excluye la creencia en una singularidad— entonces Hume insiste en que uno no crea en un evento singular que ha ocurrido. ¡Seguramente hay algo mal con una teoría que insiste de antemano en que uno no debe aceptar un hecho! Esto significa que Hume (quien admitió que si ocurriera una resurrección, sería un milagro) insistiría en que uno no debería creer que Jesús resucitó de entre los muertos, incluso si ocurriera. Claramente, una teoría está podrida en su núcleo cuando niega un hecho que ha ocurrido.

Es más, según el argumento de Hume en contra de los milagros, incluso las cosas en las que creen naturalistas como él no deben aceptarse porque son eventos raros e irrepetibles. Por ejemplo, los astrónomos no deberían aceptar la teoría del Big Bang del comienzo del universo (que la mayoría acepta) porque nunca ha sido repetido. Tampoco deberían aceptar la generación espontánea de la primera vida (lo que hacen todos los científicos naturalistas), porque no está ocurriendo una y otra vez en el presente. Tampoco, en realidad, los científicos naturalistas deberían creer en la macroevolución, como hacen todos ellos, porque nunca se ha repetido. En resumen, el argumento de Hume contra los milagros se derrumba.

Finalmente, el argumento de Hume no es, técnicamente, un argumento contra la *posibilidad* de los milagros. En el mejor de los casos, es solo un argumento, uno falaz, en contra de la *credibilidad* de los milagros (nótese la frase "la persona sabia siempre debe basar su *creencia* en"). Incluso si el argumento de Hume fuera válido, no eliminaría la posibilidad de los milagros. La verdad del asunto es que si existe un Dios teísta, entonces los milagros son posibles. Y la única forma de refutar esto es demostrar que la existencia de Dios es imposible, lo que la mayoría de los escépticos, agnósticos e incluso ateos ni siquiera intentan hacer. De hecho, algunos lo han intentado y ninguno lo ha logrado. [573] Mientras haya una Causa sobrenatural *de la* creación (por lo que hemos ofrecido una buena razón, véase el capítulo 15), puede haber actos

sobrenaturales *en la* creación. Si Dios puede hacer agua de la nada, entonces no tendrá ningún problema en hacer vino del agua. Si puede hacer vida de lo que no es vida, entonces no tendrá dificultad en infundir vida en el cadáver de Jesús de Nazaret (ver cap. 20).

Antony Flew (1923–2010): La irrepetibilidad de los milagros muestra su falta de credibilidad

El argumento de Hume fue actualizado por Antony Flew. [574] La versión de Flew toma la siguiente forma:

1. Los milagros son por naturaleza hechos particulares e irrepetibles.
2. Las leyes científicas por naturaleza describen eventos generales y repetibles.
3. Pero la evidencia de lo repetible y general siempre es mayor que la evidencia de eventos particulares e irrepetibles.
4. Y la persona científica o crítica nunca debe basar su creencia en la evidencia menor o más débil.
5. Por lo tanto, la persona crítica nunca debe creer en los milagros.

Primero, técnicamente hablando, el argumento de Flew, como el de Hume, no descarta la *posibilidad* de milagros; simplemente argumenta en contra de su *credibilidad* . Los milagros todavía son posibles incluso *si* la evidencia para creer en ellos es débil. No obstante, el teísta cristiano desea desafiar la afirmación de Flew de que la evidencia de los milagros siempre será la evidencia más débil.

A continuación, examinemos otras premisas. No hay razón por la que un teísta no pueda aceptar la verdad de las dos primeras premisas, porque si los milagros no fueran particulares e irrepetibles por medios naturales, entonces no serían milagros. Una vez que uno puede observar, o repetir por procesos naturales, un evento una y otra vez se convierte en un evento general. Y una vez que es repetible y general, es indistinguible de un evento natural. Por lo tanto, para que los milagros mantengan la distinción de los eventos naturales, deben ser particulares e irrepetibles por los procesos naturales.

Bien entendida, la cuarta premisa también puede ser aceptada por el teísta cristiano. Ciertamente, el cristiano también debería aceptar siempre la posición basada en la evidencia más sólida. Esto está implicado en lo que significa la coherencia sistemática como prueba de la verdad. De acuerdo con un marco metafísico general, la visión que mejor explica la mayor cantidad de

evidencia de una manera consistente y coherente se considera verdadera; se cree que los puntos de vista opuestos son falsos (ver cap. 8).

El teísmo cristiano desafía la tercera premisa del naturalismo de Flew, que afirma que la evidencia de lo repetible y general es siempre mayor que la de lo particular e irrepetible. Podemos responder a Flew primero señalando su suposición naturalista infalsable. Se plantea la cuestión de asumir antes de mirar los hechos que la evidencia siempre será mayor en contra de los milagros que a favor de ellos. De hecho, Flew de todas las personas no debería estar haciendo una afirmación tan infalsable. Fue él quien desafió al teísmo para que permitiera algo que en realidad podría falsificar el teísmo como base para el significado de la posición teísta. Él preguntó: "¿Qué tendría que ocurrir o haber ocurrido para constituir para usted una refutación. . . [de] la existencia de Dios?" [575] Si el creyente no permite que nada cuente en *contra* de su creencia en Dios, acusó Flew, entonces el teísta tampoco puede permitir que nada cuente *a su favor* . Ahora podemos preguntarle a Flew lo mismo con respecto a su presupuesto naturalista infalsable; a saber, ¿cómo se puede falsificar su naturalismo? De hecho, en un libro posterior, Flew cedió a la evidencia y aceptó la existencia de Dios.

Flew consideró la pregunta y su respuesta fue insuficiente. Afirmó que su posición es falsable en principio pero no en la práctica. Sostuvo que la posibilidad de los milagros es una cuestión de evidencia y no simplemente de dogmatismo, sino que la evidencia siempre está en contra de que ocurran los milagros ya que por naturaleza son particulares e irrepetibles, a diferencia de un evento natural, que es general y repetible. La evidencia de esto último siempre es más fuerte porque, argumentó Flew, se puede probar en cualquier momento y en cualquier lugar. Un milagro, sin embargo, no puede ser probado de la misma manera.

Flew agregó que, incluso si la evidencia de un evento contrario a las leyes de la naturaleza fuera lo suficientemente convincente como para justificar la creencia de que el evento ocurrió, "ese evento ahora ya no podría describirse como verdaderamente milagroso". [576] Ahora bien, este último comentario, incluso más que el primero, revela un sesgo naturalista aparentemente invencible. El argumento implícito puede expresarse de esta manera:

1. Cualquier cosa que suceda en el mundo natural es un evento natural.
2. Una vez que ocurre un supuesto milagro en el mundo natural, es un evento natural.
3. Por lo tanto, una vez que ocurre un supuesto milagro, es ipso facto un evento natural.

En resumen, este argumento se reduce a "todo lo que sucede *en* el mundo natural es causado *por* el mundo natural". Pero esto claramente plantea la cuestión a favor del naturalismo metafísico; si hay algunos eventos causados desde *más allá* del mundo, sin embargo tendrán que ocurrir *en* el mundo para que podamos experimentarlos. El argumento de Flew significa que si uno pudiera mostrar evidencia convincente de que la resurrección de Cristo realmente ocurrió en el mundo del espacio-tiempo, entonces el naturalista simplemente se encogería de hombros y diría: "Bueno, ahora sabemos que las resurrecciones no son milagrosas". No importa si es infalsable en principio o en la práctica; su incredulidad naturalista es invencible. Flew refleja aquí lo que RM Hare llamó un "blik" (ver también el capítulo 1, bajo "Las creencias religiosas son infalsables"). [577] Ninguna cantidad de evidencia de sucesos reales podría jamás convencerlo de que un milagro realmente ha ocurrido. Cada vez que sucede lo que antes se creía imposible, el naturalista rápidamente concluye que, después de todo, no fue milagroso. ¿Por qué el teísta no puede argumentar de manera similar que, en principio, la existencia de Dios puede ser falsificada pero en la práctica real no es así? ¿Por qué el teísta no puede insistir de la misma manera en que, en principio, algunos eventos pueden ser causados por la naturaleza, pero que en la práctica real una vez que ocurre un evento en el mundo (el mundo de Dios), es ipso facto un evento causado por Dios? ¿Qué derecho tiene un naturalista para afirmar que todos los eventos son causados naturalmente más de lo que tiene un teísta para afirmar que todos los eventos son causados divinamente (algunos de manera *regular* y otros en ocasiones *especiales*)? Si una posición puede plantear la pregunta, entonces la otra debería tener el mismo privilegio. En cualquier caso, el argumento de Flew es un caso casi clásico de una posición infalsable, que en el proceso de justificación plantea toda la cuestión a favor del naturalismo.

Es más, al igual que el argumento de Hume, el de Flew eliminaría incluso otros supuestos sucesos naturales como el big bang, la generación espontánea y la macroevolución, ya que también son sucesos irrepetibles. En el intento de Flew de destruir los eventos sobrenaturales, también destruye los preciados eventos naturalistas.

Finalmente, e irónicamente, Flew se ha convertido en una refutación de su propio argumento y evidencia de que el verdadero problema es si uno cree que Dios existe o no. Si Dios no existe, entonces, por supuesto, los actos especiales de Dios (como los milagros) tampoco existen. Sin embargo, una vez que uno cree en Dios, los milagros se vuelven posibles. Por lo tanto, una vez que Flew ha sido persuadido por la evidencia de que Dios existe (que tiene),

de repente los milagros se vuelven posibles. Esto es precisamente lo que sucedió, como consta en su libro *Hay un Dios* , donde escribió: "Es simplemente inconcebible que cualquier matriz o campo material pueda generar agentes que piensen y actúen. . . . Un campo de fuerza no planea ni piensa. Asi que . . . el mundo de los seres vivientes, conscientes y pensantes tiene que originarse en una Fuente viviente, una Mente". [578] Luego, tan pronto como Flew se convenció de que había un Dios omnipotente, se abrió a la evidencia y permitió que el erudito conservador del Nuevo Testamento NT Wright escribiera un apéndice en el que ofrecía evidencia de la confiabilidad del Nuevo Testamento y la resurrección de Cristo. De hecho, Flew introdujo el apéndice con estas palabras: "¡Si quieres omnipotencia para establecer una religión, me parece que esta es la que hay que vencer!". [579] Y añade: «Hoy diría que la pretensión relativa a la resurrección es más impresionante que cualquier otra de la competencia religiosa». [580] En el apéndice, Wright proporciona evidencia de la resurrección y concluye: "La resurrección de Jesús, de hecho, proporciona una explicación *suficiente* para la tumba vacía y los encuentros con Jesús. . . . Creo que también es una explicación necesaria". Flew responde: "Estoy muy impresionado con el enfoque del obispo Wright, que es absolutamente nuevo. . . . Esto es enormemente importante. . . . Es absolutamente maravilloso, absolutamente radical y muy poderoso. . . . Como dije, no puedes limitar las posibilidades de la omnipotencia excepto para producir lo lógicamente imposible. Todo lo demás está abierto a la omnipotencia". [581] Así, la mejor refutación de Flew resulta ser el mismo Flew.

La naturaleza descriptiva de la ley natural elimina los milagros

Tenía sentido rechazar los milagros en un universo "cerrado" como el de Newton, donde las leyes naturales eran universales e inviolables. Spinoza escribió: "Nada. . . sucede en la naturaleza en contravención de sus leyes universales, no. . . ella mantiene un orden fijo e inmutable." [582] Bueno, por supuesto nada puede romper lo irrompible. Sin embargo, en el universo "abierto" moderno, donde las leyes naturales son meramente un cálculo estadístico de lo que ocurre, no leyes inquebrantables de lo que debe ocurrir, el argumento contra los milagros ha tomado un giro diferente.

El siguiente argumento contra los milagros de la naturaleza descriptiva de la ley científica es un ejemplo de este punto. [583] Puede resumirse así:

1. Las leyes científicas son simplemente descripciones de eventos y no normas prescriptivas.

2. Pero las descripciones no pueden violarse; simplemente pueden ser revisados.
3. Sin embargo, un milagro por naturaleza debe ser una violación de una ley de la naturaleza.
4. Por lo tanto, los milagros por naturaleza no pueden ocurrir (ya que si ocurrieran, solo servirían para revisar una ley natural).

El teísta cristiano no tiene necesidad de estar en desacuerdo con la primera premisa. De hecho, ver las leyes naturales como descriptivas es tanto una respuesta a la primera objeción de Hume como la forma de mostrar que los milagros son posibles en un "universo abierto", ya que un sistema cerrado de normas prescriptivas presenta un obstáculo mucho más formidable para mostrar que ocurren excepciones. Pero si la "ley natural" no es más que un sistema abierto de descripción humana, basado en la probabilidad estadística, entonces una excepción milagrosa a esto es realmente no violar ninguna ley inmutable del universo.

En apoyo de la segunda premisa, el antisobrenaturalista insta al siguiente argumento. Las descripciones científicas son como mapas; es decir, cuando se descubre que son inexactos, uno no viola el mapa sino que simplemente lo revisa. Si se comprueba que el paisaje no se ajusta a un mapa topográfico, lo que se hace es dibujar un mapa más exacto. Nada ha sido violado; la descripción simplemente se cambia para ajustarse a la realidad. De la misma manera, argumenta el naturalista, una vez que se sabe que ocurrió un evento nuevo e inusual, no gritamos: "¡Milagro!" La mente científica simplemente encuentra formas de incluir este evento en una descripción más amplia y precisa del mundo en el que se sabe que ocurrió este evento. De ahí que la misma naturaleza descriptiva de la ley científica excluya lo milagroso; cualquier excepción o inexactitud en leyes o "mapas" anteriores es simplemente una razón para revisar el mapa para incluir el llamado evento milagroso bajo el paraguas natural general.

Es precisamente en este punto que el teísta objeta, ya que este argumento también se basa en la presuposición injustificada de que "todo lo que sucede *en* la naturaleza es causado *por* la naturaleza". [584] Asume que todos los eventos en el mundo son eventos naturales. Por supuesto, si esto es así, los eventos milagrosos en el mundo son imposibles.

Además, existe confusión sobre el uso de la palabra *violar* . Un milagro "violaría" una descripción anterior solo en el sentido de que la ley como descripción general no se aplicaba en este caso particular. Por ejemplo, si se encontrara a un hombre caminando sobre el agua, esto sería una "violación"

del principio general de que los humanos no pueden caminar sobre el agua. Tal vez *violación* sea un término demasiado técnico y deberíamos hablar más bien de la regla general y la excepción particular, o de lo regular y lo irregular, o de lo habitual y lo inusual. En todo caso, el naturalista da un salto injustificado de la "violación" a la necesidad de la "revisión". ¿Por qué revisar el mapa topográfico a menos que se pueda observar repetidamente el cambio en el paisaje? ¿Necesitaría revisión el mapa si de repente apareciera una montaña, se verificara y luego desapareciera de nuevo? ¿Por qué un esposo debería revisar la creencia de que su esposa lo ama debido a un solo estallido de ira contrario? La revisión es necesaria sólo cuando hay (o puede haber) una repetición de la observación.

Finalmente, lo cierto es que no todas las excepciones requieren revisión. Incluso los científicos no revisan sus teorías debido a anomalías inexplicables e irrepetibles. Si las situaciones anómalas no exigen una nueva ley, tampoco lo hacen los hechos sobrenaturales. En ninguno de los dos casos se tiene una ley natural para explicar el evento.

Guy Robinson (1928–2011): La naturaleza del método científico elimina los milagros

El naturalista científico contemporáneo a veces responde a la solución anterior con el argumento de que el método científico como tal elimina la creencia en lo milagroso. [585] El argumento funciona así:

1. La ciencia qua ciencia debe asumir que todos los eventos son naturalmente explicables.
2. Pero si todos los eventos son científicamente explicables, entonces ningún evento es sobrenatural o milagroso.
3. Por lo tanto, la ciencia como ciencia elimina lo sobrenatural.

En primer lugar, debe concederse que la ciencia *empírica* como tal se limita a las causas naturales, porque la ciencia empírica trata con regularidades presentes, y podemos suponer correctamente que todos los eventos regulares tienen una causa natural, incluso si son inusuales. Por ejemplo, contrariamente al patrón general de cosas que se contraen a medida que se enfrían, el agua se expande a 32 grados sobre cero Fahrenheit. Sin embargo, lo hace regularmente. Así que podemos postular correctamente una causa natural para ello.

Sin embargo, no toda ciencia es ciencia *empírica* . Algunas exploraciones científicas involucran la ciencia *forense .* Y a diferencia de la ciencia empírica, que se basa en la observación y repetición de eventos en el presente, la ciencia forense no tiene la capacidad de hacer esto, ya que trata con eventos no observados y no repetidos (por ejemplo, una muerte no observada). En este caso, el evento no fue observado, ni puede repetirse (ya que no podemos pedirle al muerto que muera de nuevo para que podamos observarlo). Por lo tanto, la ciencia forense no involucra eventos observables y repetidos, por lo que no puede usar pruebas que involucren repetición y observación repetida para determinar la validez de tales eventos. Por lo tanto, el argumento del "método científico" falla porque asume erróneamente que toda ciencia legítima es de forma empírica.

Otra forma de presentar nuestra objeción a este argumento es que asume erróneamente que todos los eventos en el mundo natural encajan en una clase de eventos regulares. En resumen, niega la legitimidad de la exploración científica de eventos singulares. Nuevamente, si la ciencia qua ciencia no puede tratar con singularidades, entonces no puede afirmar que ocurrió un big bang al comienzo de nuestro universo, o que la vida surgió por generación espontánea, y que la macroevolución no ocurre regularmente. La verdad es que la mayoría de los científicos naturalistas creen en la mayoría o en todas estas singularidades, y creen que hay buena evidencia para ellas. A muchos evolucionistas les gusta hablar de la macroevolución como un "hecho". Siendo así, este supuesto rechazo científico de singularidades como los milagros falla gravemente.

Además, debe notarse que nadie necesita abandonar la ciencia en el sentido empírico para dar lugar a los milagros como eventos singulares, porque un evento regular y un evento singular no caen en la misma clase. Y dado que se concede (con los científicos naturalistas) que todos los eventos regulares exigen una explicación natural, la ciencia no se viola al tener otra clase de eventos, eventos singulares, que no son propiamente el tema de la ciencia empírica y, por lo tanto, deben ser analizados. por otros procedimientos científicos. Por ejemplo, la ciencia forense, que no tiene regularidad ni observabilidad del evento, puede sin embargo hacer un análisis científico del mismo. Esto se hace todo el tiempo en las ciencias de la astrofísica, la arqueología y la paleontología. Por lo tanto, el argumento contra los milagros expuesto anteriormente también tendría que desautorizar estas ciencias legítimas y reconocidas.

Dado que la ciencia forense no tiene la observabilidad y la repetibilidad como medios para probar un punto de vista científico, como lo hace la ciencia empírica, debe utilizar otros principios científicos, de los cuales dos son básicos: (1) el principio de causalidad y (2) el principio de uniformidad (analogía). El primero postula que todo evento (incluso las singularidades) tiene una causa. El segundo principio establece que efectos similares tienen causas similares. Es decir, los tipos de casos que observamos regularmente en el presente para producir ciertos tipos de eventos deben postularse como la causa de eventos similares en el pasado. Así es precisamente como determinamos las circunstancias de la muerte al descubrir un cadáver. Y es exactamente como los geólogos históricos (paleontólogos) y los arqueólogos intentan reconstruir el pasado.

Para llevar más lejos el razonamiento, debe señalarse que estos dos principios de la ciencia forense hacen posible identificar un evento pasado (por ejemplo, una resurrección) como un milagro. Porque (1) si no hay una causa natural conocida (incluso Hume dijo que una resurrección sería un milagro, si ocurriera), y (2) si la única causa conocida para un evento como este que trae vida con su complejidad específica de vuelta a un cuerpo muerto hay un ser inteligente, y (3) si se sabe que existe una Causa inteligente de la vida (véase el capítulo 15), entonces es razonable identificar este evento como un milagro. Más sobre esto más adelante (ver cap. 19).

Por lo tanto, el argumento de que admitir milagros detiene a la ciencia es falaz. Como acabamos de ver, ciertamente no detiene la ciencia forense; las excepciones nunca hacen que la ciencia empírica se detenga en seco. Por el contrario, las excepciones (ya sea que afirmen ser milagrosas o no) son aguijones para más investigación. Una excepción es a menudo la sugerencia de que la ley actual es inadecuada. Pero si los científicos no pueden encontrar un patrón regular para esta anomalía, entonces no tienen derecho a ubicarla en la clase de eventos regulares que tienen una causa natural. Puede o no ser un evento causado naturalmente. Pero mientras no se sepa que es parte de un patrón regular, podría tener una causa sobrenatural. Se deben usar otros factores distintivos conocidos como parte de la ciencia forense para determinar si el evento fue causado por fuerzas naturales o inteligentes.

La ciencia siempre ha reconocido la presencia de causas inteligentes tanto para eventos pasados como presentes. Los hallazgos arqueológicos demuestran causas inteligentes en el pasado; la ciencia de la criptología se ocupa de las causas inteligentes en el presente. Uno no puede descartar la posibilidad de una causa inteligente de eventos pasados de origen. Más bien, la evidencia debe examinarse para determinar (a través de los principios de

causalidad y analogía) qué tipo de causa se requiere. Asumir de antemano que todas las causas pasadas o presentes de todos los eventos singulares son causas naturales es dar por sentada la pregunta a favor del naturalismo sin mirar la evidencia, oa pesar de la evidencia. Este tipo de sesgo naturalista invencible es evidente en la siguiente confesión de un antisobrenaturalista:

> Nos ponemos del lado de la ciencia [naturalista] a pesar del patente absurdo de algunas de sus construcciones. . . porque tenemos un compromiso previo con el materialismo. No es que los métodos y las instituciones de la ciencia nos obliguen de algún modo a aceptar una explicación materialista del mundo fenoménico, sino que, por el contrario, *nos vemos obligados por nuestra adhesión a priori a las causas materiales. . . . Además, ese materialismo es absoluto porque no podemos permitir que un pie divino entre por la puerta* . [586]

Sin embargo, una vez que sabemos que lo Divino existe (ver capítulo 15), no hay forma de mantener el pie Divino fuera de la habitación. Si existe un Dios teísta, entonces los milagros son posibles, a pesar de todos los ingeniosos argumentos de los ateos en sentido contrario.

Finalmente, incluso si la ciencia pudiera explicar *cómo* ocurrió una parte, o incluso la totalidad, de un evento, no se sigue que pueda explicar *por qué* ocurrió o incluso por qué ocurrió *cuando* ocurrió. Mostrar que había un fuerte viento que soplaba en el Mar Rojo no explica *por qué* este viento sopló precisamente *cuando* lo hizo, es decir, para permitir que Israel escapara de Egipto (ver Éxodo 14). Incluso si la ciencia puede duplicar en un laboratorio los medios para producir ciertos eventos que han ocurrido rara vez en la historia (digamos, un nacimiento virginal), no se sigue que la ocurrencia de tal evento en la historia no haya sido un evento milagroso. No hay razón por la que Dios no pueda usar algunos procesos naturales para producir un evento sobrenatural. [587] De hecho, en el caso de los milagros bíblicos, a menudo se emplea un proceso natural como parte del evento milagroso. La concepción virginal de Cristo empleó un óvulo femenino, pero fue inusual porque tuvo lugar sin la implantación de un espermatozoide masculino. Jesús no creó los panes y los peces para alimentar a la multitud; simplemente multiplicó algunos panes naturales que ya existían.

Entonces, la ciencia no tiene derecho a afirmar que un evento es natural simplemente porque puede describir *cómo* , o el proceso, por el cual ocurrió. Por ejemplo, si la ciencia descubre cómo se puede hacer vida a partir de la no vida, esto no descalificará la creación original de la vida como un evento sobrenatural. Más bien, demostrará que se necesita una intervención

inteligente, no meras fuerzas naturales, para producirlo. Entonces, el hecho de que los científicos puedan describir cómo se hace (es decir, por una causa inteligente), no niega la causa no natural (inteligente) por la que se hizo; más bien, lo afirma.

Alastair McKinnon (1925–): Los milagros son imposibles en el curso natural de los acontecimientos

La medida en que el sesgo naturalista ha penetrado en el pensamiento moderno es muy evidente en el siguiente argumento contra los milagros: [588]

1. Un acontecimiento natural es lo que ocurre en el curso real de los acontecimientos.
2. Un milagro, por definición, sería contrario al curso real de los acontecimientos.
3. Pero nada puede ser contrario al curso real de los acontecimientos; lo que es, es.
4. Por lo tanto, los milagros no pueden ocurrir.

En apoyo de la primera premisa, el naturalista podría argumentar que todos los eventos naturales deben ocurrir en el curso real de los eventos en el mundo natural. A esto el teísta no necesita objetar. Sin embargo, lo contrario de esto no es cierto, es decir, que todo lo que sucede en el mundo natural es ipso facto un evento natural. "Todos los eventos que son naturales ocurren en el mundo natural" no puede convertirse lógicamente en "todos los eventos que ocurren en el mundo natural son eventos naturales". Una vez más, esto plantearía toda la cuestión.

Además, el teísta cristiano definitivamente se opondría a la comprensión naturalista de la segunda premisa. Un milagro no es "contrario" al curso real de los acontecimientos en el sentido de que no puede suceder *dentro* de una secuencia natural, sino solo en el sentido de que no puede explicarse como *resultado* de la secuencia natural. No todo lo que ocurre *en* una secuencia natural es una parte necesaria de ese orden natural. La libertad humana puede ocurrir dentro de un orden natural sin ser una parte necesaria de ese orden. Por ejemplo, puedo optar por apartarme del camino de un automóvil en marcha sin actuar en contra (o violar) ninguna ley física. Asimismo, en el ámbito moral puedo optar por *no* hacer lo que es natural. Puedo, por ejemplo, optar por no tomar represalias contra alguien que me lastima (una reacción natural) sin actuar en contra de nada en el curso real de los acontecimientos.

De la misma manera, los milagros pueden ocurrir *dentro* del orden natural sin ser una parte necesaria *de* ese orden natural.

Finalmente, el teísta cristiano también debe escudriñar el uso de la tercera premisa: lo que es, es. Esta es una tautología. Pero en el sentido en que el naturalista usa esto, es una perogrullada naturalista que plantea toda la cuestión. El naturalista debe decirlo en el sentido de que cualquier cosa que suceda en el curso real de los acontecimientos no es ipso facto un milagro. Pero si ya sabemos de antemano que cada vez que ocurre algo, eso es una prueba positiva de que no es un milagro, entonces se sigue que podemos dejar de esperar para siempre que ocurra cualquier milagro. Aquí nuevamente, el prejuicio antisobrenaturalista está *legislando* contra la posibilidad de los milagros; no está *mirando* la evidencia a favor o en contra de que un evento real sea un milagro. "Lo que es, es; nada sucede en *contra* del curso real de los acontecimientos". En cierto sentido, esto es cierto. Pero también es cierto que un milagro puede ocurrir *dentro* del curso real de los acontecimientos sin ser un evento natural. Puede ser que uno o más de los eventos en medio del proceso continuo de la historia hayan sido eventos sobrenaturales. Es decir, pueden haber sido eventos que ocurrieron *en* la naturaleza pero que no fueron causados *por* la naturaleza ni *contrarios* a la naturaleza.

El antisobrenaturalista debe hacer más que señalar el hecho real y reclamar su ocurrencia como prueba positiva de que no es un milagro. Lo *real* no es automáticamente lo *natural* . Lo que realmente ocurre puede ser un evento *sobrenatural* , si tiene las características de un milagro (ver más abajo). Lo que el naturalista debe hacer para probar que un evento real es un evento natural es mostrar que el evento está naturalmente conectado con eventos antecedentes y consecuentes. O, al menos, el naturalista debe mostrar que el evento es parte de una cadena natural de eventos que son *repetibles* y *predecibles* , porque a menos que el evento se ajuste a un patrón general y regular sobre el cual se pueden hacer predicciones, el naturalista no tiene derecho a afirmar que es un evento explicable por la ley natural. El naturalismo plantea la pregunta a su favor al afirmar que todo lo que sucede es una prueba incuestionable de que no fue milagroso.

Las otras objeciones de Hume a los milagros

David Hume ofreció otras dos objeciones con respecto a los milagros. [589] El primero se basa en la naturaleza de autocancelación de las afirmaciones contradictorias de milagros, y el segundo se basa en la falta de confiabilidad del testimonio a favor de un milagro. La primera objeción puede enunciarse así:

1. Ningún reclamo de verdad puede ser respaldado por milagros si cualquier reclamo de verdad contrario también es respaldado por milagros similares; las afirmaciones contrarias de la verdad se anulan mutuamente.
2. Pero todos los sistemas religiosos reclaman milagros en apoyo de su afirmación de la verdad.
3. Por lo tanto, no se pueden usar milagros en apoyo de una afirmación de verdad religiosa.

El teísta cristiano no necesita objetar la primera premisa. No solo es cierto, sino que más tarde será útil para el cristianismo. En última instancia, servirá para eliminar todas las afirmaciones de verdad basadas en "milagros" similares. De hecho, los contrarios se cancelan mutuamente cuando cada uno de ellos está respaldado por el mismo tipo de "evidencia". La equipolencia de la evidencia conduce al escepticismo. Si todas estas afirmaciones se basan en el mismo tipo de evidencia, ninguna de estas afirmaciones tiene más derecho a la verdad que las demás. Esta situación puede conducir a un fuerte argumento a favor del cristianismo de la siguiente manera:

1. Todas las afirmaciones de verdad teístas respaldadas por "milagros" *similares* se anulan mutuamente; es decir, ninguno de ellos puede reclamar legítimamente la verdad.
2. Pero el cristianismo solo está respaldado por eventos milagrosos únicos.
3. Por lo tanto, solo el cristianismo puede reclamar legítimamente la verdad.

No es nuestro propósito aquí apoyar la premisa menor; esto se hará más adelante (en los capítulos 19 y 20). Es suficiente señalar aquí que *si* se puede proporcionar evidencia de que el cristianismo tiene milagros únicos y de apoyo como los que no se encuentran en ningún otro sistema teísta, entonces el argumento de Hume no se aplica contra las afirmaciones cristianas de verdad. Al menos la cuestión de los milagros está abierta a la verificación de los hechos. La objeción de Hume no solo no tiene éxito, sino que puede convertirse en una prueba de la unicidad de la afirmación de la verdad cristiana: si otras afirmaciones religiosas están respaldadas por "milagros" similares de naturaleza autocanceladora y si solo el cristianismo tiene un apoyo milagroso único, entonces sólo el cristianismo se verifica como verdadero. Al menos en este punto podemos concluir que es *posible* que eventos milagrosos únicos apoyen la verdad del cristianismo frente a otras posiciones.

El segundo argumento de Hume contra los milagros se basa en la naturaleza poco confiable de los testigos presenciales. Funciona así:

1. Ningún milagro puede establecerse sin pruebas suficientes a su favor.
2. La prueba suficiente debe incluir un número suficiente de testigos, con suficiente educación y con una integridad incuestionable.
3. Pero nunca ha habido suficiente evidencia para apoyar la afirmación de que haya ocurrido algún evento milagroso.
4. Por lo tanto, nunca se ha establecido ningún milagro.

El mérito de este argumento es que es de facto y no de jure; es decir, está abierto a confirmación o refutación fáctica. Una vez más, no solo es verdadera la premisa mayor, sino que también es ventajoso para el teísmo cristiano reconocer la verdad de esa premisa. A menos que haya evidencia suficiente para afirmaciones de verdad milagrosa, se podrían establecer muchas afirmaciones de verdad contradictorias. Pero si se exigen pruebas suficientes, se reducen considerablemente los pretendientes a la verdad.

Nuestra objeción es al segundo paso del argumento. Hume debe ir en una de dos direcciones para apoyar la afirmación de que nunca ha habido evidencia "suficiente". O puede hacer que la definición de evidencia suficiente sea tan estrecha que no se pueda creer prácticamente nada histórico, incluida la existencia de Napoleón o tal vez incluso la existencia del mismo Hume, o bien puede hacer una definición sensata de lo que sería evidencia "suficiente" y abre así la puerta a la evidencia histórica sustancial a favor de los testigos oculares de la resurrección de Cristo (ver cap. 20). En cualquier caso, el argumento de Hume no elimina la posibilidad de los milagros, que es todo lo que nos interesa en este momento.

Algunas conclusiones sobre lo natural y lo sobrenatural

Con la discusión anterior en mente, ahora estamos en condiciones de sacar ciertas conclusiones con respecto a la naturaleza de los milagros. Primero, consideraremos la diferencia entre lo que pueden ser dos tipos diferentes de eventos milagrosos.

El argumento en contra de la identificabilidad de un milagro

Antony Flew ofreció una objeción a los milagros que exige una respuesta significativa desde una posición cristiana teísta. [590] Su argumento puede resumirse como sigue:

1. Un milagro debe ser identificable antes de que pueda usarse como evidencia.
2. Ahora solo hay dos formas de identificar (o definir) un milagro:
   una. como un evento inusual dentro del mundo natural, o
   b. como una excepción al mundo natural.
3. Pero un evento inusual dentro del mundo natural no es un milagro; es simplemente un evento raro pero natural.
4. Y no hay forma desde dentro de la naturaleza de saber que ha ocurrido una excepción a la naturaleza.
5. Por lo tanto, no hay forma de identificar (o definir) un milagro.
6. Pero lo inidentificable no tiene valor probatorio.
7. Por tanto, ningún milagro puede tener valor probatorio alguno.

Incluso aceptando las dos primeras premisas, los teístas pueden ofrecer dos respuestas: primero, pueden desafiar la premisa 3: “Pero un evento inusual dentro del mundo natural no es un milagro; es simplemente un evento raro pero natural”. Esto se puede hacer señalando que incluso varias áreas de la ciencia admiten que pueden detectar a partir de señales dentro de la naturaleza que hubo una intervención inteligente que produjo un evento determinado. (Esto es cierto en ciencia forense, arqueología, criptología, el programa SETI, [591] y el movimiento ID. [592]) En cada una de estas áreas se puede demostrar que ciertos eventos no son producidos por fuerzas puramente naturales, sino que algunas cosas tienen una causa inteligente. Esto invalida la afirmación de que todos estos eventos deben tener un origen puramente natural. causas Por supuesto, esto no prueba ipso facto que la causa sea un Ser sobrenatural fuera del universo. Tal prueba requiere otro argumento (ver cap. 15), lo que nos lleva al siguiente punto.

En segundo lugar, el teísta puede argumentar en contra de la premisa 4: "Y no hay forma desde dentro de la naturaleza de saber que ha ocurrido una excepción a la naturaleza". En respuesta, notamos que en cierto sentido esto es cierto, pero no resuelve el problema a favor del naturalismo. Incluso si uno no puede reconocer un evento sobrenatural dentro de un dominio puramente natural, sin embargo, el teísta puede responder dando evidencia (a través de

argumentos teístas como los del capítulo 15) de que este no es un universo puramente natural, por la temporalidad y contingencia de el universo como un todo exige una Causa sobrenatural de todo el mundo natural. Entonces, lo que se sabe sobre este Ser sobrenatural y el acto de una creación sobrenatural de este mundo puede usarse para identificar características que tienen ciertos eventos inusuales en el mundo que los marcan como causados por un Ser sobrenatural. Esto nos lleva naturalmente a nuestro siguiente punto.

Las marcas distintivas de un milagro

Dado a Dios, ¿cuáles son las características de un acto especial de Dios conocido como milagro? ¿Cómo podemos reconocer la mano de Dios en un mundo natural? Para decirlo en sentido figurado, ¿se reconoce la mano de Dios por las huellas dactilares de Dios? ¿Cuáles son estas huellas dactilares o características distintivas de un acto sobrenatural de Dios?

No es suficiente definir un milagro como una excepción al patrón general de eventos. Esta característica simplemente indica que el evento no es natural; es decir, no se sabe que esté bajo ninguna ley científica. Pero hay otras posibilidades dentro de la categoría de eventos no naturales o inusuales: anomalías, magia, seres extraterrestres, actividad demoníaca e incluso actividad providencial, por ejemplo. Las características de un verdadero milagro son la singularidad, la inmediatez, el propósito y la bondad moral.

Inusualidad. La característica mínima de un milagro es que es un evento inusual. Es decir, debe ser una excepción al patrón normal de eventos. Esto es para llamar la atención. Encaja con una de las palabras bíblicas para un milagro, a saber, *maravilla* (gr. *teras*). Por supuesto, si bien todo milagro es inusual, no todos los eventos inusuales son un milagro. Así que lo inusual es una condición necesaria, pero no suficiente, para un milagro. Se necesita más. La palabra *maravilla* casi siempre se usa para un milagro en el Nuevo Testamento en conexión con la palabra *señal* , para indicar que significa algo más que un evento inusual; significa uno que tiene un significado o propósito más allá de ser inusual.

Inmediatez. Los verdaderos milagros ocurren inmediatamente. Los procesos naturales toman tiempo. Por ejemplo, lo que la naturaleza hace con el tiempo al convertir el agua de lluvia en vino de las uvas, se dice que Jesús lo hizo inmediatamente. Si lo hiciera, entonces esto sería un milagro. Asimismo, el trigo sembrado en la tierra con el tiempo producirá más trigo. Pero convertir trigo (pan) en más trigo instantáneamente (como dice la Biblia que hizo Jesús—Juan 6) sería un milagro.

Es interesante a este respecto cuántas veces la Biblia enfatiza la inmediatez de los milagros que registra. Mateo 8:3: “Jesús extendió su mano y lo tocó, diciendo, 'Quiero; sé limpio. Y *al instante* quedó limpia su lepra.” Mateo 8:13: “Y al centurión, Jesús dijo, 'Ve; que se haga contigo como has creído.' Y el sirviente fue sanado en *ese mismo momento* .” Hechos 3:6–7: “Pedro dijo: '. . . ¡En el nombre de Jesús de Nazaret, levántate y anda!' Y lo tomó de la mano derecha y lo levantó, e *inmediatamente* se fortalecieron sus pies y tobillos. Y saltando, se puso de pie y comenzó a caminar” (ver también Mateo 9:22; Marcos 1:31, 42; Juan 5:9). [593]

No se registran milagros graduales en la Biblia. Hay un milagro de dos etapas (Marcos 8: 22-25), de los cuales ambos eventos fueron inmediatos y solo se extendieron durante unos minutos en total. Dado que solo Dios puede hacer algo inmediatamente de la nada (el acto de creación original, 2 Corintios 4:6), este poder está reservado solo para él. Por lo tanto, los milagros bíblicos a menudo se describen como un "poder" (gr. *dunamis*), en este caso, el poder de Dios (ver Mat. 22:29; 1 Cor. 12:10; Fil. 3:10).

Incluso algunos incrédulos que niegan los milagros reconocen esta característica de un milagro. Charles Darwin, por ejemplo, admitió: “Si pudiera demostrarse que existió un órgano complejo que no podría haber sido formado por numerosas, sucesivas y ligeras modificaciones, mi teoría [del cambio gradual] se derrumbaría por completo”. [594] ¿Por qué? Porque las apariciones instantáneas de nuevas formas de vida serían un indicio de que fueron creadas.

Decisión. Los verdaderos milagros tienen un propósito. No se hacen para entretener (cf. Lucas 23:8), o de forma voluntaria, sino “según su voluntad [la de Dios]” (Hebreos 2:4). Se ajustan al contexto en el que ocurren. El propósito general de un milagro bíblico era glorificar al Dios que es el único que puede causarlo (no al agente por medio del cual se hizo).

La mayoría de las veces, sin embargo, los milagros bíblicos se usan como una “señal” (Gr. *sēmeion*) para confirmar un sermón, un mensaje, una nueva revelación de Dios. Hebreos declara: “¿Cómo escaparemos nosotros si descuidamos una salvación tan grande? Primero fue declarado por el Señor, y nos lo *atestiguan* los que oyeron, mientras que Dios también dio testimonio con señales y prodigios y varios milagros y con los dones del Espíritu Santo distribuidos según su voluntad” (2:3– 4). Juan declaró que el propósito de los milagros de Jesús registrados en el Evangelio de Juan era para confirmar que él era el Hijo de Dios: “Y otras muchas señales hizo Jesús en presencia de sus discípulos, las cuales no están escritas en este libro; pero estas se han escrito para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo,

tengáis vida en su nombre" (Juan 20:30–31). Jesús dijo: "Pero para que sepáis que el Hijo del Hombre tiene potestad en la tierra para perdonar pecados" — le dijo al paralítico— "A ti te digo, levántate, toma tu camilla y vete a tu casa" (Marcos 2: 10–11).

Dado que los milagros provienen de un ser superinteligente y superpoderoso, es comprensible que tuvieran un propósito sobrenatural. Tal Dios no los esparciría como pimienta de un pimentero.

Bondad Moral. Dado que un verdadero milagro es un acto de un Dios teísta, y Dios es un Ser moralmente perfecto, se deduce que los milagros no pueden asociarse con el mal moral. [595] Dios es bueno, y los milagros no traen consigo el mal sino el bien, como la curación (Juan 9) o la resurrección de los muertos (Juan 11). Otros eventos inusuales pueden ser amorales (como anomalías o magia) pero nunca inmorales, como signos demoníacos (ver más abajo).

Cómo distinguir los verdaderos milagros de otros eventos inusuales

Con estas características distintivas de un milagro en mente, ahora estamos en condiciones de distinguir un verdadero milagro de otros eventos inusuales.

Milagros vs Anomalías . Una anomalía es también un evento inusual en el sentido de que no existe una explicación natural *conocida para ello.* Pero ahí es donde terminan las similitudes. Las anomalías no tienen un propósito divino y ninguna afirmación de verdad conectada con ellas. Entonces, una anomalía es a-teológica (no tiene una afirmación de verdad teológica conectada) y a-teleológica (no tiene un propósito divino asociado, como confirmar una nueva revelación de Dios).

Milagros contra Magia . Lo que comúnmente se conoce como "magia", pero en realidad es solo un engaño, no es milagroso en absoluto. Simplemente se basa en leyes naturales (como "la mano es más rápida que el ojo") que se pueden repetir y predecir. Es decir, la magia está bajo el control de un humano. Además, la magia como tal no trae gloria a Dios ni bien moral a la humanidad. La magia tampoco tiene significado teológico. Un truco de magia es amoral y no teológico por naturaleza. La magia trae gloria no a Dios sino al mago que la realiza. Está centrado en el ser humano y no en Dios. No hay nada sobrenatural o anómalo en los trucos de magia; todas las leyes involucradas son naturales y cognoscibles. Por supuesto, lo que se conoce como "magia negra" es, para el cristiano, otra cosa. No es un engaño de las leyes físicas naturales; más bien, involucra fuerzas espirituales malignas que van más allá de los acontecimientos normales en el mundo físico. Pero la magia ordinaria es simplemente un fenómeno natural que es explicable o repetible por medios naturales.

Milagros vs Señales Satánicas. Además, un milagro es diferente de una señal satánica. Concediendo la posibilidad de que poderes espirituales malignos en el universo actúen en oposición a Dios, cualquier intervención que puedan hacer en el mundo natural estaría de acuerdo con sus propósitos. Por lo tanto, las señales satánicas tendrían, por su propia naturaleza, las siguientes características: (1) No estarían asociadas con la verdad acerca de Dios sino con el error; no se utilizarían para confirmar la verdad sino para confirmar el error. (2) las señales satánicas no producirían el bien moral, sino el mal; no estimularían una conducta de acuerdo con la voluntad de Dios sino en oposición a ella. (3) Finalmente, las señales satánicas no ayudarían a cumplir los propósitos de Dios, sino que trabajar para destruirlos; no glorificarían a Dios sino que engrandecerían a los hombres malvados oa los espíritus malignos detrás de ellos.

En este capítulo no se considera si los verdaderos milagros han ocurrido alguna vez. Es el tema de otro capítulo (cap. 20). La razón puede mostrar que los milagros son posibles; sólo la historia puede revelar si son reales. Pero antes de que podamos llegar allí, debemos establecer si la historia se puede conocer (capítulo 17) y si tenemos algún documento históricamente confiable que proporcione un informe creíble de milagros (capítulo 18). Si se puede conocer la historia y tenemos tales documentos, entonces podemos examinarlos en busca de evidencia de que los eventos registrados son verdaderamente milagros (cap. 20). Antes de hacer esto, tenemos un tema más para discutir.

La posibilidad de que los milagros confirmen un mensaje de Dios

Milagros en el judaísmo . El judaísmo histórico es una religión teísta y registra que se usaron milagros para confirmar a Moisés como profeta de Dios. Tenemos un ejemplo en el llamado de Moisés:

> Entonces Moisés respondió: “Pero he aquí, no me creerán ni escucharán mi voz, porque dirán: 'El SEÑOR no se te apareció.' El SEÑOR le dijo: ¿Qué es eso que tienes en la mano? Él dijo: “Un bastón”. Y él [Dios] dijo: “Tíralo al suelo”. Así que lo arrojó al suelo y se convirtió en una serpiente. . . . “Si no te creen”, dijo Dios, “ni escuchan la primera señal, pueden creer la última señal”. (Éxodo 4:1–3, 8)

Los milagros también se usaron para confirmar el liderazgo de Moisés en vista de la rebelión de Coré:

> Y Moisés dijo: En esto conoceréis que el SEÑOR me ha enviado. . . . Si el Señor crea algo nuevo, y la tierra abre su boca y los traga con todo lo que les pertenece, y descienden vivos al Seol, entonces sabréis que estos hombres han despreciado al SEÑOR . . . . Y la tierra abrió su boca y se los tragó. . . . Así que ellos y todo lo que les pertenecía descendieron vivos al Seol". (Números 16:5; 28–30, 32–33)

También se usaron milagros para confirmar que Elías era un profeta de Dios cuando fue desafiado por los profetas de Baal. Después de que sus oraciones paganas no lograran traer fuego del cielo sobre el sacrificio, Elías oró: "OH SEÑOR , Dios de Abraham, de Isaac y de Israel, sea hoy manifiesto que tú eres Dios en Israel, y que yo soy tu siervo. . . . Entonces cayó fuego de Jehová , y consumió el holocausto, la leña, las piedras y el polvo, y lamió el agua que estaba en la zanja" (1 Reyes 18:36–38).

Milagros en el cristianismo . Después de que Jesús convirtió el agua en vino, Nicodemo vino y le dijo a Jesús: "Rabí, sabemos que has venido de Dios como maestro, porque nadie puede hacer estas señales que tú haces si Dios no está con él" (Juan 3:2) . Cuando el Los líderes judíos le pidieron a Jesús una señal milagrosa, él respondió: "No se le dará ninguna señal excepto la señal del profeta Jonás. Porque como estuvo Jonás en el vientre del gran pez tres días y tres noches, así estará el Hijo del Hombre en el corazón de la tierra tres días y tres noches" (Mateo 12:39–40).

Para probar que él era el Mesías, Jesús ofreció milagros, como curar a los incurables (Marcos 2:10–11). Asimismo, Pedro dijo que Jesús fue acreditado por milagros cuando declaró: "Varones israelitas, oíd estas palabras: Jesús de Nazaret, varón atestiguado por Dios entre vosotros con milagros y prodigios y señales que Dios hizo por medio de él en medio de vosotros, como vosotros mismos sabéis" (Hechos 2:22). Y el escritor de Hebreos declaró que Dios confirmó el mensaje de Cristo con señales y prodigios (Hebreos 2:3–4).

Pablo defendió su apostolado por medio de milagros, diciendo: "Las señales de un verdadero apóstol fueron hechas entre vosotros con suma paciencia, con señales, prodigios y milagros" (2 Cor. 12:12). Juan también declaró que los milagros confirman que Jesús es el Cristo [Mesías] (Juan 20:30–31).

Milagros en el Islam . El Islam es la tercera gran religión monoteísta. También tiene afirmaciones milagrosas. Mahoma dijo: "Si te rechazan, así fueron rechazados los apóstoles antes de ti, que vinieron con señales claras" (Sura 3:184).

El Corán también dice: "Luego enviamos a Moisés ya su hermano Aarón, con Nuestros signos y autoridad manifiestos" (Sura 23:45). Registra a Moisés

diciendo de sus milagros: “Tú sabes bien que estas cosas no han sido enviadas sino por el Señor de los cielos y de la tierra como Evidencia reveladora” (Sura 17:102).

Mahoma sostuvo que Dios le dio a Jesús el poder de hacer milagros, incluso de resucitar a los muertos: “Oh Jesús, el hijo de María. . . Te fortalecí con el espíritu santo. . . . Por mí deja [permiso], y sanarás a los ciegos de nacimiento; los leprosos, con mi permiso. ¡Y he aquí! sacas a los muertos con mi permiso” (Sura 5:113).

Entonces, las tres grandes religiones teístas creen que (1) un Dios teísta se comunica racionalmente con seres racionales; (2) este Dios teísta puede realizar milagros; y (3) esos milagros pueden confirmar una afirmación de verdad hecha en el nombre de Dios.

Milagros en la religión no teísta . Está claro que los milagros pueden ocurrir en las religiones teístas, pero ¿qué pasa con las afirmaciones de milagros en las religiones no teístas (que abundan). Se deben hacer tres puntos en respuesta.

Primero, los verdaderos milagros no son posibles en las religiones no teístas. Sólo si hay un Ser sobrenatural más allá de este mundo que pueda intervenir en él, puede haber un verdadero milagro. Así que todas las afirmaciones de milagros en el mundo no teísta son falsas. Simplemente no pueden ocurrir.

Segundo, los milagros en las religiones no teístas son inconsistentes con las propias creencias de esas religiones. El budismo es una religión no teísta con reclamos de milagros, pero esto es inconsistente con su única creencia de que no hay un Dios teísta, y solo ese Dios puede realizarlos. Además, como observó C. S. Lewis, “Pero qué podría ser más absurdo que el [Buda] que vino a enseñarnos que la Naturaleza es una ilusión de la que debemos escapar debería ocuparse en producir efectos en el nivel Natural, que el que viene para despertarnos de una pesadilla debe agregar a la pesadilla? Cuanto más respetemos sus enseñanzas, menos podremos aceptar sus milagros”. [596]

En tercer lugar, como en otras religiones no teístas (como el hinduismo), las afirmaciones de milagros son tardías, legendarias y sin múltiples testimonios de testigos presenciales, como los que tenemos para muchos milagros de Jesús. Así que no hay buenos motivos para aceptar estos relatos como auténticos.

Asimismo, las historias politeístas romanas sobre Apolonio eran leyendas. Las afirmaciones acerca de que Apolonio de Tyana (m. 98 d. C.) tiene poderes milagrosos para respaldar su afirmación de ser el Hijo de Dios son historias legendarias sin fundamento por muchas razones: [597] (1) La biografía de

Philostratus es la única fuente de la vida. de Apolonio, y termina con su muerte, no con la resurrección (como lo hacen las biografías de Jesús). (2) No hay nada sobrenatural en la biografía de Apolonio, ya sea en cuanto a afirmaciones de deidad o milagros hechos para probar tal afirmación. (3) Las historias de milagros posteriores a la muerte no forman parte de su biografía. Su biógrafo Philostratus las llama simplemente "historias" [leyendas]. (4) Damis, la supuesta fuente de estas historias, es probablemente una persona inexistente utilizada como recurso literario. (5) El estilo de escritura utilizado por Philostratus era una forma literaria popular de la época llamada "romance" o "ficción romántica". No debe tomarse como literal o históricamente cierto. (6) Philostratus no fue un testigo presencial, pero Julia Domna, esposa del emperador romano Septimus, le encargó que compusiera su libro, unos 120 años después de la muerte de Apolonio. (7) Un posible motivo para la publicación de la obra de Filóstrato fue el deseo de contrarrestar la creciente influencia de Jesús. (8) Las historias de milagros sobre Apolonio son contradictorias. Unos dicen que murió en Éfeso, otros en Lindus o Creta, y todos dicen que luego apareció más tarde. En cualquier caso, no se comparan favorablemente con el Nuevo Testamento, en el que múltiples relatos contemporáneos atestiguan que más de quinientos testigos afirmaron haber visto al Cristo resucitado en doce ocasiones diferentes durante un período prolongado de cuarenta días (véase el capítulo 19).

De la misma manera, las afirmaciones de milagros en el hinduismo son meras leyendas. Por ejemplo, una forma de hinduismo, llamada Hare Krishna, afirma que Krishna era una encarnación sobrenatural de Dios. Sin embargo, (1) Krishna no afirmó ser una encarnación del verdadero Dios teísta (ver cap. 15)—sino de un falso Dios panteísta (ver cap. 11); (2) no hay relatos contemporáneos, y mucho menos relatos múltiples, de milagros realizados por Krishna para respaldar tal afirmación; (3) no hubo profecías específicas y múltiples de largo alcance que cumpliera, como las hay en algunas historias bíblicas; (4) Krishna no vivió una vida sin pecado, como dicen los primeros registros contemporáneos que Jesús hizo; (5) Krishna no predijo y logró su resurrección física de entre los muertos, como lo hizo Jesús. Aquí también las afirmaciones de milagros están muy por debajo de las del Nuevo Testamento. Una vez más, la verdad es que las declaraciones de milagros pueden existir (y existen) en las religiones no teístas, pero los milagros no pueden existir en estas. religiones ya que no tienen un Dios sobrenatural, el único que puede intervenir sobrenaturalmente en el mundo natural.

Los milagros solo pueden ocurrir en un universo teísta. Pero si Dios existe, entonces los milagros son posibles (arriba). Los milagros tienen ciertas

características únicas e identificables, de modo que si ocurriera uno, podríamos reconocerlo (arriba). Ante esto, podemos preguntar: ¿Se pueden usar para confirmar un mensaje de Dios? Hay varias razones para creer que la respuesta es afirmativa.

Milagros según algunos no creyentes

Se esperan milagros dentro de un contexto teísta, pero lo interesante es que incluso algunos no creyentes destacados admiten que los milagros podrían usarse como una confirmación divina. Por ejemplo, David Hume afirmó que la resurrección de un cadáver sería un milagro. Escribió: "Es un milagro que un muerto reviva; porque eso nunca se ha observado en ninguna época o país". [598]

Hume también admitió que una serie de eventos inusuales que ocurren por orden de un individuo contarían como milagros: "Así, si una persona, alegando una autoridad divina, ordena a una persona enferma que se cure, a un hombre sano que caiga muerto, el las nubes para derramar lluvia, los vientos para soplar, en fin, deben ordenar muchos eventos naturales, que siguen inmediatamente a su mandato; estos podrían ser considerados milagros con justicia, porque son realmente, en este caso, contrarios a las leyes de la naturaleza." [599]

Hume incluso dio a entender que los milagros superiores probarían una religión sobre otra: "Cada milagro, por lo tanto, pretendía haber sido obrado en cualquiera de estas religiones (y todas ellas abundan en milagros) . . . también tiene la misma fuerza, aunque más indirectamente, para derribar cualquier otro sistema. Al destruir un sistema rival, también destruye el crédito de aquellos milagros sobre los cuales se estableció ese sistema". [600]

Cuando se le preguntó a Bertrand Russell: "¿Qué tipo de evidencia podría convencerte de que Dios existe?" él respondió: "Creo que si escuché una voz del cielo prediciendo todo lo que me iba a pasar durante las próximas veinticuatro horas, incluyendo eventos que hubieran parecido altamente improbables, y si todos estos eventos luego procedieron a suceder , entonces tal vez podría estar convencido al menos de la existencia de alguna inteligencia sobrehumana. Puedo imaginar otra evidencia del mismo tipo que podría convencerme, pero que yo sepa, tal evidencia no existe". [601]

Como se mencionó anteriormente, incluso Charles Darwin admitió que la aparición instantánea de organismos complejos sería sobrenatural: "Si pudiera demostrarse que existió algún órgano complejo que no pudiera haber sido formado por numerosas, sucesivas y ligeras modificaciones, mi teoría [del cambio gradual] se derrumbaría absolutamente". [602]

La lógica de los milagros como confirmación divina

La conexión lógica entre un milagro y una afirmación de verdad respalda las afirmaciones de las principales religiones teístas. Dice así:

1. Si existe un Dios teísta, entonces los milagros son posibles.
2. Un milagro es un acto especial de un Dios teísta.
3. Un Dios teísta es omnisciente (omnisciente).
4. Un Dios teísta es también un Ser moralmente perfecto.
5. Un Dios omnisciente y perfecto no puede errar ni engañar.
6. Por lo tanto, un Dios teísta no actuaría para confirmar algo como verdadero que es falso.
7. Por lo tanto, los verdaderos milagros en conexión con un mensaje confirman que ese mensaje es de Dios: (a) el milagro confirma el mensaje, (b) la señal confirma el sermón, (c) un acto de Dios confirma la Palabra de Dios, y (d) la nueva revelación necesita una nueva confirmación.

Reconocimiento de resurrección de Pinchas Lapide (1922-1997)

El erudito judío Pinchas Lapide incluso llega a admitir que la resurrección de Cristo fue un milagro: "En cuanto a la futura resurrección de los muertos, yo soy fariseo. En cuanto a la resurrección de Jesús el Domingo de Resurrección, yo fui durante décadas un saduceo. Ya no soy un saduceo ya que la siguiente deliberación me ha hecho pensar en esto de nuevo. . . . Si el poder de Dios que estaba activo en Eliseo es lo suficientemente grande como para resucitar incluso a una persona muerta. . . , entonces tampoco sería inconcebible la resurrección corporal de un judío crucificado." [603]

Sin embargo, esto plantea un serio problema para el judaísmo, como se revela en una carta al editor de la revista *Time* : "La lógica de Pinchas Lapide se me escapa. Él cree que es una posibilidad que Jesús haya sido resucitado por Dios. Al mismo tiempo, no acepta a Jesús como el Mesías. Pero Jesús dijo que él era el Mesías. ¿Por qué Dios resucitaría a un mentiroso?" [604] Más sobre esto más adelante (en el capítulo 19).

La probabilidad de los milagros en un mundo teísta

La filosofía puede mostrar que los milagros son *posibles* , pero sólo la historia muestra que son *reales* . Si bien esto es cierto, también es cierto que mediante la filosofía (buen razonamiento) se puede demostrar que los

milagros son *probables* en un mundo teísta. No hemos desarrollado este punto aquí, pero se puede hacer un argumento de la naturaleza misma de un Dios teísta que sigue esta lógica: (1) un Dios teísta por su propia naturaleza puede comunicarse con sus criaturas racionales hechas a su imagen; (2) dada la naturaleza de un Dios personal que hizo seres personales como él, es probable (probable) que tal Dios quisiera comunicarse con esos seres; (3) la forma más efectiva de comunicarse con ellos sería confirmar sus mensajes como comunicación divina por medio de milagros, proporcionando así evidencia del origen divino de los mensajes; (4) por lo tanto, es probable que un Dios teísta realice milagros, incluso antes de que miremos la historia para ver si lo ha hecho.

Resumen y conclusión

Los argumentos en contra de los milagros plantean la cuestión. Presuponen que los milagros son imposibles en principio o en la práctica o que son al menos improbables. En lugar de *mirar* la evidencia a favor o en contra de los milagros, terminan *legislando* de antemano la imposibilidad de lo milagroso. Dicen en efecto: "Todo lo que sucede en el mundo natural es un evento natural". Pero algunas cosas que suceden *en* el mundo natural pueden tener un origen sobrenatural. Si hay un Dios que puede actuar (es decir, un Dios teísta), entonces los actos de Dios (es decir, los milagros) son automáticamente posibles.

Está, por supuesto, el problema de identificar un milagro. Aquí, sin embargo, el teísta puede argumentar que incluso dentro de la naturaleza se puede identificar que algunos eventos tienen causas inteligentes no naturales. Y dentro del marco metafísico del teísmo, no hay razón para que tales eventos no puedan ser causados por una Causa sobrenatural (Dios). La "huella digital" de Dios se puede ver en las marcas características de un milagro, que lo distinguen de otros eventos inusuales. Sin embargo, si alguna vez ha ocurrido un milagro no puede ser resuelto solo por *la filosofía* ; eso es cuestión de *historia* . Se puede demostrar filosóficamente que los milagros son posibles (quizás incluso probables), pero si los milagros realmente han ocurrido solo se puede saber a través de la experiencia y la historia. Es al punto experiencial e histórico al que dirigiremos nuestra atención en los próximos capítulos.

Seleccionar lecturas para el capítulo 16

Exposición del Naturalismo

Darwin, Carlos. *En el origen de las especies.* 6ª ed. Nueva York: Biblioteca Moderna, 1993.

Diamante, Malcolm. "Milagros". *Estudios Religiosos* 9 (septiembre de 1973).

Voló, Antonio. "Milagros". En *Encyclopedia of Philosophy* , editado por Paul Edwards. Nueva York: Macmillan y The Free Press, 1967.

Hume, David. *Indagación sobre el entendimiento humano* . Editado por C. W. Hendel. Nueva York: Bobbs-Merrill, 1955. Especialmente sec. 10

Lewontin, Richard. *New York Review of Books* , 9 de enero de 1996.

Mc Kinnon, Alastair. "'Milagro' y 'Paradoja'". *American Philosophical Quarterly* 4 (octubre de 1967).

Sagan, Carl. *El cerebro de Broca: reflexiones sobre el romance de la ciencia.* Nueva York: Random House, 1979.

Spinoza, Baruc. *Un tratado teológico-político y un tratado político* . Nueva York: Dover, 1951.

Defensa de los Milagros

Agustín. *Ciudad de Dios* . Nueva York: Random House, 1950. Especialmente el libro 10.

Carnell, Edward J. *Introducción a la Apologética Cristiana* . Grand Rapids: Eerdmans, 1950.

Dembsky, William. *El Diseño de la Vida: Descubriendo Señales de Inteligencia en Sistemas Biológicos* . Dallas: Fundación para el Pensamiento y la Ética, 2008.

Geisler, Norman. El gran libro de la apologética cristiana: una guía de *la A a la Z.* Grand Rapids: Baker Books, 2012.

———. *Los milagros y la mente moderna: una defensa de los milagros bíblicos.* Gran Rapids: Baker, 1992.

Geivett, Doug y Gary Habermas, eds. *En Defensa de los Milagros.* Downers Grove, IL: InterVarsity, 1997.

Grant, RM *Milagro y ley natural en el pensamiento greco-romano y cristiano primitivo.* Eugene, Oregón: Wipf & Stock, 2011.

Lapide, Pinchas. *La Resurrección de Jesús.* Mineápolis: Augsburgo, 1983.

Lewis, C. S. *Dios en el banquillo.* Grand Rapids: Eerdmans, 1970.

———. *Milagros.* Nueva York: Macmillan, 1966.

Meyer, Stephen C. *Firma en la célula: ADN y la evidencia del diseño inteligente.* Nueva York: HarperOne, 2009.

Robinson, Guy. "Milagros". *Ratio* 9 (diciembre de 1967).

Russel, Bertrand. "¿Qué es un agnóstico?" *Mira* (noviembre de 1953).

Swinburne, Richard. *El concepto de milagro* . Nueva York: St. Martin's Press, 1970.

Tennant, F. R. *El milagro y sus presupuestos filosóficos* . Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge, 1925.

Tomás de Aquino. *Summa Contra Gentiles* . 5 vols. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1975. Véase el libro 3, secs. 98–107.

Warfield, B. B. *Falsificación de milagros* . Nueva York: Hijos de Charles Scribner, 1918.

CAPÍTULO 17. OBJETIVISMO E HISTORIA

El cristianismo es una religión histórica. Hace afirmaciones históricas sobre eventos milagrosos que supuestamente confirman sus afirmaciones de verdad. Para verificar estas afirmaciones de verdad, primero se debe establecer la objetividad de la historia. Esto conduce naturalmente a una discusión sobre si existe algo así como un hecho histórico objetivo, es decir, si la historia es realmente cognoscible. Es necesario examinar los argumentos posmodernos y relativistas contra la objetividad de la historia y responder a ellos para ver si los milagros pueden ser parte de la historia.

Objeciones posmodernas a la objetividad de la historia

Se han presentado varios argumentos en contra de la posición de que la historia se puede conocer objetivamente, particularmente desde una perspectiva posmoderna. [605] Si estos argumentos son válidos, hace imposible la verificación del cristianismo a través de un método histórico. Este tema es de vital importancia para la apologética cristiana. Consideremos las objeciones y ofrezcamos una respuesta a ellas en defensa de tener una visión objetiva de la historia.

El problema del acceso indirecto a los eventos

Los subjetivistas argumentan que el tema de la historia, a diferencia del de la ciencia, no es directamente observable. El historiador no se ocupa de hechos pasados, sino simplemente de *declaraciones* sobre hechos pasados. Es este hecho el que permite al historiador tratar los hechos de una manera imaginativa. Los hechos históricos, insisten los subjetivistas, existen sólo dentro de la mente creativa del historiador. Los documentos no contienen hechos sino que son, sin la comprensión del historiador, meras líneas de tinta sobre papel. Además, una vez que el evento desaparece, nunca se puede volver a crear por completo. Por lo tanto, los historiadores deben imponer significado a su registro fragmentario y de segunda mano. “El evento en sí, los

hechos, no dicen nada, no imponen ningún significado. Es el historiador quien habla, quien impone un sentido". [606]

Se ofrecen dos razones de por qué el historiador sólo tiene acceso indirecto al pasado. Primero, se afirma que, a diferencia del mundo de un científico, el mundo del historiador está compuesto de registros y no de eventos. Es por esto que el historiador debe aportar una "imagen reconstruida" del pasado. En este sentido, el pasado es realmente un producto del presente.

Segundo, los subjetivistas históricos afirman que los científicos pueden probar sus puntos de vista mientras que los historiadores no pueden. La experimentación no es posible con hechos históricos. Los científicos tienen la ventaja de la repetibilidad; pueden someter sus puntos de vista a la falsificación. Los historiadores no pueden. El hecho histórico inobservable ya no es verificable; es parte del pasado que se ha ido para siempre. Por lo tanto, lo que se crea sobre el pasado no será más que un reflejo de la propia imaginación. Será una construcción subjetiva en la mente de los historiadores actuales y no puede aspirar a ser una representación objetiva de lo que realmente sucedió.

Una respuesta al problema del acceso indirecto a los hechos históricos

La respuesta más fundamental a los subjetivistas históricos es señalar que cualquier cosa que se entienda por el conocimiento "objetivo" de la historia que ellos niegan debe ser posible, ya que implican que lo tienen en su misma negación. ¿Cómo podrían saber que el conocimiento de la historia de todos no era objetivo a menos que tuvieran un conocimiento objetivo de la misma por el cual pudieran determinar que estos otros puntos de vista no eran objetivos? Uno no puede saber no-eso sin saber eso. En resumen, la negación de la objetividad histórica implica un conocimiento objetivo de la historia.

Además, si por "conocimiento objetivo" los subjetivistas entienden conocimiento absoluto, entonces, por supuesto, ningún historiador humano puede ser objetivo. Si una presentación "objetiva" significa una presentación *precisa y adecuada* [607] que la gente razonable debería aceptar, entonces la puerta está abierta a la posibilidad de la objetividad.

Asumiendo este último sentido, se puede argumentar que la historia puede ser tan objetiva como algunas ciencias. [608] Por ejemplo, la paleontología (geología histórica) se considera una ciencia objetiva. Se trata de hechos físicos y procesos del pasado. Sin embargo, los eventos representados por los hallazgos de fósiles no son más directamente accesibles para los científicos o *repetibles* que los eventos históricos para el historiador.

Es cierto que hay algunas diferencias. El fósil es una huella mecánicamente verdadera del evento original, y los testigos oculares de la historia pueden ser menos precisos en sus informes. Pero el historiador puede replicar señalando que los procesos naturales que estropean la huella fósil son paralelos a la filtración personal de eventos a través del testimonio de testigos presenciales. Al menos se puede argumentar que si uno puede determinar la integridad y confiabilidad de un testigo ocular, no puede cerrar la puerta a la posibilidad de la objetividad en la historia más que a la objetividad en la geología.

Los científicos podrían afirmar que pueden repetir los procesos del pasado mediante la experimentación presente, mientras que los historiadores no pueden. Pero incluso aquí las situaciones son similares, porque en este sentido también la historia puede “repetirse”. Patrones similares de eventos, mediante los cuales se pueden hacer comparaciones, se repiten hoy como ocurrieron en el pasado. Se pueden realizar experimentos sociales limitados para ver si la historia humana se "repite", y se pueden observar naturalmente "experimentos" generalizados en las diferentes condiciones de la historia mundial en curso. En resumen, el historiador, no menos que el científico, tiene las herramientas para determinar lo que realmente sucedió en el pasado. La falta de acceso directo a los hechos o acontecimientos originales no obstaculiza más a uno que a otro.

Algunos han sugerido que existe otra diferencia crucial entre la historia y la ciencia de eventos pasados. Insisten en que los hechos científicos “hablan por sí mismos”, pero que los hechos históricos no. Sin embargo, incluso aquí la analogía es cercana, por varias razones.

Primero, si “hecho” significa el evento original, entonces ni la geología ni la historia están en posesión de ningún hecho. Ambos deben tomar "hecho" en el sentido de información sobre el evento original, y en este último sentido los hechos no existen meramente subjetivamente en la mente del historiador. Los hechos son datos objetivos, tanto si alguien los lee como si no.

Lo que uno hace con los datos, es decir, qué significado o interpretación les da, de ninguna manera puede eliminar los datos. Queda tanto para la ciencia como para la historia un núcleo duro de hechos objetivos. Queda así abierta la puerta a la objetividad en ambos campos. De esta manera se puede trazar una distinción válida entre propaganda e historia: la primera carece de base suficiente en hechos objetivos, pero la segunda no. De hecho, sin hechos objetivos no se puede protestar ni contra la mala historia ni contra la mala propaganda.

Si la historia está completamente en la mente del espectador, no hay razón para que uno no pueda decidir contemplarla de la forma que desee. En este

caso no habría diferencia entre buena historia y mala propaganda. Pero los historiadores, incluso los subjetivistas históricos, reconocen la diferencia. Por lo tanto, incluso ellos asumen un conocimiento objetivo de la historia.

El problema de la naturaleza fragmentaria de las cuentas

La segunda objeción a la objetividad de la historia se relaciona con su naturaleza fragmentaria. En el mejor de los casos, un historiador sólo puede esperar que la documentación esté completa, pero la completitud de los eventos mismos nunca es posible. Los documentos, en el mejor de los casos, cubren solo una pequeña fracción de los eventos mismos. [609] De solo documentos fragmentarios no se pueden sacar conclusiones válidas completas y definitivas.

Además, los documentos no presentan los hechos sino sólo una interpretación de los hechos mediada por quien los registró. En el mejor de los casos, solo tenemos un registro fragmentario de lo que alguien más pensó que sucedió, por lo que "lo que realmente sucedió aún tendría que ser reconstruido en la mente del historiador". [610] Debido a que los documentos son tan fragmentarios y los eventos tan distantes, la objetividad se convierte en un fuego fatuo para el historiador. El historiador no solo tiene muy pocas piezas del rompecabezas; Además, las imágenes parciales de esas pocas piezas no son las originales, sino que fueron formadas por la mente de quien nos pasó las piezas.

Una respuesta al problema de la fragmentación de las cuentas

El hecho de que los relatos de la historia sean fragmentarios no destruye la objetividad de la historia más de lo que los restos fósiles fragmentarios destruyen la objetividad de la geología. Los restos fósiles representan solo un ínfimo porcentaje de los seres vivos del pasado. Esto no impide que los científicos intenten reconstruir una imagen objetiva de lo que realmente sucedió en la historia geológica. Asimismo, la historia de la humanidad nos es transmitida sólo por un registro parcial. Los científicos a veces reconstruyen un ser humano completo sobre la base de restos esqueléticos parciales, incluso huesos de una sola mandíbula. Si bien este procedimiento es quizás con razón sospechoso, sin embargo, no se necesitan todos los huesos para completar la imagen probable del animal completo. Al igual que con un rompecabezas, siempre que uno tenga las piezas clave, puede reconstruir el resto con un grado razonable de probabilidad. Por supuesto, la reconstrucción tanto de la ciencia como de la historia está sujeta a revisión. Los hallazgos

posteriores pueden proporcionar nuevos hechos que requieren nuevas interpretaciones. Pero al menos hay una base objetiva de hecho para el significado atribuido al hallazgo. Las interpretaciones no pueden crear los hechos ni ignorarlos, si quieren acercarse a la objetividad. Podemos concluir, entonces, que la historia no necesita ser menos objetiva que la geología simplemente porque depende de relatos fragmentarios. El conocimiento científico también es parcial y depende de suposiciones y un marco general que puede resultar inadecuado en el descubrimiento de más hechos.

Cualquiera que sea la dificultad que pueda haber, desde un punto de vista estrictamente científico, para llenar los vacíos entre los hechos, una vez que uno ha asumido una postura filosófica hacia el mundo, el problema de la objetividad en general está resuelto. Si hay un Dios (cap. 15), entonces el cuadro general ya está dibujado; los hechos de la historia simplemente completarán los detalles de su significado. Si este es un universo teísta, entonces el boceto del artista ya se conoce de antemano; el detalle y el color vendrán solo cuando todos los hechos de la historia encajen en el bosquejo general que se sabe que es verdadero desde el marco teísta. En este sentido, la objetividad histórica es ciertamente posible dentro de un marco dado, como una cosmovisión teísta. La objetividad reside en la visión que mejor se adapte a los hechos en el sistema general, es decir, en la coherencia sistemática.

El problema de la selección del material

Se plantea otro problema para un conocimiento objetivo del pasado. Se observa que los historiadores hacen selecciones de solo algunos de estos informes fragmentarios y construyen sus interpretaciones de eventos pasados sobre sus selecciones. Hay volúmenes en los archivos que la mayoría de los historiadores ni siquiera tocan. [611] Además, la selección real entre los relatos fragmentarios está influenciada por muchos factores subjetivos y relativos, incluidos los prejuicios personales, la disponibilidad de materiales, el conocimiento de los idiomas, las creencias personales, las condiciones sociales, etc. Por lo tanto, los propios historiadores están inextricablemente involucrados con la historia que escriben. Lo que se incluye y lo que se excluye en sus interpretaciones será siempre una cuestión de elección subjetiva. No importa lo objetivos que los historiadores intenten ser, es prácticamente imposible para ellos presentar lo que realmente sucedió. Su "historia" no es más que su propia interpretación basada en su propia selección subjetiva de interpretaciones fragmentarias de eventos pasados e irrepetibles.

Una respuesta al problema de la selección del material

El hecho de que los historiadores deban seleccionar sus materiales no hace automáticamente que la historia sea puramente subjetiva. Los miembros del jurado emiten juicios "más allá de toda duda razonable" sin tener todas las pruebas. Si el historiador tiene la evidencia relevante y crucial, será suficiente para alcanzar la objetividad. No es necesario saberlo todo para saber algo. Ningún científico forense conoce todos los hechos y, sin embargo, se reclama objetividad para la disciplina de la ciencia forense. Mientras no se pase por alto ningún hecho importante, no hay razón para eliminar la posibilidad de objetividad en la historia más que en la ciencia. La pregunta no es si se omiten algunos hechos sino si los hechos incluidos son representativos de lo que realmente sucedió.

La selección de hechos puede ser objetiva en la medida en que los hechos son seleccionados y reconstruidos en el contexto en el que realmente ocurrieron los hechos representados. Dado que es imposible para cualquier historiador agrupar en un relato todo lo disponible sobre un tema, es importante seleccionar los puntos que son representativos del período relevante. [612] La condensación no implica necesariamente distorsión. El mini puede ser un resumen objetivo del maxi.

Queda, sin embargo, la cuestión de si se conocen (o se pueden conocer) el contexto real y las conexiones de los eventos pasados. A menos que exista un marco o estructura aceptados para los hechos, no hay forma de reconstruir en miniatura lo que realmente sucedió. El sentido objetivo de los acontecimientos históricos depende de conocer las conexiones que los hechos realmente tenían cuando ocurrieron. Pero los hechos están sujetos a varias combinaciones según la estructura que les dé el historiador, la importancia relativa que se les dé y si los hechos anteriores se consideran causales o meramente antecedentes. Por lo tanto, realmente no hay forma de conocer las conexiones originales sin asumir una hipótesis general o una cosmovisión mediante la cual se interpretan los eventos. Por supuesto, la objetividad de los hechos desnudos y la mera secuencia de hechos antecedentes y consecuentes se pueden conocer sin asumir una visión del mundo. Pero la objetividad del *significado* de estos eventos no es posible aparte de una estructura significativa como la proporcionada por una hipótesis general o visión del mundo. Por lo tanto, el problema del significado objetivo de la historia, como el problema del significado objetivo en la ciencia, depende de la *Weltanschauung* (visión del mundo y de la vida) de cada uno. El significado objetivo depende del sistema. Sólo dentro de un sistema dado puede entenderse el significado objetivo de los acontecimientos. Una vez que se

conoce ese sistema, es posible, mediante una selección justa y representativa, reconstruir una imagen objetiva del pasado.

El problema de la necesidad de ordenar los hechos de la historia

Una vez que el historiador toma los documentos fragmentarios disponibles, que deben ser vistos indirectamente a través de la interpretación de la fuente original, y selecciona una cierta cantidad de material de los archivos disponibles, y comienza a proporcionarle una estructura interpretativa mediante el uso de la propia información del historiador. lenguaje cargado de valores, el historiador no solo lo entiende desde el punto de vista relativo de su propia generación, sino que también debe seleccionar y organizar el tema de la historia de acuerdo con sus propias preferencias subjetivas. En resumen, los dados están cargados contra la objetividad incluso antes de que comience la escritura.

El producto final escrito se verá perjudicado por lo que se incluya y se excluya del material. Carecerá de objetividad por la forma en que está organizado y por el énfasis que se le da en la presentación general. La selección hecha en términos del marco dado será estrecha o amplia, clara o confusa. Cualquiera que sea su naturaleza, el marco es necesariamente un reflejo de la mente del historiador. [613] Esto aleja aún más a uno de saber objetivamente lo que realmente sucedió. Por lo tanto, una visión objetiva no es posible.

Una respuesta al problema de la necesidad de ordenar los hechos de la historia

No hay razón por la que el historiador no pueda reorganizar sin distorsionar el pasado. [614] La reconstrucción no requiere revisión; uno puede seleccionar material sin descuidar asuntos significativos. Todo historiador debe ordenar el material. Lo importante es si está arreglado o reorganizado de acuerdo con el arreglo original de los eventos tal como realmente ocurrieron. Cualquier historiador que incorpore de manera consistente y completa todos los eventos significativos de acuerdo con una cosmovisión general y establecida no ha sacrificado la objetividad. Ordenar los hechos de acuerdo con la forma en que realmente fueron las cosas es ser objetivo. Es descuidar hechos importantes y tergiversar hechos lo que distorsiona la objetividad.

El historiador puede desear ser selectivo en la brújula del estudio, por ejemplo, para estudiar solo las dimensiones políticas, económicas o religiosas de un período específico. Pero tal especialización no exige una subjetividad

total. Uno puede enfocarse sin perder el contexto general en el que opera. Una cosa es centrarse en detalles específicos dentro de un campo general, pero otra muy distinta es ignorar totalmente o deliberadamente descuidar o distorsionar el contexto general de aquello en lo que uno está más interesado. Mientras el especialista se mantenga en contacto con la realidad en lugar de reflejar la pura subjetividad de la fantasía, no hay razón por la que no se pueda mantener un grado mensurable de objetividad.

Por supuesto, una vez que los hechos correctamente seleccionados y debidamente organizados se colocan en un marco general y se les asigna un significado último, surge la cuestión de qué visión del mundo se debe utilizar. Esto nos lleva a nuestro siguiente punto.

El problema de la necesidad de una cosmovisión para interpretar los hechos

Todos los historiadores interpretan el pasado dentro del marco general de sus propias visiones del mundo y de la vida . Y hay tres filosofías diferentes de la historia dentro de las cuales operan los historiadores: los puntos de vista caótico, cíclico y lineal de la historia. [615] Cuál de estos adopte el historiador es una cuestión de fe o de filosofía y no una cuestión de mero hecho. A menos que se utilice un punto de vista u otro, no es posible una interpretación definitiva. La cosmovisión de uno determinará si uno ve los eventos del mundo como un laberinto sin sentido, como una serie de repeticiones interminables, o como si se movieran con un propósito hacia una meta. Estas visiones del mundo son tanto necesarias como inevitablemente orientadas al valor. Entonces, se argumenta, sin una de estas cosmovisiones, el historiador no puede interpretar los eventos del pasado, pero a través de una cosmovisión, la objetividad en la historia se vuelve imposible.

Una cosmovisión no se genera puramente a partir de los hechos. Los hechos no hablan por sí solos. Todo hecho es un interpra-hecho. Los llamados hechos desnudos no tienen significado. No hay meros datos sin interpretación. Los hechos adquieren su significado sólo dentro del contexto general de la cosmovisión. Sin la estructura del marco de la cosmovisión, las “cosas” de la historia no tienen sentido. Agustín, por ejemplo, vio la historia como una gran teodicea, pero Hegel la vio como un despliegue del Ser Divino. Ningún hallazgo arqueológico o fáctico como tal puede proporcionar el significado para un significado objetivo de la historia. Sin algún punto de vista no habría marco en el cual interpretar eventos específicos. Y los relativistas históricos insisten en que una vez que uno admite que hay diferentes maneras de interpretar los mismos hechos, dependiendo de la cosmovisión, uno ha renunciado con ello a

todo derecho a reclamar objetividad. Si hay varias formas diferentes de interpretar los mismos hechos, dependiendo de la perspectiva general que se adopte, entonces no existe una única interpretación objetiva de la historia.

Una respuesta al problema de la necesidad de una cosmovisión para interpretar los hechos

A aquellos que argumentan en contra de la objetividad de la historia aparte de una cosmovisión general se les debe conceder este punto, ya que sin una cosmovisión no tiene sentido hablar de significado objetivo. [616] El significado depende del sistema. Dentro de un sistema dado, un conjunto dado de hechos tiene un significado dado, pero dentro de otro sistema puede tener un significado muy diferente. Sin un contexto, no se puede determinar el significado, y el contexto general lo proporciona la cosmovisión y no los hechos desnudos en sí mismos.

Aun así, esto no hace que la elección de una cosmovisión sea arbitraria. Como se estableció anteriormente, existen primeros principios de conocimiento innegables que se aplican a toda la realidad (ver cap. 8). Y estos principios se pueden usar para establecer una cosmovisión teísta en oposición a todas las demás cosmovisiones (ver el capítulo 15). Y una vez que se establece esta cosmovisión teísta general, se deduce que la objetividad es posible. Es posible porque en un universo teísta cada hecho tiene un significado objetivo; cada hecho es un hecho teísta. Estos principios proporcionan no solo el significado último de *lo que* está sucediendo, sino también por *qué* está ocurriendo. Todos los eventos en un mundo teísta tienen un significado divino; todos encajan en el contexto general del propósito final de Dios. Por lo tanto, una vez que uno puede determinar cuáles son los hechos y puede asignarles un significado en el contexto general del universo teísta al mostrar que encajan de manera más consistente con una interpretación dada, uno puede afirmar haber llegado a la verdad objetiva sobre la historia.

Por ejemplo, dado que este es un universo teísta, se puede argumentar que el cadáver de Jesús de Nazaret regresó milagrosamente de la tumba en confirmación de la afirmación de Jesús de Nazaret de ser el Hijo de Dios (ver cap. 19). Si este evento inusual tiene las marcas distintivas de un evento sobrenatural (véase el capítulo 16), entonces el cristiano puede argumentar que el evento es un milagro que confirma las afirmaciones de verdad asociadas de Cristo. Pero aparte de este marco teísta, ni siquiera tiene sentido hacer tal afirmación.

Las hipótesis generales son necesarias para determinar el significado último de los eventos, y una hipótesis teísta es esencial para afirmar que

cualquier evento histórico es un milagro. Para usar el lenguaje contemporáneo, una visión del mundo es una metanarrativa, un concepto que los posmodernistas rechazan. Sin embargo, no tienen dónde pararse para hacerlo. Una metanarrativa de cosmovisión no puede ser rechazada sin tener un marco general desde el cual hacerlo.

Uno no puede mover el mundo epistemológicamente sin un punto de apoyo firme. En resumen, no hay forma de rechazar la metafísica sin hacer declaraciones metafísicas propias. No bastará con pronunciar simplemente una protesta poética no metafísica, que algunos posmodernistas afirman estar haciendo. O están haciendo declaraciones metafísicas sobre la realidad para negar que tales declaraciones puedan hacerse (lo cual es contraproducente) o no lo hacen. Y si no lo son, entonces no tienen motivos para negar que existe la realidad metafísica. Y, como mostramos anteriormente (capítulo 8), ciertos primeros principios básicos acerca de la realidad son innegables, incluyendo que yo existo y que existe un Dios teísta (capítulo 15). Además, los propios posmodernistas ganan credibilidad para su punto de vista solo al implicar declaraciones metafísicas sobre la realidad en la negación misma de la misma. Como observó agudamente C. S. Lewis en otro contexto (que, no obstante, es aplicable aquí; véase también el capítulo 1 bajo "Respuesta a los posmodernistas"), aquellos que intentan evitar la naturaleza contraproducente de su punto de vista al insistir en que "no pretenden saber alguna verdad, ¿no deberían habernos advertido antes del hecho? Porque realmente de todos los libros que han escrito. . . uno habría tenido la idea de que pretendían dar un relato verdadero de las cosas. El hecho es que casi siempre afirman hacerlo. La pretensión sólo se renuncia cuando se discute la cuestión. . . se presiona; y pasada la crisis se reanuda tácitamente la pretensión." [617]

El problema de la inevitabilidad de los juicios de valor

Tomando prestadas las palabras de WH Dray, el tema mismo de la historia está "cargado de valor". [618] Los hechos de la historia consisten en asesinatos, opresión, etc., que no pueden describirse con palabras moralmente neutras. Mediante el uso del lenguaje ordinario, el historiador se ve obligado a hacer juicios de valor. Además, debido a que la historia trata con humanos de carne y hueso con motivos y propósitos, un análisis de la historia necesariamente debe comentarlos. Si, por ejemplo, uno es llamado "dictador" o "gobernante benevolente" es un juicio de valor. ¿Cómo podría uno describir a Hitler sin hacer algunos juicios de valor? Y si uno intentara una especie de descripción

científicamente neutral de eventos pasados sin ninguna interpretación explícita o implícita de los propósitos humanos, no sería historia sino una mera crónica cruda sin significado histórico.

Habiendo admitido lo que no se puede evitar —a saber, que uno debe hacer algunos juicios de valor sobre eventos pasados—, el relato de un historiador ha perdido objetividad. En resumen, no hay manera de que los historiadores se mantengan al margen de sus historias. No pueden ser otros de lo que son, y son personas con perspectivas y prejuicios expresados en lenguajes de valores por los cuales ya través de los cuales ven el mundo. En este sentido, la objetividad es inalcanzable. Todos los escritores inevitablemente evaluarán las cosas desde sus propias perspectivas subjetivas y por sus propias elecciones de palabras.

Una respuesta al problema de la inevitabilidad de los juicios de valor

Se puede conceder que el lenguaje ordinario está cargado de valor y que los juicios de valor son inevitables. Esto de ninguna manera hace imposible la objetividad histórica. [619] Ser objetivo significa ser justo en el tratamiento de los hechos. Significa presentar *lo que* sucedió de la manera más correcta posible. Además, la objetividad significa que cuando uno interpreta *por qué* ocurrieron estos eventos, el lenguaje de uno debe atribuirles el valor que realmente tenían en su contexto original. Concediendo que dentro de una cosmovisión establecida ciertas cosas tienen un valor dado, un relato objetivo de la historia debe reconstruir y reestructurar estos eventos con el mismo valor relativo. De esta manera, la objetividad exige juicios de valor en lugar de evitarlos. La pregunta que hay que hacer no es si el lenguaje de valores puede ser objetivo, sino *qué* declaraciones de valores retratan objetivamente los eventos de la forma en que realmente fueron. Una vez determinado esto, los juicios de valor no son indeseables ni meramente subjetivos; son también esenciales y objetivamente exigidos.

El problema del condicionamiento histórico del escritor de historia

Además del uso consciente de marcos filosóficos, los historiadores están sujetos a una programación inconsciente que los convierte en productos de su época. Se piensa que es imposible que los historiadores retrocedan y vean la historia objetivamente porque ellos también son parte del proceso histórico. Por tanto, la síntesis histórica depende de la personalidad del escritor, así

como del medio social y religioso en el que vive. [620] En este sentido hay que estudiar al historiador para comprender la historia.

Dado que el historiador es parte del proceso histórico, se dice, nunca se puede alcanzar la objetividad. La historia de una generación será reescrita por la siguiente, y así sucesivamente. Ningún historiador puede trascender la relatividad histórica y ver el proceso mundial desde el exterior. [621] En el mejor de los casos, puede haber interpretaciones históricas sucesivas, menos que definitivas, cada una de las cuales contempla la historia desde el punto de vista de su propia generación de historiadores. Por lo tanto, no existe tal persona como un historiador neutral; cada uno sigue siendo un hijo de su propio tiempo.

Una respuesta al problema del condicionamiento histórico del escritor de historia

Es indudable que todos los historiadores son productos de su tiempo. Cada persona ocupa un lugar relativo en los acontecimientos cambiantes del mundo espaciotemporal. Sin embargo, no se sigue que porque los *historiadores* sean productos de su tiempo, sus *historias* son también productos de la época. Todos los matemáticos y lógicos también son productos de su tiempo, pero eso no significa que no hagan afirmaciones objetivas. El simple hecho de que una *persona* no pueda evitar un lugar relativo en la historia no significa que la *perspectiva de la persona* no pueda alcanzar algún grado significativo de objetividad. La crítica confunde el *contenido* del conocimiento y el *proceso* para alcanzarlo. [622] Confunde la *formación* de una vista con su *verificación* . De dónde se deriva una hipótesis no está esencialmente relacionado con cómo se puede establecer su verdad.

Muchos grandes inventos científicos provinieron de fuentes inusuales. Por ejemplo, Nikola Tesla inventó el motor AC después de tener una visión de él en su mente. Y Friedrich August Kekule inventó el modelo de la molécula de benceno después de ver una visión de una serpiente mordiéndose la cola. La *fuente* de una idea no está necesariamente relacionada con su *adecuación* para describir la realidad. [623]

Además, si la relatividad es inevitable, la posición de los relativistas históricos se refuta a sí misma. O bien su visión está condicionada históricamente y, por tanto, no es objetiva, o bien no es relativa sino objetiva. Si es lo último, entonces admite que es posible ser objetivo al ver la historia. Por el contrario, si la posición del relativismo histórico es en sí misma relativa, entonces no puede tomarse como objetivamente verdadera. Es simplemente una opinión subjetiva que no tiene base para afirmar que es objetivamente

cierta sobre toda la historia. En resumen, si es una opinión subjetiva, no puede eliminar la posibilidad de que la historia sea cognoscible objetivamente, y si es un hecho objetivo sobre la historia, entonces se pueden conocer hechos objetivos sobre la historia. En el primer caso, la objetividad no se elimina, y en el segundo, la relatividad se derrota a sí misma. Por lo tanto, en cualquier caso, la objetividad es posible. De hecho, el relativismo histórico es autodestructivo.

Además, la constante reescritura de la historia se basa en el supuesto de que la objetividad es posible. ¿Por qué luchar por la precisión a menos que se crea que la revisión es más objetivamente correcta que la vista anterior? ¿Por qué analizar críticamente a menos que la meta asumida sea mejorar hacia una visión más precisa? La objetividad perfecta puede ser prácticamente inalcanzable dentro de los recursos limitados del historiador en la mayoría de los temas, si no en todos. Pero sea como sea, la incapacidad de alcanzar el 100 por ciento de objetividad está muy lejos de la relatividad total. Alcanzar un grado de objetividad sujeto a crítica y revisión es una conclusión más realista que la conclusión de los argumentos relativistas. En resumen, no hay razón para eliminar la posibilidad de un grado suficiente de objetividad histórica.

Todas las objeciones a la objetividad en los juicios de valor pueden resolverse apelando a la cosmovisión teísta firmemente establecida que es la base de toda objetividad última del significado. Si hay una Mente última, entonces puede haber un significado último, porque el significado que Dios le da a un hecho es lo que ese hecho significa en última instancia. Y cómo y en qué medida podemos entender ese significado dependerá de la revelación que Dios nos haga al respecto. Históricamente, los pensadores cristianos han señalado dos de tales revelaciones de Dios: general y especial. La primera es la revelación de Dios de sí mismo a través de la naturaleza (ver cap. 15), y la segunda es a través de las Escrituras (ver cap. 21).

El problema del sesgo religioso del historiador

Otra objeción, planteada especialmente por quienes se oponen al Nuevo Testamento, es que no se puede confiar en la historia registrada por personas con motivos religiosos. Se dice que su pasión religiosa oscurece su objetividad histórica. Tienden a reinterpretar la historia a la luz de sus creencias religiosas.

Una crítica similar está en la base de la crítica de la forma tradicional y la crítica de la redacción, por la cual se dice que los escritores del Nuevo Testamento están *creando* o recreando las palabras de Jesús en lugar de *informarlas estrictamente* . Es decir, los Evangelios, tal como los tenemos ahora, reflejan la experiencia religiosa de la iglesia cristiana posterior en lugar

de las palabras puras de Jesús. En este caso, no podemos saber lo que realmente dijeron o hicieron las figuras originales del Nuevo Testamento, incluido Jesús. Si es así, esto destruiría la base histórica del cristianismo ortodoxo.

Una respuesta al problema del sesgo religioso del historiador

Esta objeción contra la posibilidad de tener una visión objetiva de los hechos originales carece de fundamento, por varias razones.

Primero, no existe una conexión lógica entre el propósito de uno y la precisión de la historia que uno escribe. Las personas sin motivos religiosos pueden escribir una mala historia, y las personas con motivos religiosos pueden escribir una buena historia.

En segundo lugar, otros escritores importantes del mundo antiguo escribieron con motivos similares a los de los autores de los Evangelios. Plutarco, por ejemplo, declaró: "Mi diseño no era escribir historias, sino vidas". [624] Sin embargo, los historiadores no niegan toda objetividad en los escritos de Plutarco.

En tercer lugar, la literatura de propaganda religiosa completa, como la que algunos críticos atribuyen al Nuevo Testamento, era en realidad desconocida en el mundo antiguo. El célebre historiador AN Sherwin-White declaró: "No conocemos este tipo de escritura en la historiografía antigua". [625]

En cuarto lugar, a diferencia de otros relatos antiguos, los Evangelios se escribieron como máximo décadas después de los hechos. Muchos otros escritos seculares, como los de Tito Livio y Plutarco, fueron escritos siglos después de los eventos que registran.

Quinto, como se muestra a continuación, la confirmación histórica de los escritos del NT es abrumadora (ver cap. 18). El argumento de que el propósito religioso de los autores del NT destruyó su capacidad para escribir una buena historia es simplemente contrario a los hechos.

Sexto, los escritores del NT tienen mucho cuidado en distinguir sus palabras de las palabras de Jesús, como lo indica claramente cualquier edición de la Biblia en letras rojas (ver también Juan 2:20–22; 1 Corintios 7:10, 12; 11: 24–25; Hechos 20:35). Esto revela su intento honesto de separar lo que Jesús realmente dijo de sus propios pensamientos y sentimientos al respecto.

Séptimo, a pesar del propósito religioso del Evangelio de Lucas (Lucas 1:4; cf. Hechos 1:1), manifiesta un claro interés en la exactitud histórica, y su exactitud ha sido abrumadoramente corroborada por la arqueología.

> Muchos han emprendido la tarea de hacer un relato de las cosas que se han cumplido entre nosotros, tal como *nos las han transmitido los que desde el principio fueron testigos oculares* y servidores de la palabra. [Por tanto,] *ya que yo mismo he investigado cuidadosamente todo desde el principio, también yo decidí escribirte un relato ordenado, excelentísimo Teófilo, para que sepas la certeza de las cosas que te han sido enseñadas* . (Lucas 1:1–4 NVI; énfasis agregado)

Octavo, la existencia de prejuicios religiosos no es garantía de inexactitud histórica. Uno puede reconocer su propio sesgo y evitar sus efectos paralizantes. Si esto no fuera así, incluso las personas con prejuicios no religiosos (o antirreligiosos) tampoco podrían escribir una historia precisa. Sin embargo, muchos afirman poder hacerlo.

Noveno, los escritores del Nuevo Testamento usaron los mismos criterios básicos usados en otros escritos antiguos. Por lo tanto, esta crítica o no da en el blanco o destruye todas las historias antiguas.

Décimo, si se debe negar la historicidad de un evento debido a la fuerte motivación de la persona que lo da, entonces se deben descartar prácticamente todos los testimonios de los sobrevivientes del Holocausto. Pero esto es absurdo, ya que proporcionan la mejor evidencia de todas. Asimismo, la pasión de un médico por salvar la vida de un paciente no niega la capacidad del médico para hacer un diagnóstico objetivo de la enfermedad. De la misma manera, los motivos religiosos de un autor no anulan la capacidad del autor para registrar una historia precisa.

El problema de la subjetividad hermenéutica en la interpretación de la historia

Quizás la forma más radical de relativismo histórico es el deconstruccionismo posmoderno, por el cual la historia es tratada como literatura. Uno de los principales defensores de este punto de vista es Hayden White. En su libro *Metahistoria* , White afirma que la historia es poesía. Afirma que no se puede escribir historia sin traer el material a un "todo coordinado" bajo algún "concepto unificador". Y cree que estos conceptos se eligen de la poesía: "He identificado cuatro estructuras de trama arquetípicas diferentes mediante las cuales los historiadores pueden representar los procesos históricos en sus narraciones como historias de un tipo particular: romance, tragedia, comedia y sátira". Ninguno de estos es mejor que los demás o correcto en oposición a incorrecto; son simplemente diferentes. Este esquema de estructuras, dice, le ha permitido “ver el varios debates sobre cómo debe

escribirse la historia. . . esencialmente como asuntos de variación estilística dentro de un solo universo de discurso". [626]

Una respuesta al problema de la subjetividad hermenéutica en la interpretación de la historia

La objeción hermenéutica no logra mostrar que toda la historia es relativista, por varias razones básicas. La principal es la naturaleza contraproducente de la acusación: la objeción de la relatividad presupone algún conocimiento objetivo. Una mirada cuidadosa a los argumentos de los relativistas revela, al menos de dos maneras, que presuponen algún conocimiento objetivo sobre la historia. En primer lugar, hablan de la necesidad de seleccionar y ordenar los "hechos" de la historia. Pero si los hechos son realmente "hechos", entonces representan algún conocimiento objetivo en sí mismos. Después de todo, una cosa es discutir sobre la *interpretación* de los hechos y otra muy distinta negar que haya hechos históricos sobre los que discutir. Por ejemplo, es comprensible que el marco de la cosmovisión de uno influya en cómo uno entiende el hecho de que Jesús de Nazaret murió en una cruz a principios del primer siglo. Pero otra muy distinta es negar que esto sea un hecho histórico.

En segundo lugar, que los relativistas crean que la visión del mundo de uno puede distorsionar los hechos implica que hay una forma correcta de verlos. De lo contrario, ¿cómo sabría uno que algunos puntos de vista están distorsionados? Que algunas vistas sean incorrectas implica que hay una vista correcta. Esto lleva al siguiente punto.

En tercer lugar, la relatividad total (ya sea histórica, filosófica o moral) es contraproducente. ¿Cómo podría uno saber que la historia era completamente incognoscible a menos que supiera algo al respecto? ¿Cómo podría uno saber que todo el conocimiento histórico era subjetivo sin algún conocimiento objetivo sobre él? En verdad, los relativistas totales deben pararse en el pináculo de su propio absoluto para relativizar todo lo demás. La afirmación de que toda la historia es subjetiva resulta ser una afirmación objetiva sobre la historia. Así, el relativismo histórico total se corta la garganta.

El problema de la diferencia entre historia religiosa y secular

Concediendo que la historia pueda ser conocida objetivamente, queda todavía el problema de la subjetividad de la historia religiosa. Algunos escritores hacen una fuerte distinción entre *Historie* y *Geschichte* . [627] El primero es empírico y objetivamente cognoscible hasta cierto punto, pero el

segundo es espiritual e incognoscible de manera histórica u objetiva. Como historia espiritual o superhistoria, no puede verificarse de manera objetiva. La historia espiritual no tiene una conexión necesaria con el continuo espaciotemporal de los eventos empíricos. Es un "mito" con un significado religioso subjetivo para el creyente pero sin base objetiva. Al igual que la historia de George Washington y el cerezo, *Geschichte* es una historia compuesta de eventos que probablemente nunca sucedieron pero que inspiran a las personas a hacer algún bien moral o religioso.

Si esta distinción se aplica al Nuevo Testamento, incluso suponiendo que la vida y las enseñanzas centrales de Jesús de Nazaret puedan establecerse objetivamente, no hay forma histórica de confirmar las dimensiones milagrosas del Nuevo Testamento. Los milagros no ocurren como parte de la *Historia* y, por lo tanto, no están sujetos a un análisis objetivo; son eventos *Geschichte* y como tales no pueden ser analizados por la metodología histórica. Muchos teólogos contemporáneos han aceptado esta distinción.

Paul Tillich afirmó que es “una desastrosa distorsión del significado de la fe identificarla con la creencia en la validez histórica de las historias bíblicas”. [628] Él creía con Søren Kierkegaard que si todos los eventos que rodearon a Jesús de Nazaret realmente ocurrieron es irrelevante para la fe. Lo importante de un “mito” o “milagro” no es si sucedió en la historia sino si evoca una respuesta religiosa adecuada. En esto también estarían de acuerdo Rudolf Bultmann y Shubert Ogden, junto con gran parte del pensamiento teológico contemporáneo.

Incluso aquellos que, como Karl Jaspers, se han opuesto a la visión de desmitologización más radical de Bultmann han aceptado, sin embargo, la distinción entre las dimensiones espiritual y empírica de los milagros. [629] En el lado más conservador de los que mantienen esta distinción está Ian Ramsey. Según Ramsey, incluso C. H. Dodd [630] debe admitir que "no es suficiente pensar en los hechos de la Biblia como 'hechos históricos brutos' a los que los evangelistas dan una 'interpretación' distintiva". Para Ramsey, la Biblia es histórica solo si “'historia' se refiere a situaciones tan extrañas como aquellas a las que se refiere ese paradigma del Cuarto Evangelio: 'el Verbo se hizo carne'”. Ramsey concluye: “Ningún intento de hacer que el lenguaje de la Biblia se ajuste a El lenguaje público directo, ya sea ese lenguaje científico o histórico, ha tenido éxito alguna vez”. Más positivamente, la Biblia trata sobre situaciones “a las que se refieren los existencialistas cuando hablan de que algo es 'auténtico' o 'existencial-histórico'”. [631] Siempre hay algo “más” que lo empírico en toda situación religiosa o milagrosa. La situación puramente

empírica es "extraña" y, por lo tanto, evoca un discernimiento que exige un compromiso de significado religioso. [632]

Una respuesta al problema de la historia religiosa y secular

Primero, el apologista cristiano no quiere afirmar que los milagros son un mero producto del proceso histórico. Lo sobrenatural ocurre *en* lo histórico, pero no es un producto *del* proceso natural. Lo que lo hace milagroso es que el proceso natural por sí solo no lo explica; debe haber una inyección del reino de lo sobrenatural a lo natural, o de lo contrario no hay milagro. De acuerdo con la objetividad de la historia que acabamos de discutir, no hay ninguna buena razón por la que el cristiano deba ceder ante los teólogos existencialistas radicales en la cuestión de las dimensiones objetivas e históricas de los milagros. Los milagros pueden no ser *parte del* proceso histórico natural, pero ocurren *en* él. Incluso Karl Barth hizo una distinción similar cuando escribió: “La resurrección de Cristo, o su segunda venida. . . no es un evento histórico; los historiadores pueden tranquilizarse. . . que nuestra preocupación *aquí* es con el evento que, aunque es el único acontecimiento real *en* no es un acontecimiento real *de la* historia.” [633]

En segundo lugar, a diferencia de muchos teólogos existencialistas, también debemos preservar el contexto histórico en el que ocurre un milagro, porque sin él no hay forma de verificar la objetividad de lo milagroso. Los milagros tienen una dimensión histórica sin la cual no es posible la objetividad de la historia religiosa. Y como se argumentó anteriormente, la metodología histórica puede identificar esta objetividad (tan seguramente como se puede establecer la objetividad científica) dentro de un marco aceptado de un mundo teísta. En resumen, los milagros pueden ser *más* que históricos, pero no pueden ser *menos* que históricos. Solo si los milagros tienen dimensiones históricas son tanto objetivamente significativos como apologéticamente valiosos.

Tercero, un milagro puede identificarse dentro de un contexto empírico o histórico tanto directa como indirectamente, tanto objetiva como subjetivamente. Un milagro posee varias características. Es un evento que es tanto científicamente inusual como teológica y moralmente relevante (ver cap. 16). La primera característica es cognoscible de forma directamente empírica; los dos últimos son conocibles solo indirectamente a través de lo empírico, en el sentido de que el evento es inusual e incluso "evocador" de algo "más" que los datos empíricos del evento. Por ejemplo, un nacimiento virginal es científicamente inusual, pero en el caso de Cristo se representa como una “señal” que se utilizó para llamar la atención sobre él como algo “más” que

humano. Las características teológicas y morales de un milagro no son empíricamente objetivas. En este sentido se experimentan subjetivamente. Sin embargo, esto no significa que no haya una base objetiva para las dimensiones morales de un milagro. Si este es un universo teísta, entonces la moralidad está objetivamente basada en Dios. Por lo tanto, la naturaleza y la voluntad de Dios son las bases objetivas por las cuales uno puede probar si el evento evoca subjetivamente lo que está objetivamente de acuerdo con la naturaleza y la voluntad de Dios. Lo mismo se aplica a las dimensiones de verdad de un milagro. Son subjetivamente evocadores de una respuesta a una afirmación de verdad asociada. Sin embargo, la afirmación de la verdad debe estar de acuerdo con lo que ya se sabe de Dios; de lo contrario, uno no debería creer que el evento es un milagro. Es axiomático que los actos de un Dios teísta no se utilizarían para confirmar lo que no es la verdad de Dios.

En resumen, los milagros ocurren *en* la historia pero no son completamente *de la* historia. Los milagros, sin embargo, tienen una base histórica. Son *más* que históricos pero no son *menos* que histórico. Hay dimensiones tanto empíricas como superempíricas en los eventos sobrenaturales. Los primeros se pueden conocer de manera objetiva, y los segundos tienen un atractivo subjetivo para el creyente. Pero incluso aquí hay una base objetiva en la verdad conocida y la bondad de Dios por la cual el creyente puede juzgar si las situaciones empíricamente extrañas que exigen una respuesta son realmente actos de este Dios verdadero y bueno.

La objeción de Ernst Troeltsch (1865-1923) contra Miracle-History

Sobre la base del principio de analogía de Troeltsch, algunos historiadores han llegado a objetar la posibilidad de establecer un milagro en el testimonio del pasado. Troeltsch planteó el problema de esta manera:

> En la analogía de los eventos que conocemos, buscamos mediante conjeturas y comprensión comprensiva para explicar y reconstruir el pasado. . . . Ya que discernimos el mismo proceso de fenómenos en operación en el pasado como en el presente, y [vemos], allí como aquí, los diversos ciclos históricos de la vida humana influyéndose y cruzándose entre sí. . . . Sin uniformidad no podríamos saber nada sobre el pasado, porque sin una analogía del presente no podríamos saber nada sobre el pasado. [634]

De acuerdo con el principio de Troeltsch, algunos han argumentado que "ninguna cantidad de testimonio se permite nunca para establecer como

realidad pasada una cosa que no se puede encontrar en la realidad presente. . . . En todos los demás casos, el testigo puede tener un carácter perfecto, todo eso no sirve para nada". [635] En otras palabras, a menos que uno pueda identificar milagros en el presente, uno no tiene experiencia sobre la cual basar una comprensión de supuestos milagros en el pasado. El historiador, como el científico, debe adoptar un escepticismo metodológico hacia supuestos eventos del pasado para los que el historiador no tiene paralelo en el presente. El presente es la base de nuestro conocimiento del pasado. Como dijo F. H. Bradley,

> Hemos visto que la historia se basa en última instancia en una inferencia de nuestra experiencia, un juicio basado en nuestro propio estado actual de cosas. . . ; cuando se nos pide que afirmemos la existencia en el tiempo pasado de acontecimientos, los efectos de causas que confesadamente no tienen analogía en el mundo en que vivimos, y que conocemos, no tenemos otra respuesta que esta, aquella. . . se nos pide que construyamos una casa sin cimientos. . . . ¿Y cómo podemos intentar esto sin contradecirnos? [636]

Una respuesta a la objeción de Troeltsch contra Miracle-History

El principio de analogía de Troeltsch resulta ser similar a la objeción inválida de Hume a los milagros basados en la uniformidad de la naturaleza (ver cap. 16). hume insistió en que no debe aceptarse ningún testimonio sobre supuestos milagros si contradice el testimonio uniforme de la naturaleza. De la misma manera, Troeltsch rechazaría cualquier evento particular en el pasado para el cual no haya análogo en esta experiencia uniforme del presente. Hay varias razones para rechazar el argumento de Troeltsch de la analogía.

En primer lugar, plantea la cuestión a favor de una interpretación naturalista de *todos* los acontecimientos históricos. Es una exclusión metodológica de la posibilidad de aceptar lo milagroso en la historia. El testimonio de regularidad en *general* no es en modo alguno un testimonio en contra de un hecho insólito en *particular* . Los casos son diferentes y no deben evaluarse de la misma manera. Las generalizaciones empíricas (p. ej., "los humanos no resucitan de entre los muertos") no deben usarse como contratestimonio de los buenos relatos de testigos presenciales de que en un caso particular alguien resucitó de entre los muertos. La evidencia histórica de cualquier evento histórico en particular debe evaluarse por sus propios méritos, completamente al margen de las generalizaciones sobre otros

eventos. En lugar de basarse en el principio científico válido de uniformidad (analogía), la objeción de Troeltsch se basa en una presuposición científica inválida llamada uniformitarismo.

En segundo lugar, el argumento de Troeltsch prueba demasiado. Como argumentó convincentemente Richard Whately, en esta suposición uniformista no solo se excluirían los milagros, sino también muchos eventos inusuales del pasado, incluidos los que rodearon a Napoleón Bonaparte. [637] Nadie puede negar que la probabilidad contra los éxitos de Napoleón era grande. Su prodigioso ejército fue destruido en Rusia; sin embargo, en pocos meses dirigió otro gran ejército en Alemania, que también se arruinó en Leipzig. Sin embargo, los franceses le proporcionaron otro ejército suficiente para resistir formidablemente en Francia. Esto se repitió cinco veces hasta que finalmente fue confinado a una isla. No hay duda de que los eventos particulares de su carrera fueron altamente improbables. Pero no hay ninguna razón sobre esta base para que debamos dudar de la historicidad de las aventuras napoleónicas. La historia, contrariamente a la hipótesis científica, no depende de lo universal y repetible. Más bien, se basa en la suficiencia del buen testimonio para eventos particulares e irrepetibles. Si esto no fuera así, nada se podría aprender de la historia.

Además, es claramente un error importar métodos uniformitarios de métodos *empíricos* . la experimentación *científica* en la investigación histórica. La repetibilidad y la generalidad son necesarias para establecer una ley científica basada empíricamente o patrones generales (a los que los milagros serían excepciones particulares). Pero este método no funciona en absoluto en la historia. La historiografía funciona más como una *ciencia forense* (ver cap. 16), que puede tratar eventos singulares que no se repiten en el presente. De hecho, funciona como algunas visiones astronómicas, como el big bang o visiones biológicas como la generación espontánea de la primera vida.

Lo que se necesita para establecer eventos históricos es un testimonio creíble de que estos eventos en particular realmente ocurrieron. Así es con los milagros. es un injustificable error en la metodología histórica para suponer que no se puede creer ningún evento inusual y particular, no importa cuán grande sea la evidencia para ello. El principio de analogía de Troeltsch destruiría el pensamiento histórico genuino. El historiador honesto debe estar abierto a la posibilidad de eventos únicos y particulares del pasado, ya sean milagrosos o no. El historiador no debe excluir a priori la posibilidad de establecer hechos como la resurrección de Cristo sin un examen cuidadoso de los testimonios y evidencias sobre ellos.

Finalmente, como se estableció anteriormente, si Dios existe (ver cap. 15), entonces los milagros son posibles (ver cap. 16). Y si los milagros son posibles, entonces ninguna teoría sobre el pasado puede descartarlos. No se puede *legislar* contra la ocurrencia de un evento; uno debe más bien *escuchar* la evidencia en cuanto a si realmente ha sucedido.

El problema de los eventos extraordinarios y la evidencia extraordinaria

Una objeción relacionada con la historia de los milagros es que los eventos extraordinarios exigen pruebas extraordinarias. Por ejemplo, incluso si se supiera que la vecina de uno es generalmente confiable, tendríamos grandes dificultades para aceptar su historia de que su gato dio a luz a un caniche. Incluso si ella fuera una de las personas más confiables que uno conocía, seguramente querría tener evidencia extraordinaria antes de aceptar este evento extraordinario. ¡Del mismo modo, si el vecino de uno afirma que su esposa había concebido un hijo sin la participación de un esperma masculino o que su hijo muerto y enterrado había regresado de la tumba! ¿Por qué entonces debería uno aceptar los informes del Nuevo Testamento cuando registran eventos como estos?

Una respuesta al problema de los hechos extraordinarios y la evidencia extraordinaria

Primero, si evidencia "extraordinaria" significa *milagroso* , entonces esta objeción plantea la pregunta, ya que lo envía a uno a una regresión infinita para encontrar la evidencia milagrosa del milagro y la evidencia milagrosa de esa evidencia milagrosa, y así sucesivamente.

Segundo, si significa *más de lo usual* , entonces tenemos más evidencia de lo usual en el Nuevo Testamento de los milagros de Cristo, particularmente de la resurrección. Como se mostrará más adelante (en el capítulo 20), tenemos más documentos —documentos anteriores, documentos mejor copiados, basados en más eventos tempranos e informes más confiables del mundo antiguo— que cualquier libro del mundo antiguo. Entonces, si no podemos confiar en la confiabilidad del Nuevo Testamento, entonces tenemos que rechazar toda la historia antigua.

Tercero, los científicos aceptan otros eventos extraordinarios sin evidencia extraordinaria. Por ejemplo, el origen del universo por el big bang es un evento extraordinario. Ocurrió solo una vez y nunca se ha vuelto a repetir desde entonces. Sin embargo, la mayoría de los astrofísicos lo aceptan. Un

astrónomo escéptico, Robert Jastrow, dijo: “Ahora vemos cómo la evidencia astronómica conduce a una visión bíblica del origen del mundo. . . ; la cadena de acontecimientos que conducen al hombre comienza repentina y bruscamente en un momento definido. momento en el tiempo, en un destello de luz y energía.” [638] Agregó en otra parte: “Creo que ahora hay lo que yo o cualquiera llamaría fuerzas sobrenaturales en acción es un hecho científicamente probado”. [639]

Lo mismo ocurre con la creencia casi universalmente aceptada entre los científicos naturalistas sobre el origen espontáneo de la primera vida. Desde la época de Redi y Pasteur, ningún profesor de ciencias o estudiante de ciencias informado aceptaría un informe del vecino más confiable de que la vida había aparecido espontáneamente en una despensa, o en cualquier otro lugar. Incluso algunos científicos se refieren a él como casi un "milagro" [640] y, sin embargo, todos aceptan que sucedió. Pero cuando pedimos la evidencia, no pueden proporcionarla, y mucho menos proporcionar evidencia extraordinaria.

Una defensa de la objetividad de la historia

Algunas conclusiones generales de la discusión anterior

En primer lugar, podemos conceder al relativista histórico que la objetividad absoluta sólo es posible para una Mente infinita. Podemos agregar que las mentes finitas deben contentarse con establecer una cosmovisión general sobre la base de primeros principios innegables y luego usar la coherencia sistemática dentro de esa cosmovisión. Es decir, podemos llegar a una conclusión justa pero revisable basada en un intento de reconstruir el pasado dentro de un marco de referencia establecido que incorpore de manera integral y consistente todos los hechos en el esquema general proporcionado por el marco de referencia.

En segundo lugar, en este sentido aceptable de *objetividad* , la comprensión del pasado por parte del historiador puede ser tan objetiva como la del científico. Ni los geólogos ni los historiadores tienen acceso directo o datos completos sobre eventos repetibles. Además, ambos deben usar juicios de valor al seleccionar y estructurar el material parcial disponible para ellos.

Tercero, en realidad, ni el científico ni el historiador pueden alcanzar un significado objetivo sin el uso de alguna visión del mundo mediante la cual comprender los hechos. Los hechos desnudos no pueden conocerse aparte de algún marco interpretativo. Por lo tanto, la necesidad de una estructura o un marco de significado es crucial para la cuestión de la objetividad. Por un lado,

a menos que uno pueda resolver la cuestión de si este es un mundo teísta o no teísta sobre bases independientes de los meros hechos mismos, no hay forma de determinar el significado objetivo de la historia. Si, por otro lado, hay buenas razones para creer que este es un universo teísta (como argumentamos en el capítulo 15), entonces la objetividad en la historia es una posibilidad. Una vez que se establece el punto de vista general, es simplemente una cuestión de encontrar la visión de la historia que es más coherente con ese sistema general. Es decir, la consistencia sistemática es la prueba de la objetividad tanto en asuntos históricos como en asuntos científicos.

Argumentos a favor de la objetividad de la historia

Hay muchas razones para creer que la objetividad en la historia es posible. La más fundamental es que la relatividad histórica total es contraproducente. Echemos un vistazo a los argumentos. Juntos constituyen un caso formidable a favor de la posibilidad de tener una historia objetiva.

Primero, si Dios existe, entonces el significado objetivo es posible. Si hay una Mente absoluta (Meaner), entonces hay un significado absoluto. Para negar que esto es posible, uno debe probar que la existencia de Dios es imposible, pero todos los intentos conocidos de hacer esto han fallado. Mientras es posible la existencia de Dios, es posible la existencia del sentido absoluto. Y en la medida en que uno establece la existencia de Dios (ver cap. 15), uno establece así la credibilidad de la creencia en el significado objetivo.

En segundo lugar, es contraproducente negar la objetividad en la historia. Incluso Charles Beard, el mismo apóstol de la relatividad histórica, escribió: "La crítica contemporánea muestra que el apóstol de la relatividad está destinado a ser destruido por el hijo de su propio cerebro", porque "si todas las concepciones históricas son meramente relativas a eventos pasajeros. . . entonces la concepción de la relatividad es en sí misma relativa". En resumen, " *el apóstol de la relatividad seguramente será ejecutado por su propia lógica.* " [641] Por supuesto, algunos podrían afirmar que el conocimiento histórico no es totalmente relativo sino solo parcialmente. A esto los objetivistas señalan dos cosas. Por un lado, esta es una admisión de que la historia, al menos parte de la historia, se puede conocer objetivamente. Así, este principio más moderado de la relatividad no puede pretender haber eliminado en principio la posibilidad de que las afirmaciones cristianas sean históricamente cognoscibles. Además, dado que las verdades centrales de los cristianos están más ampliamente respaldadas por la evidencia histórica que casi cualquier otro evento del mundo antiguo, este principio también es una admisión de que

una visión de la relatividad parcial no elimina la verificabilidad histórica del cristianismo. En resumen, el relativismo histórico total es contraproducente, y el relativismo histórico parcial admite que las afirmaciones históricas de la fe cristiana son verificables.

En tercer lugar, incluso algunos relativistas históricos intentan hacer ellos mismos una historia objetiva. Por ejemplo, Beard intentó escribir su propio "trabajo científico" sobre la "esencia de la historia". [642] Además, Beard creía que su propia interpretación de la Constitución "era objetiva y fáctica". [643]

En cuarto lugar, otro punto que se pasa por alto es que la capacidad de detectar una mala historia es en sí misma una admisión tácita de que la objetividad es posible. Nagel señaló que "el mismo hecho de que se pueda detectar el pensamiento sesgado y se investiguen sus fuentes demuestra que el caso de las explicaciones objetivas en la historia no es necesariamente desesperado". [644] En otras palabras, que se pueda saber que unas historias son mejores que otras revela que puede haber alguna comprensión objetiva de los hechos por los que se hace este juicio.

Quinto, los historiadores emplean estándares objetivos normales. Al igual que la ciencia, la historia emplea medidas inductivas normales que hacen que los hechos sean cognoscibles. Como observó W. H. Walsh, "las conclusiones históricas deben estar respaldadas por pruebas, al igual que las conclusiones científicas". [645] Así, añade Beard, "El historiador . . . ve la doctrina de la relatividad desmoronarse a la fría luz del conocimiento histórico". [646] Incluso Karl Manheim, a quien el historiador Patrick Gardiner llamó "el más franco proponente del relativismo histórico en los últimos tiempos", observa que "la presencia de preocupaciones subjetivas no implica la renuncia al postulado de la objetividad y la posibilidad de llegar a decisiones en disputas de hecho". [647]

Resumen y conclusión

Algunos historiadores sostienen que no existe una base objetiva para determinar el pasado. E incluso si hubiera una base objetiva, dicen, los milagros no son parte de la historia objetiva. Pero como hemos visto, estas objeciones fallan. La historia puede ser tan objetiva como la ciencia. Los geólogos también tienen solo evidencia de segunda mano, fragmentaria e irrepetible vista desde sus propios puntos de vista y en términos de sus propios valores y marco interpretativo. En este sentido, la historia puede ser tan objetiva como la geología. Si bien es cierto que los marcos interpretativos son necesarios para la objetividad, no es cierto que toda cosmovisión deba ser totalmente relativa y subjetiva. De hecho, este argumento es

contraproducente, ya que asume que es una declaración objetiva sobre la historia que todas las declaraciones sobre la historia no son necesariamente objetivas.

En cuanto a la objeción de que la historia de los milagros no es verificable objetivamente, dos puntos son importantes. Primero, los milagros pueden ocurrir *en* el proceso histórico sin ser *parte de* ese proceso natural. Segundo, las dimensiones morales y teológicas de los milagros no son totalmente subjetivas. Piden una respuesta subjetiva, pero existen estándares objetivos de verdad y bondad (de acuerdo con el Dios teísta) por los cuales el milagro puede evaluarse objetivamente. Se puede concluir, entonces, que la puerta a la objetividad de la historia y por ende a la historicidad objetiva de los milagros está abierta. Ningún principio de analogía meramente uniformista y de principio de pregunta puede cerrar la puerta a priori. La evidencia que respalda la naturaleza general de la ley científica puede no usarse legítimamente para descartar buena evidencia histórica para casos particulares pero inusuales. acontecimientos de la historia. Este tipo de argumento no solo es invenciblemente naturalista en su sesgo sino que, si se aplica de manera consistente, también descartaría gran parte de la historia secular conocida y aceptada. El único enfoque verdaderamente honesto es examinar cuidadosamente la evidencia de un supuesto milagro para determinar su autenticidad.

Seleccionar lecturas para el capítulo 17

Bauman, Michael, ed. *Apologética Evangélica* . Camp Hill, Pensilvania: Publicaciones cristianas, 1996.

Barba, Carlos. “Ese noble sueño”. En *The Varieties of History* , editado por Fritz Stern . Nueva York: Meridian Books, 1956.

Becker, Carl L. "El desapego y la escritura de la historia". En *Detachment and the Writing of History* , editado por Phil L. Snyder. Ithaca, Nueva York: Cornell University Press, 1958.

Bradley, F. H. *Los presupuestos de la historia crítica* . Chicago: Quadrangle Books, 1968.

Carr, E. H. *¿Qué es la historia?* Nueva York: Knopf, 1961.

Clark, Gordon. *Historiografía: Laica y Religiosa* . 2ª ed. Jefferson, MD: Fundación Trinity, 1994.

Collingwood, R. G. *Ensayos sobre la filosofía de la historia* . Editado por William Debbins. Prensa de la Universidad de Texas: Austin, 1965.

———. *La idea de la historia* . Editado por T. M. Know. Oxford: Clarendon, 1946.

Craig, William Lane. "La naturaleza de la historia: una exposición de la crítica del argumento principal a favor del relativismo histórico, producido por Carl Becker y Charles Beard". Tesis de maestría, Trinity Evangelical Divinity School, 1976.

Dray, WH, ed. *Filosofía de la Historia* . Englewood, Nueva Jersey: Prentice-Hall, 1964.

Gardiner, Patrick, ed. *Teorías de la Historia* . Glencoe, IL: Prensa libre, 1959.

Geisler, Norman L. *Creación en los tribunales.* Wheaton: Crossway, 2007.

Habermas, Gary. "Filosofía de la Historia". En *Evangelical Apologetics* , editado por Michael Bauman. Camp Hill, Pensilvania: Publicaciones cristianas, 1996.

Harvey, Van A. *El historiador y el creyente: la moralidad del conocimiento histórico y la creencia cristiana.* Nueva York: Macmillan, 1966.

Jaspers, Karl y Rudolf Bultmann. *Mito y cristianismo.* Nueva York: Mediodía Press, 1958.

Lewis, C. S. *Milagros* . Nueva York: Macmillan, 1966.

Mandelbaum, Mauricio. *El problema del conocimiento histórico.* Nueva York: Harper & Row, 1967.

Meyerhof, Hans, ed. *La filosofía de la historia en nuestro tiempo: una antología.* Nueva York: Garland, 1985.

Montgomery, John W. *La forma del pasado: una introducción a la historiografía filosófica.* Ann Arbor, MI: Edwards Bros., 1962.

Popper, Carlos. *La miseria del historicismo* . Nueva York: Harper & Row, 1964.

Sherwin-White, A. N. *Roman Society and Roman Law in the New Testament.* Oxford: Clarendon Press, 1963.

Stern, Fritz, ed. *Las variedades de la historia* . Nueva York: Meridian Books, 1956.

Walsh, W. H. *Filosofía de la historia: una introducción* . Nueva York: Harper & Row, 1968.

Qué tal, Richard. *Dudas Históricas Relativas a Napoleón Bonaparte* . Berkeley: Scholar's Press, 1985.

CAPÍTULO 18. LA CONFIABILIDAD HISTÓRICA DEL NUEVO TESTAMENTO

En el capítulo anterior se mostró que la historia es cognoscible objetivamente. En el presente capítulo discutiremos si los informes de la vida, las enseñanzas, la muerte y la resurrección de Cristo, tal como se presentan en los documentos del Nuevo Testamento, son históricamente confiables. Este capítulo es un paso importante en la apologética general del cristianismo histórico. Servirá como base no solo para la historicidad de las afirmaciones de Cristo de ser el Hijo de Dios encarnado, sino también para la historicidad del milagro de confirmación de la resurrección de Cristo de la tumba.

Hay dos pasos importantes para establecer la confiabilidad histórica del Nuevo Testamento. Debemos establecer, primero, la autenticidad de los *escritos del Nuevo Testamento* , y segundo, la confiabilidad de los *escritores del Nuevo Testamento* . El primero trata de la confiabilidad de las copias manuscritas que tenemos del texto original, y el segundo de la confiabilidad de los escritores de los documentos originales al transmitir las declaraciones y eventos que registran.

La autenticidad de los documentos del Nuevo Testamento

La dirección del argumento en los siguientes tres capítulos es la siguiente: (1) los documentos del Nuevo Testamento son históricamente confiables (cap. 18); (2) estos documentos presentan con precisión a Cristo afirmando ser Dios encarnado (cap. 19) y también para confirmar su afirmación al mostrar que cumplió la profecía, vivió una vida milagrosa y sin pecado. vida, y predijo y cumplió su resurrección de entre los muertos (cap. 20); (3) por lo tanto, la deidad de Cristo es histórica y milagrosamente confirmada.

Tenemos tres tareas para establecer la autoridad de los documentos del Nuevo Testamento: primero, un examen de las copias manuscritas existentes; segundo, una comparación de los manuscritos del Nuevo Testamento con los

de la historia secular antigua; tercero, la datación de las fuentes originales de estos manuscritos.

La evidencia manuscrita existente para el Nuevo Testamento

Hay más abundante y precisa evidencia manuscrita del Nuevo Testamento que de cualquier otro libro del mundo antiguo. Hay más manuscritos copiados con mayor precisión y fechas anteriores que cualquier clásico secular de la antigüedad. Primero, examinemos el número y la naturaleza de los manuscritos del Nuevo Testamento. [648]

Fragmento de John Rylands ($\mathfrak{P}^{52}$). Este papiro contiene cinco versículos del Evangelio de Juan: 18:31–33, 37–38. Está fechado entre 117 y 138 d. C. El gran filólogo Adolf Deissmann argumentó que podría ser incluso anterior. El manuscrito se encuentra en la Biblioteca John Rylands en Manchester, Inglaterra.

Los papiros de Bodmer ($\mathfrak{P}^{66}$, $\mathfrak{P}^{72}$, $\mathfrak{P}^{75}$). Estos papiros datan de alrededor del año 200 d. C. Contienen la mayoría de los Evangelios de Juan y Lucas junto con los libros de Judas, 1 Pedro y 2 Pedro. Estos manuscritos contienen las primeras copias completas de los libros del Nuevo Testamento. Esto significa que dentro de un siglo desde que se completó el Nuevo Testamento, tenemos múltiples testimonios de las enseñanzas básicas, los milagros y la resurrección de Cristo. Esto es todo lo que se necesita para establecer este vínculo crucial en el argumento apologético de la verdad del cristianismo.

Códice Vaticano (B) . Este manuscrito data de entre los años 325 y 350 d. C. Es un manuscrito de vitela que contiene todo el Nuevo Testamento, así como el Antiguo Testamento griego (la Septuaginta, a veces abreviada como LXX). Fue descubierto por eruditos textuales modernos en 1475 cuando fue catalogado en la Biblioteca del Vaticano, donde aún permanece.

Códice Sinaítico (א) . Este manuscrito data de aproximadamente el año 340 dC También es vitela y contiene todo el Nuevo Testamento y la mitad del Antiguo Testamento. El conde Tischendorf lo descubrió en un monasterio en el Monte Sinaí en 1844. Está contenido en la colección de la Biblioteca de la Universidad de Leipzig, Alemania.

Códice Ephraemi Rescriptus (C) . Este manuscrito data de aproximadamente el año 350 d. C. Contiene solo una parte del Antiguo Testamento, pero la mayor parte del Nuevo Testamento. Este manuscrito inicial se reescribió pero se recuperó mediante reactivación química. La Biblioteca Nacional de París lo posee.

Códice Alejandrino (A) . Datado alrededor del año 450 d. C., este también es un manuscrito completo de la Biblia en vitela con solo mutilaciones menores. Se encuentra en la Biblioteca Nacional del Museo Británico.

Aunque los grandes manuscritos en vitela anteriores datan de los siglos IV y V, representan en su totalidad o en parte un texto de tipo "alejandrino" (Alejandría, Egipto) que data de los años 100 a 150 d. primer siglo.

Códice Bezae (D) . Este manuscrito, que data del año 450 o 550 d. C., está escrito tanto en griego como en latín. Fue descubierto en 1562 por el teólogo francés Theodore de Beza, quien lo entregó a la Universidad de Cambridge. Este manuscrito contiene los cuatro Evangelios, Hechos y parte de 3 Juan.

Otros manuscritos griegos tempranos . Hay numerosos manuscritos griegos antiguos. Codex Claromontanus (D^{p}) data del año 550 dC y contiene gran parte del Nuevo Testamento. Codex Basiliensis (E), del siglo VIII, tiene los cuatro Evangelios. El Codex Laudianus (E^{a}), del siglo VI o VII, contiene Hechos. Estos son seguidos por muchos otros manuscritos con todo, desde partes hasta el Nuevo Testamento completo, que data del siglo IX en adelante.

El recuento total de manuscritos griegos del Nuevo Testamento ahora supera los 5.800. Ningún otro libro de la antigüedad posee semejante abundancia de manuscritos.

Comparación del Nuevo Testamento con los antiguos escritos seculares

Desde el punto de vista de un historiador documental, el Nuevo Testamento tiene evidencia muy superior a la de cualquier otro libro del mundo antiguo. Esto consiste no solo en la abundancia y precisión de los manuscritos griegos del Nuevo Testamento, sino también en la abundancia de traducciones antiguas y citas del Nuevo Testamento. El siguiente cuadro revelará el número superior, la datación y el grado de precisión del Nuevo Testamento sobre otros libros. [649]

Comparación de textos antiguos

Autor	**Fecha escrita**	**Copia más antigua**	**Número de copias**	**Precisión de copia**
Mahabharata	——	——	——	90%
Homero	9no ciento. antes de Cristo	——	643	95%

Herodoto	5to ciento antes de Cristo	900 d.C.	8	——
tucídides	5to ciento antes de Cristo	900 d.C.	8	——
Demóstenes	cuarto centavo antes de Cristo	1100 d.C.	200	——
César	1er centavo antes de Cristo	900 d.C.	10	——
Livio	1er centavo antes de Cristo	——	20	——
Nuevo Testamento	1er centavo d. C. (50-100 d. C.)	2º ciento. d. C. (ca. 130 d. C.)	5,800	99+%
Tácito	California. 100 d.C.	1100 d.C.	20	——

Ningún otro libro está ni siquiera cerca de la Biblia en el número o fecha temprana de las copias. El trabajo secular típico de la antigüedad sobrevive con solo un puñado de manuscritos; el Nuevo Testamento cuenta con miles.

Además, la brecha promedio entre la composición original y la copia más antigua para la mayoría de los demás libros es de más de 1000 años. El Nuevo Testamento, sin embargo, tiene un manuscrito dentro de una generación desde su composición original, libros completos dentro de unos 100 años desde el momento del autógrafo, la mayor parte del Nuevo Testamento en menos de 200 años, y todo el Nuevo Testamento dentro de los 250 años desde el momento del autógrafo. la fecha de su realización.

Finalmente, el grado de precisión de las copias es mayor para el Nuevo Testamento que para otros libros que se pueden comparar. La mayoría de los libros no sobreviven con suficientes manuscritos para hacer posible la comparación. Un puñado de copias que son 1.000 años posteriores al hecho no proporcionan suficientes eslabones en la cadena que falta o suficientes lecturas variantes en los manuscritos para permitir que los eruditos textuales reconstruyan el original. Bruce Metzger proporciona una comparación interesante del Nuevo Testamento con el *Mahabharata indio* y la *Ilíada de Homero* . La *Ilíada* posee unos 15.600 versos, de los cuales 764 son cuestionados. Esto significaría que el texto de Homero tiene una pureza del 95 por ciento. La epopeya nacional de la India ha sufrido incluso más corrupción textual que la *Ilíada* , con unos 26.000 versos en duda. Esto significaría aproximadamente un 10 por ciento de corrupción textual; el manuscrito del

Mahabharata que tenemos ahora es solo una copia precisa del 90 por ciento del original. [650]

Por el contrario, varios eruditos han estimado la precisión de los manuscritos del Nuevo Testamento de la siguiente manera: los grandes eruditos griegos Westcott y Hort estimaron que solo alrededor de 1/60 de las lecturas variantes superan las "trivialidades" y pueden llamarse "variaciones sustanciales". Eso haría que el Nuevo Testamento fuera puro en un 98,33 por ciento. El erudito bíblico estadounidense temprano Ezra Abbott dijo que alrededor del 19/20 (95 por ciento) de las lecturas son "varias" en lugar de lecturas "rivales", y alrededor del 19/20 (95 por ciento) del resto no hacen una diferencia apreciable en el sentido de la paso. En opinión de Abbott, entonces, el texto tiene una pureza del 99,75 por ciento. A. T. Robertson, una destacada autoridad en griego, dijo que la verdadera preocupación es sobre una "milésima parte del texto completo". Entonces, en opinión de Robertson, el texto reconstruido del Nuevo Testamento está libre en un 99,9 por ciento de preocupaciones reales.

Recientemente, el crítico agnóstico del Nuevo Testamento, Bart Ehrman, cuestionó la exactitud de las copias manuscritas del Nuevo Testamento, afirmando que probablemente hay más de 400.000 errores en ellas. Sin embargo, esto es completamente engañoso. Mariano Grinbank descubrió 16 errores en el libro de Ehrman, *Misquoting Jesus* . [651] Dado que se informa que la primera edición vendió 100.000 copias en los primeros tres meses, esto significaría (la forma en que Ehrman cuenta los errores en los manuscritos de la Biblia) ¡que hay 1,6 millones de errores en el libro de Ehrman! Sin embargo, ninguna persona razonable argumentaría que porque de esto no podemos confiar en las copias para transmitir los pensamientos de Ehrman sobre los asuntos discutidos. Asimismo, ninguna persona razonable debería dudar tampoco de la autenticidad de los manuscritos del Nuevo Testamento. Considere la siguiente ilustración de tres mensajes diferentes:

1. HAS GANADO DIEZ MILLONES DE DÓLARES
2. HAS **GANADO** DIEZ **MILLONES** DE DÓLARES [Observe el sesgo de King James aquí]
3. **TODOS** HAN **GANADO $** 10,000,000 [¡Observe el sesgo sureño aquí!]

Observe que de las veintisiete letras en la línea 2, solo cinco de ellas (en negrita) son iguales en la línea 3. Es decir, solo alrededor del 18,5 por ciento son iguales. ¡Sin embargo, el mensaje es 100 por ciento idéntico! Son diferentes en forma pero no en contenido. Entonces, incluso con las muchas

diferencias en las variantes del Nuevo Testamento, el 100 por ciento del mensaje esencial llega.

Incluso Ehrman admite la exactitud del mensaje del Nuevo Testamento: " *De hecho, la mayoría de los cambios que se encuentran en los primeros manuscritos cristianos no tienen nada que ver con la teología o la ideología.* De lejos, la mayoría de los cambios son el resultado de errores puros y simples: deslices de la pluma, omisiones accidentales, adiciones inadvertidas, palabras mal escritas, errores garrafales de un tipo u otro". [652] El destacado experto en manuscritos, Sir Frederic Kenyon, lo dijo mejor: "El intervalo entre las fechas de la composición original y la evidencia existente más antigua se vuelve tan pequeño que, de hecho, es insignificante, y el último fundamento para cualquier duda de que las Escrituras han llegado hasta nosotros. sustancialmente como fueron escritos ahora ha sido eliminado. Tanto la autenticidad como la integridad general de los libros del Nuevo Testamento pueden considerarse finalmente establecidas". [653]

Podemos concluir, entonces, que desde este punto de vista documental los escritos del Nuevo Testamento son superiores a los escritos antiguos comparables. Los registros del Nuevo Testamento son mucho más abundantes, claramente más antiguos y considerablemente más precisos en su texto.

Apoyo de Traducciones del Nuevo Testamento

Además de los casi 6000 manuscritos del Nuevo Testamento en griego, hay otros 19 000 en otros idiomas.

Latín: 10,000+
Etíope: 2000+
Eslavo: 4,000+

Armenio: 2500+
Otros: 500+

Esto hace un total de unos 25.000 manuscritos del Nuevo Testamento. No existe nada parecido a esto para ningún otro libro del mundo antiguo.

Apoyo de las primeras citas del Nuevo Testamento

Además de casi 6.000 manuscritos griegos del Nuevo Testamento y 19.000 manuscritos en otras traducciones, hay más de 36.000 citas del Nuevo

Testamento en los primeros padres de la iglesia, incluidos casi todos los versículos del Nuevo Testamento. Considere el siguiente cuadro:

Citas del siglo II al IV del Nuevo Testamento

Escritor	**evangelios**	**Hechos**	**Epístolas Paulinas**	**epístolas generales**	**Revelación**	**Totales**
Justin mártir	268	10	43	6	3 (266 alusiones)	330
Ireneo	1,038	194	499	23	sesenta y cinco	1,819
Clemente de Alejandría	1,017	44	1,127	207	11	2,406
Orígenes	9,231	349	7,778	399	165	17,922
Tertuliano	3,822	502	2,609	120	205	7,258
Hipólito	734	42	387	27	188	1,378
Eusebio	3,258	211	1,592	88	27	5,176
Grandes totales	19,368	1,352	14,035	870	664	36,289

Estas más de 36.000 citas del Nuevo Testamento de los primeros padres incluyen la mayor parte del Nuevo Testamento. En resumen, como dijo Sir Frederic Kenyon, "El número de mss. del Nuevo Testamento, de sus primeras traducciones y de sus citas en los escritores más antiguos de la Iglesia, es tan grande que es prácticamente seguro que la lectura verdadera de cada pasaje dudoso se conserva en uno u otro de estas autoridades antiguas. *Esto no se puede decir de ningún otro libro en el mundo.* [654]

La confiabilidad de los escritores del Nuevo Testamento

Ahora que hemos establecido la confiabilidad de los documentos del Nuevo Testamento para transmitir lo que escribieron los escritores originales,

estamos preparados para examinar el segundo pilar del argumento, a saber, la confiabilidad de los escritores del Nuevo Testamento. Aquí también hay múltiples líneas de evidencia, tanto externas como internas, para respaldar la afirmación de que estos escritores informaron con precisión sobre los eventos y las enseñanzas de Jesús.

Primero consideraremos el número de escritores.

El número de escritores del Nuevo Testamento

El Nuevo Testamento contiene veintisiete libros escritos por ocho o nueve escritores (dependiendo de si Pablo escribió Hebreos). Los escritores tradicionales fueron Mateo, Marcos, Lucas, Juan, Pablo, Pedro, Santiago, Judas y el escritor de Hebreos. En comparación, la mayoría de los eventos del mundo antiguo están registrados por solo uno o dos escritores. Entonces, para el Nuevo Testamento tenemos más registros escritos por más autores que para cualquier otro libro de la antigüedad. Un dictamen antiguo, que todavía se sigue hoy, dice: "El asunto debe ser establecido por el testimonio de dos o tres testigos" (Deut. 19:15 NVI).

Estos autores tradicionales pueden ser identificados de la siguiente manera:

- Mateo, un apóstol de Jesús
- Marcos, asociado del apóstol Pedro
- Lucas: asociado del apóstol Pablo
- Juan, un apóstol de Jesús
- Pablo—un apóstol de Jesús
- Pedro, un apóstol de Jesús
- Santiago, el hermano de Jesús
- Judas—el hermano de Jesús
- Hebreos—un asociado de los apóstoles (2:3; 13:23)

La autoría de algunos de estos libros ha sido cuestionada por los críticos modernos, pero esto es irrelevante para los puntos principales que se tratan aquí. En primer lugar, incluso en fechas críticas, todos estos libros provienen del primer siglo cuando los testigos presenciales aún vivían. En segundo lugar, muchos de estos libros fueron escritos por los autores antes mencionados que estaban íntimamente conectados con Jesús. En tercer lugar, muchos de los libros hablan de testimonios de testigos presenciales en los que basaron sus escritos. Esto nos lleva a nuestro siguiente punto importante.

La base de testigos oculares de muchos libros del Nuevo Testamento

Las siguientes citas revelan la naturaleza de testigo ocular de gran parte del Nuevo Testamento (énfasis añadido).

El Evangelio de Juan: "El hombre que *vio* [la crucifixión] ha dado testimonio, y su testimonio es verdadero" (Juan 19:35 NVI). Y, "Este es el discípulo que da testimonio de estas cosas y que las escribió. sabemos que su testimonio es verdadero" (Juan 21:24 NVI). Además, "Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos *contemplado* y *palparon nuestras manos,* esto proclamamos acerca de la Palabra de vida" (1 Juan 1:1 NVI).

El Evangelio de Lucas: "Muchos han emprendido la tarea de hacer un relato de las cosas que se han cumplido entre nosotros, tal como nos las han transmitido los que desde el principio *fueron testigos oculares* y servidores de la palabra. En vista de esto, puesto que yo mismo he *investigado cuidadosamente todo desde el principio* , también me propuse escribirte un relato ordenado, excelentísimo Teófilo, para que conozcas la certeza de las cosas que te han sido enseñadas" (Lucas 1: 1–4 NVI).

Hechos: "Dios ha resucitado a este Jesús, y *todos nosotros somos testigos de ello "* (Hechos 2:32 NVI). "Peter y John respondieron. . . 'No podemos evitar hablar de lo que hemos *visto* y *oído* '" (Hechos 4:19–20). " *Somos testigos de todo lo que hizo* en el país de los judíos y en Jerusalén. Lo mataron colgándolo en una cruz, pero Dios lo levantó de entre los muertos al tercer día y *lo hizo aparecer "* (Hechos 10:39–40 NVI).

Epístolas de Pablo: "¿No soy yo un apóstol? *¿No he visto a Jesús nuestro Señor? "* (1 Corintios 9:1 NVI). "Pasé a ti. . . ese Cristo. . . fue sepultado, que resucitó al tercer día según las Escrituras, y que se *apareció* a Cefas [Pedro], y luego a los Doce. Después de eso, se *apareció a más de quinientos hermanos y hermanas al mismo tiempo* , la mayoría de los cuales todavía viven, aunque algunos se han quedado dormidos. Luego se *apareció* a Santiago, luego a todos los apóstoles, y al último de todos *se me apareció* también a mí" (1 Corintios 15:3–8).

Finalmente, "Porque quiero que sepáis, hermanos, que el evangelio que ha sido predicado por mí, no es evangelio de hombre. Porque no lo recibí de nadie, ni me lo enseñaron, sino que lo recibí *por revelación de Jesucristo "* (Gálatas 1:11–12).

El autor de Hebreos: "¿Cómo escaparemos nosotros si ignoramos una salvación tan grande? Esta salvación, que primero fue anunciada por el Señor, nos fue confirmada *por quienes lo escucharon.* Dios también dio testimonio de

ello con señales, prodigios y diversos milagros, y con los dones del Espíritu Santo distribuidos según su voluntad" (Heb. 2:3–4 NVI).

El Apóstol Pedro: "No os hemos dado a conocer el poder y la venida de nuestro Señor Jesucristo siguiendo fábulas artificiosas, sino *que hemos sido testigos oculares* de su majestad" (2 Pedro 1:16). También, "A los ancianos entre vosotros, ruego como anciano colega y *testigo de los padecimientos de Cristo, el* cual también participará de la gloria que ha de ser revelada" (1 Pedro 5:1).

Sobre la base de estos textos y otras pruebas, numerosos eruditos del Nuevo Testamento sostienen que el Nuevo Testamento se basa en el testimonio de testigos presenciales. Estos incluyen a los siguientes académicos:

Bauckham, Ricardo. *Jesús y los testigos presenciales* .
Blomberg, Craig. *La confiabilidad histórica del evangelio de Juan* .

———. *La fiabilidad histórica de los evangelios* .
Bruce, F. F. *Jesús y los orígenes cristianos fuera del Nuevo Testamento.*
———. *Los documentos del Nuevo Testamento: ¿son confiables?*
Carson, D. A. y Douglas Moo. *Introducción al Nuevo Testamento* .
Craig, William Lane. *Conociendo la Verdad acerca de la Resurrección* .
Dodd, C. H. *Historia y los Evangelios.*
Guthrie, Donald. *Introducción al Nuevo Testamento* .
Habermas, Gary. *El Jesús Histórico* .
Hemer, Colin. *Hechos en el marco de la historia helénica.*
Kenyon, Frederic *. Nuestra Biblia y los Manuscritos Antiguos.*
Linnemann, Eta. *¿Hay un problema sinóptico?*
Metzger, Bruce. *El Texto del Nuevo Testamento.*
Robinson, obispo Juan. *Redacción del Nuevo Testamento* .
Wright, N. T. *La Resurrección del Hijo de Dios.*

La lista incluye a un antiguo crítico del Nuevo Testamento (Linnemann), un ateo (Robinson) y un destacado historiador romano (Hemer). Wright es un estudioso del Nuevo Testamento muy respetado. Además, hay dos renombrados expertos en manuscritos (Kenyon y Metzger) y muchos otros eruditos ampliamente conocidos. Una cita de un tratado académico reputado y ampliamente leído lo resume bien: Leer los Evangelios como testimonio de testigos presenciales difiere, por lo tanto, de los intentos de reconstrucción histórica detrás de los textos. Toma en serio los Evangelios tal como son; reconoce la unicidad de lo que podemos saber sólo en esta forma testimonial.

Hace honor a la forma de historiografía que son. Desde una perspectiva historiográfica, la sospecha radical del testimonio es una especie de suicidio epistemológico. No es más practicable en la historia que en la vida ordinaria. [655]

Apoyo de los escritos críticamente aceptados del apóstol Pablo

El Nuevo Testamento no solo posee múltiples relatos de sus afirmaciones centrales de que Jesús es el Hijo de Dios, confirmado por muchos milagros y por su muerte y resurrección (véase el capítulo 20), sino que también se basa en múltiples testimonios de testigos presenciales. Lo que es más, incluso sin los Evangelios, poseemos testimonio de todas las afirmaciones cruciales del Evangelio en las primeras epístolas de Pablo aceptadas por la crítica.

La mayoría de los eruditos críticos del Nuevo Testamento reconocen la autenticidad de cuatro de las epístolas de Pablo (1 y 2 Corintios, Gálatas y Romanos), que están fechadas entre los años 55 y 57 dC, sólo dos décadas después de los acontecimientos de la vida, muerte y resurrección de Jesús. Considere las siguientes afirmaciones del Evangelio confirmadas por Pablo en estas primeras epístolas:

1. la ascendencia judía de Jesús (Gálatas 3:16);
2. su descendencia davídica (Rom. 1:3);
3. su nacimiento virginal (Gálatas 4:4);
4. su vida bajo la ley judía (Gálatas 4:4);
5. que tenía hermanos (1 Cor. 9:5);
6. que tuvo discípulos llamados "apóstoles" (1 Cor. 15:7);
7. un discípulo se llamaba Santiago (1 Cor. 15:7);
8. que algunos tenían esposas (1 Cor. 9:5);
9. que Pablo conocía a Pedro, Santiago y Juan (Gálatas 1:18–2:16);
10. la pobreza de Jesús (2 Cor. 8:9);
11. su mansedumbre y mansedumbre (2 Cor. 10:1);
12. su abuso por parte de otros (Rom. 15:3);
13. sus enseñanzas sobre el divorcio y las segundas nupcias (1 Corintios 7:10–11);
14. su punto de vista sobre el pago de los salarios de los ministros (1 Cor. 9:14);
15. su punto de vista sobre el pago de impuestos (Rom. 13:6–7);
16. su mandato de amar al prójimo (Rom. 13:9);

17. su punto de vista sobre la impureza ceremonial judía (Rom. 14:14);
18. sus títulos de deidad (Rom. 1:3–4; 10:9);
19. su institución de la Cena del Señor (1 Corintios 11:23–25);
20. su vida sin pecado (2 Corintios 5:21);
21. su muerte en la cruz (Rom. 4:25; 5:8; Gal. 3:13);
22. que murió para pagar por nuestros pecados (1 Cor. 15:3; 2 Cor. 5:21; cf. Mc. 10:45);
23. su sepultura (1 Co. 15:4);
24. su resurrección al "tercer día" (1 Cor. 15:4);
25. sus apariciones posteriores a la resurrección a los apóstoles (1 Cor. 15:5, 7–8);
26. sus apariciones posteriores a la resurrección a otros (1 Corintios 15:6);
27. su posición actual a la diestra de Dios (Rom. 8:34).

Aparte de las múltiples verificaciones de los actos y hechos de Jesús en los Evangelios, solo estas epístolas de Pablo confirman las verdades centrales del cristianismo, a saber, que Jesús es el Hijo de Dios en carne humana, quien apoyó sus afirmaciones con numerosos milagros, incluida su resurrección. de los muertos

Apoyo desde las primeras fechas para los evangelios

Incluso las fechas críticas típicamente tardías para los Evangelios (70-100 dC) son demasiado tempranas para ser consideradas míticas. Basado en *The Theory of Myths* (1844) de Julius Müller, William Lane Craig escribió: "Los escritos del historiador griego Heródoto nos permiten probar el ritmo al que se acumula una leyenda; las pruebas muestran que incluso el lapso de dos generaciones es demasiado corto para permitir que las tendencias legendarias eliminen el núcleo duro del hecho histórico". [656] Dos generaciones de cuarenta años cada una serían por lo menos ochenta años. Según esta teoría, desde la época de los primeros escritos del Nuevo Testamento (ca. 60 d. C.), un mito completo podría haberse desarrollado alrededor del año 140 d. C. Y, de hecho, esto es exactamente cuando comienza el primer material mitológico cristiano, con *El Evangelio de Tomás* y otros evangelios apócrifos. Los mitos tienen dificultad para formarse mientras los testigos oculares aún están vivos porque los testigos pueden refutarlos.

La evidencia interna en contra de que la historia básica del Nuevo Testamento sea mítica también es muy fuerte. C. S. Lewis, un destacado

escritor de mitos, da la razón: "Todo lo que soy en la vida privada es un crítico literario e historiador, ese es mi trabajo. Y estoy preparado para decir sobre esa base que si alguien piensa que los Evangelios son leyendas o novelas, esa persona simplemente está mostrando su incompetencia como crítico literario. He leído muchas novelas y sé bastante sobre las leyendas que crecieron entre los primeros, *y sé perfectamente que los Evangelios no son ese tipo de cosas* . [657]

Más apoyo externo para fechas tempranas de los Evangelios proviene de algunas fuentes poco probables. El crítico liberal y teólogo de la "muerte de Dios", el obispo John Robinson, redactó el Nuevo Testamento unos pocos años después de la muerte de Jesús (ca. 33 d. C.). Robinson argumentó que los Evangelios deberían fecharse de la siguiente manera: [658]

Mateo: 40–60+ d.C.
Marca: 45–60+ d.C.
Lucas: 57–60+ d.C.
Juan: 40–65+ d.C.

WF Albright, el decano de arqueología del siglo XX, quien alguna vez fue crítico, confirmó lo que él creía que eran fechas tempranas para el Nuevo Testamento, declarando: "En mi opinión, cada libro del Nuevo Testamento fue escrito por un judío bautizado entre los años cuarenta y ochenta del siglo I d. C. (muy probablemente entre el 50 y el 75 d. C.)". [659]

Claramente, estas fechas tempranas están dentro de las vidas de los primeros testigos presenciales, y son demasiado tempranas para el desarrollo mitológico. Forman parte del firme fundamento de la confiabilidad de los escritores del Nuevo Testamento.

Apoyo al Nuevo Testamento de destacados historiadores romanos

Los historiadores romanos trabajan en el mismo período de tiempo que el Nuevo Testamento. Están acostumbrados a probar la confiabilidad de la evidencia de los eventos en ese período de tiempo. Con esto en mente, el testimonio de un destacado historiador romano, A. N. Sherwin-White, es muy significativo: "Así que es *asombroso* que mientras los historiadores grecorromanos han ido ganando confianza, el estudio del siglo XX de las narraciones evangélicas, comenzando desde material no menos prometedor, han dado un giro tan *sombrío* en el desarrollo de la crítica de la forma. . . que el Cristo histórico es incognoscible y la historia de su misión no se puede

escribir. Esto parece *muy curioso* .” Él llama a la visión mitológica “ *increíble* ”. [660] Las palabras subrayadas lo dicen todo: la visión sombría sobre la historicidad de Jesús es increíble y muy curiosa en vista del prometedor material disponible.

Otro historiador romano, Colin Hemer, ha escrito un tomo clásico apoyando la autenticidad de los escritos de Lucas, el asociado del apóstol Pablo que escribió Hechos y el Evangelio de Lucas (ver Lucas 1:2; Hechos 1:1).

En primer lugar, Hemer da múltiples pruebas para una fecha de Hechos anterior al 62 d.C. Varios de los argumentos principales incluyen los hechos de que Hechos

1. no menciona la caída de Jerusalén—70 dC;
2. no hace referencia a la guerra judía—66 dC;
3. no da indicios de las persecuciones de Nerón—ca. 65 dC;
4. termina con el apóstol Pablo todavía vivo—ca. 65 dC; y
5. termina con el apóstol Santiago aún vivo—ca. 62 d.C.

Dado que Josefo registró que la muerte de James ocurrió en el año 62 d. C. (*Antigüedades* 20.9.1), no mencionar estos importantes eventos de la época sería como escribir la vida del presidente Kennedy después de 1963 sin mencionar su asesinato (en 1963). Este razonamiento fecharía el Evangelio de Lucas a más tardar alrededor del año 61 d. C. Y dado que Lucas menciona que algunos evangelios se escribieron antes de que él escribiera el suyo (Lucas 1: 1), y la mayoría de los eruditos creen que Mateo y Marcos escribieron antes que Lucas, los primeros Evangelios deben ser escritos. han sido escritos en los años 50, décadas antes de que la crítica los fechara. Además, los Evangelios tan tempranos son (1) durante el tiempo de los testigos presenciales y (2) mucho antes de que se sepa que se desarrollaron las leyendas.

Lo que es más, Colin Hemer confirma el testimonio anterior de Ramsay de que Luke era un historiador preciso ya que poseía conocimiento de

1. minuciosos detalles geográficos conocidos por los lectores;
2. detalles especializados conocidos solo por grupos especiales;
3. detalles de rutas, lugares y funcionarios no muy conocidos;
4. correlación de fechas en Hechos con la historia general;
5. detalles apropiados a ese período pero no a otros;
6. eventos que reflejan un sentido de "inmediatez";
7. modismos y cultura que hablan de una conciencia de primera mano;

8. verificación de numerosos detalles de tiempos, personas y eventos de ese período más conocido por los contemporáneos.

Lucas menciona algunos eventos que han sido confirmados por otras fuentes sin cometer un solo error. Esto lo convierte en uno de los escritores más consagrados de la antigüedad.

Y dado que escribió un Evangelio, hay muchas razones para creer que también estaba informando con precisión las enseñanzas, los milagros y la resurrección de Jesús. Sherwin-White resume bien la situación: "Para Hechos, la confirmación de la historicidad es abrumadora. . . . Cualquier intento de rechazar su historicidad básica, incluso en cuestiones de detalle, ahora debe parecer absurdo. Los historiadores romanos lo han dado por hecho durante mucho tiempo". [661]

Apoyo de la Mirada Histórica en los Evangelios y Hechos

Otro indicio de la historicidad de los Evangelios es la mira histórica que proporciona para su propia confirmación. Por ejemplo, Lucas escribe: "En el año quince del reinado de Tiberio César, cuando Poncio Pilato era gobernador de Judea, Herodes tetrarca de Galilea, su hermano Felipe tetrarca de Iturea y Traconitis, y Lisanias tetrarca de Abilene, durante el alto- sacerdocio de Anás y Caifás, vino la palabra de Dios a Juan, hijo de Zacarías, en el desierto" (Lucas 3:1–2 NVI). Se da una fecha exacta (29 d. C.). Las ocho personas son conocidas de la historia. Y se sabía que todos ellos vivían en este momento exacto. Claramente, esta no es una historia (mito) de "érase una vez".

No solo se confirma que estas ocho personas son históricas, sino que los Evangelios enumeran más de treinta personas que también son conocidas desde la antigüedad:

1. Agripa I: Hechos 12
2. Agripa II: Hechos 25
3. Ananías: Hechos 23; 24
4. Anás: Lucas 3; Juan 18; Hechos 4
5. Aretas: 2 Corintios 11
6. Berenice: Hechos 25; 26
7. Augusto: Lucas 2
8. Caifás: Mateo 26; Lucas 3; Juan 11; 18; Hechos 4
9. Claudio: Hechos 11; 18
10. Drusila: Hechos 24

11. Egipcio: Hechos 21
12. Erasto: Hechos 19
13. Félix: Hechos 23–25
14. Galión: Hechos 18
15. Gamaliel: Hechos 5
16. Herodes Antipas: Mateo 14: Marcos 6; Lucas 3; 23
17. Herodes Arquelao: Mateo 2
18. Herodes el Grande: Mateo 2; Lucas 1
19. Herodes Felipe I: Mateo 14; marca 6
20. Herodes Felipe II: Lucas 3
21. Herodías: Mateo 14; marca 6
22. Salomé, hija de Herodías: Mateo 14; marca 6
23. Santiago: Hechos 15; Gálatas 1
24. Juan el Bautista: Mateo 3; marca 1; Lucas 3; Juan 1
25. Judas el Galileo: Hechos 5
26. Lisanias: Lucas 3
27. Pilato: Mateo 27; Marcos 15; Lucas 23; Juan 18
28. Cirenio: Lucas 2
29. Porcio Festo: Hechos 24–26
30. Sergio Paulo: Hechos 13
31. Tiberio César: Lucas 3

Los libros escritos durante la vida de los testigos presenciales de los hechos narrados en ellos (como Lucas y Hechos) con referencias confirmadas a personajes históricos no son leyendas. Más bien, son historia. Por esta y muchas otras razones, no hay necesidad de tomar los registros de los Evangelios como algo más que historia, una historia confiable.

Apoyo a la Confiabilidad de los Escritores del Nuevo Testamento a partir de Evidencia Interna

Al menos diez líneas de evidencia del interior de los documentos del Nuevo Testamento apoyan la conclusión de que estaban diciendo la verdad sobre las palabras y obras de Jesús que registraron.

1. *No intentaron armonizar sus cuentas.* Hay muchos conflictos en sus informes, que es lo que uno esperaría de los testigos presenciales. que no están coludidos sino que dicen la verdad. Sin embargo, no hay contradicciones

demostrables, [662] sino que hay una confirmación de las verdades centrales que relatan.

2. *Incluían material que ponía a Jesús bajo una mala luz.* Los escritores que están inventando una historia para poner a su líder bajo una buena luz, por no hablar de hacerlo pasar por Dios en carne humana, no dicen el tipo de cosas que dicen los Evangelios sobre Jesús. Estos incluyen los siguientes: (a) La gente de su ciudad natal trató de matarlo (Lucas 4:29–30). (b) Sus medios hermanos no creían que él era el Mesías (Juan 7:5). (c) Sus parientes pensaron que se había vuelto loco (Marcos 3:21, 31). (d) Muchos de sus seguidores lo abandonaron (Juan 6:66). (e) Fue llamado "borracho" (Mat. 11:19). (f) Muchos lo consideraban "endemoniado" (Marcos 3:22; Juan 7:20 NVI). (g) Muchos de los judíos de su época creían que era un engañador (Juan 7:12) y un "loco" (Juan 10:20).

3. *Conservaron muchos detalles autoinculpatorios.* Los escritores incluyeron muchos pasajes en el texto que se autoincriminaban, incluidos los siguientes: (a) Los discípulos se durmieron dos veces cuando se suponía que debían orar (Marcos 14:32–41). (b) Pedro traicionó a Cristo tres veces (Marcos 14:66–72). (c) Los discípulos huyeron por temor a sus vidas (Mat. 26:31, 56). (d) La mayoría de los discípulos eran incrédulos incluso después de recibir informes de que Jesús había resucitado de entre los muertos (Mat. 28:17). (e) Uno se negó a creer después de que todos los demás discípulos supieron que Jesús había resucitado de entre los muertos (Juan 20:25). (f) Eran tontos (Marcos 9:32; Lucas 18:34). (g) Pedro fue llamado "Satanás" por Jesús (Marcos 8:33).

4. *Incluían muchos dichos exigentes de Jesús.* Los escritores no intentaron ocultar los exigentes dichos de Jesús, incluyendo (a) su insistencia en que sus discípulos comieran su carne y bebieran su sangre (Juan 6); (b) su mandato de que no deben honrar a sus parientes fallecidos asistiendo a sus funerales (Mat. 8:21-22); (c) su requisito de que "odien" a sus padres para demostrar su amor por él (Lucas 14:26); (d) su enseñanza de que incluso los que odian son culpables de asesinato en su corazón (Mat. 5:21–22); (e) su mandato de que presenten la otra mejilla a los que los golpean (Mat. 5:39).

5. *Distinguieron sus palabras de las palabras de Jesús.* Incluso sin las comillas, es fácil distinguir entre lo que dijo Jesús y lo que dijeron los autores de los Evangelios. El apóstol Pablo distinguió claramente entre lo que Jesús dijo y lo que estaba escribiendo, declarando: "A los casados les doy este mandato (no yo, sino el Señor): la mujer no se separe de su marido. . . . A los demás digo (yo, no el Señor) que si algún hermano tiene mujer incrédula, y ella consiente en vivir con él, no la abandone" (1 Cor. 7:10-12).

6. *No negaron su testimonio bajo amenaza de muerte.* Desde el primer mártir cristiano, Esteban (Hechos 7), hasta Pedro (Hechos 4:18–19; 5:28–29), hasta el apóstol Pablo, quien sufrió horrenda persecución (2 Cor. 11), apedreamiento (Hechos 14) , e incluso la muerte (2 Timoteo 4:6-8; 2 Pedro 1:14), los apóstoles no vacilaron en su testimonio, aunque esté amenazado de muerte. De hecho, la historia registra que once de los doce apóstoles murieron como mártires, pero ninguno negó su testimonio.

7. *Afirmaron que su registro se basó en testigos presenciales.* Como se señaló anteriormente, muchos de los escritores afirmaron tener testimonios de testigos oculares de los eventos de los que hablaron. Esto no es cierto para la mayor parte de la historia registrada en la antigüedad. Por ejemplo, lo que sabemos de la vida de Alejandro Magno proviene de un par de biógrafos que vivieron varios cientos de años después de los hechos.

8. *Hicieron que las mujeres fueran testigos de la resurrección antes que los hombres.* En una cultura patriarcal, donde el testimonio de una mujer contaba solo la mitad del de un hombre, sin embargo, las mujeres se enumeran como los primeros dos grupos para presenciar la resurrección de Cristo (Mat. 28; Marcos 16; Lucas 24; Juan 20). Es muy poco probable que alguien que invente una historia sobre la resurrección incluya a los hombres en el tercer lugar de la lista de apariciones posteriores a la resurrección de Jesús.

9. *Desafiaron a los lectores a verificar los hechos.* Pedro, recordando a una de las primeras audiencias adversarias que habían visto a Jesús hacer milagros, dijo: “como vosotros mismos sabéis” (Hechos 2:22). Y Pablo habló de quinientos que vieron al Cristo resucitado, agregando, “la mayoría de los cuales aún viven” (1 Corintios 15:6), desafiando así a sus lectores a verificar los hechos por sí mismos.

10. *De la noche a la mañana descartaron creencias judías arraigadas.* Los primeros judíos convertidos al cristianismo descartaron creencias judías arraigadas y apreciadas prácticamente de la noche a la mañana. Comenzaron a comer carne de cerdo, que estaba prohibida por el Antiguo Testamento, después de que Pedro recibiera una revelación de Dios (Hechos 10, 15) de que lo que Dios llamaba limpio, ellos no lo llamaran inmundo. Aunque la religión judía había llamado a adorar los sábados durante un milenio y medio, pronto comenzaron a reunirse los domingos (Hch. 20:7; 1 Cor. 16:2). Esto es muy poco probable, a menos que Jesús hubiera resucitado el domingo, aparecido el domingo (Juan 20:26) y enviado el Espíritu Santo el domingo (Hechos 2) para inaugurar la iglesia que había prometido construir (Mateo 16:16–18). , cf. Hechos 1:8).

Apoyo a la confiabilidad de los escritores del Nuevo Testamento de destacados expertos legales

La profesión legal, que está capacitada para determinar cuestiones de vida o muerte en la sala del tribunal, tiene experiencia desde hace mucho tiempo en probar la validez de un testimonio. Uno de los mayores expertos legales de los primeros Estados Unidos fue Simon Greenleaf (1783–1853), profesor de derecho en la Universidad de Harvard. Escribió el texto para la formación de abogados, titulado *Tratado sobre el derecho de las pruebas* (1853). Cuando se le desafió a aplicar estas reglas para determinar la validez del testimonio del Nuevo Testamento, escribió un libro titulado *El testimonio de los evangelistas.* En él escribió:

> Las narraciones de los evangelistas se someten ahora a la lectura y examen del lector, sobre los principios y las reglas ya establecidas. . . . Si así hubieran testificado bajo juramento, en un tribunal de justicia, tendrían derecho al crédito; y . . . sus narraciones, tal como las tenemos ahora, serían recibidas como documentos antiguos, procedente de la debida custodia. Si es así, entonces se cree que todo hombre honesto e imparcial actuará de manera consistente con ese resultado, al recibir su testimonio en toda la extensión de su importancia. [663]

Añadió:

> Todo lo que el cristianismo pide de los hombres sobre este tema es que sean consecuentes consigo mismos; que tratarían sus evidencias como tratan la evidencia de otras cosas; y que juzgarían y juzgarían a sus actores y testigos, como lo hacen con sus semejantes, cuando testifican sobre asuntos y acciones humanas, en tribunales humanos. Que los testigos sean comparados consigo mismos, entre sí y con los hechos y circunstancias circundantes; y que su testimonio sea tamizado, como si fuera dado en un tribunal de justicia, del lado de la parte adversa, siendo sometido el testigo a riguroso contrainterrogatorio. El resultado, se cree confiadamente, será una indudable convicción de su integridad, habilidad y verdad. [664]

En resumen, si los testigos del Nuevo Testamento hubieran testificado en un tribunal de justicia bajo interrogatorio, su testimonio habría resistido el escrutinio.

Otros abogados tanto antes como después han llegado a la misma conclusión. Thomas Sherlock, obispo y apologista británico, escribió *The Tryal*

of the Witnesses of the Resurrection (1729). Frank Morison, un abogado escéptico, se convirtió al cristianismo después de examinar la evidencia y escribió sobre ello en su libro *¿Quién movió la piedra?* El erudito y abogado altamente capacitado John Warwick Montgomery basó toda su apologética del cristianismo en esta misma premisa en su libro *Historia y cristianismo* . El abogado y ex escéptico Lee Strobel presentó el mismo caso en su popular libro *The Case for Christ* . El abogado de la Corte Suprema Irwin Linton escribió: "Mi observación ha sido tan invariable que quien no acepta de todo corazón la creencia evangélica y conservadora en Cristo y las Escrituras nunca ha leído, se ha olvidado o nunca ha podido sopesar, y ciertamente es completamente incapaz de refutar—la fuerza irresistible de la evidencia acumulada sobre la cual descansa tal fe" (ver su libro *A Lawyer Examines the Bible*).

Apoyo a la credibilidad de los escritores del Nuevo Testamento a partir de numerosos hallazgos arqueológicos

El destacado erudito bíblico Nelson Glueck escribió: "De hecho, sin embargo, se puede afirmar categóricamente que ningún descubrimiento arqueológico ha controvertido jamás una referencia bíblica. Se han realizado decenas de hallazgos arqueológicos que confirman en forma clara o con detalles exactos las declaraciones históricas de la Biblia". [665] Donald J. Wiseman, otro arqueólogo, señaló: "La geografía de las tierras bíblicas y poco a poco se fueron registrando restos de la antigüedad hasta el día de hoy se han localizado más de 25,000 sitios dentro de esta región y que datan de tiempos del Antiguo Testamento, en su sentido más amplio." [666]

He aquí algunas de las cosas relacionadas con la vida de Jesús que los arqueólogos han identificado o descubierto: [667]

- Belén, lugar de nacimiento de Jesús (Lucas 2)
- una moneda de César Augusto, emperador cuando nació Jesús (Lucas 2)
- Herodes, rey cuando nació Jesús (Mat. 2)
- el río Jordán y el lugar del bautismo de Jesús (Mat. 3)
- el mar de Galilea, donde Jesús enseñó (Marcos 1)
- el estanque de Siloé, donde Jesús sanó al ciego (Juan 9)
- la sinagoga de Capernaum donde Jesús enseñó (Lucas 7)
- los cimientos del atrio del templo de Herodes, donde Jesús enseñaba (Marcos 11)
- Jerusalén, donde Jesús vivió, enseñó y murió (Juan 19)

- una inscripción de Poncio Pilato, bajo el cual Jesús fue crucificado (Mat. 27:11-14)
- el osario de Caifás, el sumo sacerdote, que probó a Jesús (Mateo 26:3)
- el arco de Tito, que destruyó Jerusalén en el año 70 d. C. (Mat. 24)
- una víctima de crucifixión del primer siglo llamada Johannan que murió como lo hizo Jesús (Mateo 27; Marcos 15; Lucas 23; Juan 19)
- una tumba del primer siglo con una piedra enrollada en el frente como la que se usó para Jesús (Marcos 16; Juan 20)

Lucas, el autor del tercer Evangelio, es elogiado por el historiador clásico G. D. Williamson por mostrar "completa familiaridad con el pensamiento, la expresión y la terminología habitual de los oradores, y . . . ¡Qué recuerdos poseía la gente de esa época! Si no en notas escritas, que tenemos razones para creer que se hicieron comúnmente". [668]

Ha sido en gran parte debido a los esfuerzos arqueológicos de Sir William Ramsay que los puntos de vista críticos de la historia del Nuevo Testamento han sido derrocados y su historicidad establecida. Ramsay mismo se convirtió de la visión crítica por su propia investigación en la evidencia:

> Comencé con una mente desfavorable a ella [Hechos], porque el ingenio y la aparente integridad de la teoría de Tübingen en un momento me convencieron por completo. No estaba entonces en mi línea de vida investigar el tema minuciosamente; pero más recientemente me encontré a menudo en contacto con el libro de los Hechos como una autoridad en topografía, antigüedades y sociedad de Asia Menor. Gradualmente me di cuenta de que en varios detalles la narración mostraba una verdad maravillosa. [669]

La ironía de la situación es que hoy en día los historiadores profesionales aceptan la historicidad del Nuevo Testamento. Son algunos de los críticos quienes, utilizando presupuestos prearqueológicos y filosóficos, rechazan la historicidad del Nuevo Testamento. Como señala el renombrado arqueólogo y paleógrafo William F. Albright, "Todas las escuelas radicales en la crítica del Nuevo Testamento que han existido en el pasado o que existen hoy en día son pre-arqueológicas, y lo son, por lo tanto, desde que fueron construidas en *der Luft* [en el aire], bastante anticuado hoy en día." [670]

Apoyo a la confiabilidad de los escritores del Nuevo Testamento de fuentes no cristianas

Finalmente, las fuentes no cristianas de los primeros siglos respaldan la confiabilidad de muchos de los puntos cruciales presentados en los registros de los Evangelios. F. F. Bruce los documenta en su libro *Jesus and Christian Origins outside the New Testament.* [671] He aquí algunas de esas fuentes:

1. *Un historiador judío, Josefo (37-100 d. C.).* El historiador judío Josefo, contemporáneo de Cristo, abunda en referencias a personajes familiares para los lectores del Nuevo Testamento. Bruce resumió la evidencia: "Aquí, en las páginas de Josefo, nos encontramos con muchas figuras que conocemos bien del Nuevo Testamento; la pintoresca familia de los Herodes; los emperadores romanos Augusto, Tiberio, Claudio y los procuradores de Judea; las familias de los sumos sacerdotes: Anás, Caifás, Ananías y los demás; los fariseos y los saduceos; y así." [672]

Además, Josefo escribió sobre "el hermano de Jesús, el llamado Cristo, cuyo nombre era Santiago" (*Antigüedades* 20.9.1). Y en un pasaje más explícito pero discutido dice las *Antigüedades* : "Había en este tiempo un hombre sabio que se llamaba Jesús. . . . Pilato lo condenó a ser condenado ya morir. Y aquellos que se habían convertido en Sus discípulos no abandonaron Su discipulado. Informaron que se les había aparecido tres días después de su crucifixión y que estaba vivo; por lo tanto, Él era quizás el Mesías de quien los profetas han contado maravillas" (18.33, texto árabe).

2. *Un historiador romano, Cornelio Tácito (ca. 55 dC–después de 117).* Tácito escribió sobre el intento de Nerón de liberarse de la culpa de incendiar Roma: "Por lo tanto, para reprimir el rumor, acusó falsamente de la culpa y castigó con las torturas más exquisitas a las personas comúnmente llamadas cristianas, que eran odiadas por sus enormidades. Christus, el fundador del nombre, fue ejecutado por Poncio Pilato, procurador de Judea en el reinado de Tiberio: pero la perniciosa superstición, reprimida por un tiempo, estalló de nuevo, no sólo en Judea, donde se originó el mal, sino también por la ciudad de Roma" (*Anales* 15.44).

3. *Un satírico griego, Lucian (segundo siglo).* Luciano alude a Cristo con estas palabras: "el hombre que fue crucificado en Palestina porque introdujo este nuevo culto en el mundo. . . . Además, su primer legislador los persuadió de que todos eran hermanos unos de otros después de haber transgredido de una vez por todas al negar a los dioses griegos y al adorar al mismo sofista crucificado y vivir bajo sus leyes" (*Sobre la muerte de Peregrino* , 11–13).).

4. *Un historiador romano, Suetonio (ca. 120 dC).* Suetonio, oficial de la corte bajo el emperador Adriano, hizo dos referencias a Cristo. En la *Vida de Claudio*

(25.4) escribió: "Como los judíos estaban causando constantes disturbios por instigación de Chrestus [otra forma de escribir *Christus* o *Cristo*], él [el emperador Claudio] los expulsó de Roma". En otro lugar, en las *Vidas de los Césares* (26.2), escribió: "El castigo de Nerón fue infligido a los cristianos, una clase de hombres dados a una superstición nueva y dañina".

5. *Plinio el Joven (ca. 112 d. C.).* Escribiendo al emperador sobre sus logros como gobernador de Bitinia, Plinio el Joven dio información sobre cómo había matado a multitudes de cristianos: hombres, mujeres y niños. Dijo que intentó "hacer que maldijeran a Cristo, algo que un cristiano genuino no puede ser inducido a hacer". En la misma carta (*Epístolas* 10.96) escribió sobre los cristianos: "Tenían la costumbre de reunirse en cierto día fijo antes de que amaneciera, cuando cantaban en verso alternado un himno a Cristo como a un dios, y se comprometían a un juramento solemne, de no hacer ninguna mala acción, y de nunca negar una verdad cuando sean llamados a entregarla."

6. *Un historiador nacido en samaritano, Thallus (ca. 52 d. C.).* Según el historiador cristiano primitivo Julius Africanus (ca. 221 d. C.), "Thallus, en el tercer libro de sus historias, explica esta oscuridad [en el momento de la crucifixión] como un eclipse de sol, sin razón, como parece. yo. Era irrazonable, por supuesto, porque un eclipse solar no podía tener lugar en el momento de la luna llena, y era el momento de la luna llena pascual cuando Cristo murió".

7. *Carta de Mara Bar-Serapion (después del 73 d. C.).* Según Bruce, esta carta que reside en el Museo Británico es de un padre a su hijo en prisión. En él compara las muertes de Sócrates, Pitágoras y Jesús de la siguiente manera: "¿Qué ventaja obtuvieron los judíos al ejecutar a su sabio rey? fue justo despues de eso su reino fue abolido. . . . Pero Sócrates no murió para siempre; vivió en la enseñanza de Platón. Pitágoras no murió para siempre; vivió en la estatua de Hera. Ni el rey sabio murió para bien; vivió en la enseñanza que había dado." [673]

8. *El Talmud judío (completado para el año 500 d. C.).* El Talmud de Babilonia (*Sanedrín* 43a, "Víspera de la Pascua") contiene la siguiente referencia explícita a Jesús: "En la víspera de la Pascua colgaron a Yeshu (de Nazaret) y el heraldo fue delante de él durante cuarenta días diciendo (Yeshu de Nazaret) es va a ser apedreado por haber practicado hechicería y engañado y descarriado a Israel. Que todos los que saben algo en su defensa vengan y aboguen por él. Pero no encontraron nada en su defensa y lo ahorcaron en la víspera de la Pascua".

Otra sección talmúdica dice que el rabino Shimeon ben Azzai escribió sobre Jesús: "Encontré un registro genealógico en Jerusalén en el que estaba

registrado: Tal persona es bastarda de una adúltera" (*Yebamot* 4,3; 49a). La creencia judía de que Jesús era un hijo ilegítimo y poseído por un demonio también está registrada en el Nuevo Testamento (cf. Marcos 3:22; Juan 8:41).

Es importante recordar que estos son testigos contradictorios, lo que realza el valor de su testimonio. Solo con estos, algunos han construido un caso para que la resurrección de Cristo sea la mejor explicación de todos los hechos.

Resumen de los hechos afirmados

Las verdades centrales del Nuevo Testamento están contenidas en estas fuentes no cristianas. El siguiente es un resumen de los hechos:

1. Jesús era de Nazaret.
2. Vivió una vida virtuosa.
3. Realizó hazañas inusuales.
4. Introdujo nuevas enseñanzas contrarias al judaísmo.
5. Fue crucificado bajo Poncio Pilato.
6. Sus discípulos creían que resucitó de entre los muertos.
7. Sus discípulos negaron el politeísmo.
8. Sus discípulos lo adoraron.
9. Sus enseñanzas y discípulos se difundieron rápidamente.
10. Sus seguidores se creían inmortales.
11. Sus seguidores tenían desprecio por la muerte.
12. Sus seguidores renunciaron a los bienes materiales.

Estos escritores no cristianos de los primeros 150 años después de Cristo y lo que testificaron se enumeran en el siguiente cuadro.

Non-Christian Sources within 150 Years of Jesus

Source	AD	Existed	Virtuous	Worshiped	Disciples	Teacher	Crucified	Empty Tomb	Disciples' Belief in Resurrection	Spread	Persecution
Tacitus	115	X			X		X	X*		X	X
Suetonius	117–38	X		X	X			X*		X	X
Josephus	90–95	X	X	X	X	X	X	X	X	X	
Thallus	52	X					X*				
Pliny	112	X		X	X	X		X*		X	X
Trajan	112?	X*		X	X					X	X
Hadrian	117–38	X*			X					X	X
Talmud	70–200	X					X				X
Toledoth Jesu	fifth century	X						X			
Lucian	second century	X		X	X	X	X				X
Mara Bar-Scrapion	first through third century	X	X	X		X	X	X*			
Phlegon	80?	X					X	X	X		

*implied

Claramente, esta evidencia de fuentes históricas no cristianas de los primeros siglos es más que suficiente para corroborar los eventos centrales en la vida de Cristo. Y cuando se combina con las otras múltiples evidencias dadas anteriormente, proporciona un fuerte argumento a favor de la historicidad del Nuevo Testamento.

El caso acumulativo a favor de la confiabilidad del Nuevo Testamento

Dado que la mayoría de las evidencias de la confiabilidad del Nuevo Testamento son líneas de apoyo independientes, forman un caso acumulativo. Cuando se combinan, brindan un argumento abrumador a favor de la confiabilidad histórica del Nuevo Testamento. En resumen, hay (1) más manuscritos, (2) manuscritos anteriores y (3) mejores manuscritos copiados

del Nuevo Testamento que de cualquier otro libro del mundo antiguo. Esto estableció más allá de toda duda razonable *la confiabilidad de los escritos del Nuevo Testamento* como una copia exacta del texto original.

En cuanto a la *confiabilidad de los escritores del Nuevo Testamento* como transmisores de la verdad de los eventos de los que hablaron, nuevamente, (1) tenemos más escritores, (2) cuyos los relatos se basan en más testigos oculares, (3) con más eventos confirmados por los primeros escritos de Pablo, (4) basados en evangelios con fechas anteriores, (5) respaldados por historiadores romanos, (6) que posee más evidencia interna, (7) confirmado por más evidencia legal, (8) respaldado por más evidencia arqueológica, y (9) atestiguado por más escritores no cristianos que cualquier libro de la antigüedad que el mundo haya visto jamás.

La consistencia sistemática como una prueba de verdad para el Nuevo Testamento

En el capítulo 8 se estableció que la prueba de la verdad dentro de una cosmovisión es la consistencia sistemática. Un punto de vista se considera verdadero si (1) se ajusta mejor a los hechos, (2) es internamente consistente, (3) es completo y cubre todos los hechos relevantes, y (4) es personalmente relevante.

Ajuste fáctico. La discusión anterior ciertamente muestra la confiabilidad fáctica del Nuevo Testamento, porque la precisión del Nuevo Testamento está respaldada por al menos diez líneas diferentes de evidencia.

consistencia _ He mostrado en otra parte que no se han demostrado contradicciones en los registros de los Evangelios. Al examinar varios cientos de supuestas contradicciones en el Nuevo Testamento, no encontré ninguna que fuera lógicamente contradictoria con otra cuando ambas se veían en sus contextos apropiados. [674]

Integralidad. Dentro del tiempo y espacio limitados disponibles, hemos considerado de la manera más completa posible la opinión de que los documentos del Nuevo Testamento son confiables. No excluimos puntos de vista relevantes de la discusión; sopesamos la crítica central y su alternativa.

Entonces, el tema de la confiabilidad del Nuevo Testamento también cumple con el criterio.

Relevancia Personal. Algunos también consideran que la relevancia personal y existencial de una pretensión de verdad es parte de su prueba. Si es así, uno puede señalar a los multimillonarios de “clientes satisfechos”, incluido el autor, que han encontrado que las enseñanzas de Cristo son eminentemente vivibles. Y, después de todo, la mejor prueba de si un matrimonio monógamo

de por vida es una experiencia bendecida no son aquellos que están divorciados, sino aquellos que han tenido éxito durante toda su vida (o casi toda su vida).

Asimismo, no es la experiencia de aquellos que no han encontrado la enseñanza de Cristo personal y espiritualmente relevante lo que cuenta en contra de la aplicabilidad de esas enseñanzas a la vida. Más bien, es la experiencia de aquellos que las han aplicado satisfactoriamente a sus vidas lo que respalda su verdad. Para que uno de los mejores autores de los tiempos modernos lo demuestre, no se puede dejar de mencionar los edificantes discursos de Søren Kierkegaard.

Podemos concluir, entonces, que las afirmaciones de verdad del Nuevo Testamento están respaldadas por todos los aspectos de la prueba de consistencia sistemática. Por lo tanto, el Nuevo Testamento se ha ganado el derecho de ser llamado verdadero. Es decir, sus pretensiones de verdad se ajustan a los hechos, coinciden con su objeto y cuentan las cosas como son. Corresponden a la realidad.

Respuestas a las preguntas planteadas por la crítica de forma

A pesar de la abrumadora evidencia de la confiabilidad de los escritores del Nuevo Testamento, algunos críticos no han quedado satisfechos. Han planteado varias objeciones que deben abordarse.

La crítica formal sostiene que la vida y las enseñanzas de Cristo han sido históricamente oscurecidas por las necesidades e intereses religiosos de la iglesia primitiva. La afirmación central es que, en un grado significativo, los escritores del Nuevo Testamento no estaban simplemente *informando* , sino que estaban *creando* , los eventos que relataban. Los críticos con esta perspectiva creen que las tradiciones orales se formaron en varias "historias" y se entretejieron en narraciones continuas por medio de los resúmenes editoriales, que carecen de valor histórico, de acuerdo con el escenario de vida de la iglesia primitiva. Debido a que es imposible saber qué sucedió realmente, los "dichos" de Jesús se ensartan como perlas en el hilo del interés religioso sin tener en cuenta la precisión histórica. Según los críticos más radicales, cuando se desmitifican los registros, todo lo que queda es, en el mejor de los casos, el mero hecho de que un hombre inusual, Jesús de Nazaret, vivió a principios del primer siglo. Incluso las palabras originales de Jesús se pierden en su mayor parte dentro del proceso de reforma y remodelación.

Sin duda, muchas necesidades e intereses de la iglesia primitiva se revelaron en la forma en que los escritores de los Evangelios reunieron su material sobre la vida de Cristo. Cada escritor manifiesta claramente motivos e intereses propios de su obra. Durante mucho tiempo se ha observado que Mateo presenta a Cristo como Rey, Marcos lo presenta como Siervo, Lucas como la Humanidad perfecta y Juan como Dios encarnado. Cada escritor trabajó su material en torno a su motivo particular. Cada escritor también tenía en mente una audiencia particular en la iglesia primitiva de una generación más o menos después de la muerte de Cristo. Sin duda, las necesidades de esa audiencia en particular influyeron en la forma en que el escritor armó su material. Además, cada escritor tuvo que seleccionar de un vasto material, tanto oral como escrito (cf. Lucas 1:1–3; Juan 21:25), que estaba disponible para él. Sin embargo, habiendo admitido todo esto, estamos muy lejos de la acusación de que los registros del Evangelio no son un resumen histórico confiable de los principales eventos y enseñanzas de Cristo. Por varias razones definitivas debemos rechazar la hipótesis de la crítica de la forma en favor de la confiabilidad histórica de los Evangelios. [675]

La crítica de las formas minimiza o descuida el papel de los apóstoles y los testigos oculares

Si los críticos de la forma son correctos, entonces debemos suponer que los testigos oculares permitieron que ocurrieran distorsiones de la vida de Cristo en los documentos durante su vida. Varios apóstoles sobrevivieron a los primeros escritos cristianos sobre la vida, muerte y resurrección de Jesús. Los escritos comenzaron alrededor del año 50 dC; la mayoría de los apóstoles vivieron hasta las persecuciones de Nerón (alrededor del año 67 d. C.), y Juan probablemente vivió hasta cerca de el final del siglo. Incluso aceptando por el bien del argumento la suposición de que sus intereses no eran principalmente históricos sino religiosos, es inconcebible que permitieran groseras tergiversaciones con respecto a las enseñanzas y eventos centrales en la vida de Cristo.

Es altamente improbable que la iglesia primitiva no tuviera intereses biográficos

La suposición de que la iglesia primitiva tenía sólo un interés religioso es gratuita y contraria a los hechos. Cada uno de los Evangelios tiene el mismo esquema general o historia de eventos. Los evangelios sinópticos revelan un paralelo aún más cercano. Mateo y Lucas aparentemente siguen el esquema

básico de Marcos, quien refleja los elementos del kerygma (proclamación) temprano de Pedro en Hechos 10:37–43.

Lucas muestra un interés especial en la historia, esmerándose en señalar personajes políticos y eventos que fueron paralelos a la vida de Cristo. Lucas menciona a tres emperadores en sus escritos (Augusto, Tiberio y Claudio; véase Lucas 2:1; 3:1 y Hechos 11:28). Lucas fija el momento del nacimiento de Jesús durante los reinados de César Augusto y Herodes el Grande (Lucas 1:5; 2:1). Numerosos gobernadores romanos aparecen en los escritos de Lucas, incluidos Pilato, Sergio Pablo, Galión, Félix y Festo. Lucas también menciona a los descendientes de Herodes el Grande, Herodes Antipas, los reyes vasallos Herodes Agripa I y II, Berenice y Drusila. También se registran miembros destacados de la casta sacerdotal judía, incluidos Anás, Caifás, Ananías y el famoso rabino Gamaliel. Lucas menciona al procónsul de Acaya, Galión (Hechos 18:12), quien llegó a la prominencia, según la Inscripción de Delfos, [676] en julio del 51 d. C. Lucas hace muchas otras referencias históricas en sus obras, sin dejar dudas en cuanto a su interés histórico. [677]

Los otros evangelios no carecen de interés histórico, cronológico y biográfico. Mateo registra el linaje familiar de Jesús (cap. 1). Menciona la visita de los Reyes Magos de Oriente; el decreto de Herodes de sacrificar a los niños en los alrededores de Belén (cap. 2); el encarcelamiento y decapitación de Juan el Bautista por parte de Herodes el tetrarca (cap. 14); y los líderes asociados con el juicio y la crucifixión de Cristo, como Pilato y Caifás (caps. 26–27). Juan está repleto de referencias cronológicas, como el "primer" milagro de Jesús (Juan 2:11), la hora del día (Juan 4:6; 19:14 y muchas otras) y la hora de la año (Juan 2:23; 6:4; 7:2). Marcos también refleja tanto un interés cronológico general en el orden de los eventos en la vida de Cristo como un interés específico en tiempos y lugares. Solo Marcos registra las tres horas del día que se relacionan con la crucifixión de Jesús (ver 15:25, 33). Frente a estos y muchos más hechos, la afirmación de que los escritores de los Evangelios no tenían intereses históricos es simplemente falsa.

La crítica de las formas descuida el testimonio de Lucas en el prólogo de su evangelio

Lucas no solo refleja un interés histórico, sino que también afirma abiertamente tener uno y revela que muchos otros en la iglesia primitiva reflejaron el mismo interés en sus relatos escritos: “Por cuanto muchos se propusieron poner en orden la narración de las cosas que se han realizado entre ellos. a nosotros . . . también a mí me pareció bien, después de haber

seguido todas las cosas de cerca durante algún tiempo pasado, escribir una relación ordenada. . . para que tengáis certeza de las cosas que os han enseñado" (Lucas 1:1–4). Observamos, entonces, que en los días de Lucas (por el año 60 dC) ya había "muchos" relatos escritos de la vida de Jesús. Además, Lucas estaba definitivamente interesado en la "verdad" histórica, en un "relato ordenado". Y las fuentes de estos relatos escritos fueron "testigos oculares". Bajo el supuesto de la crítica de la forma, este testimonio sería falso, ya que los críticos dependen de que la tradición oral se reforme durante un período prolongado de tiempo para adaptarse a las necesidades religiosas de la iglesia primitiva. Por lo tanto, las hipótesis de la crítica de la forma van en contra del claro testimonio de Lucas. Dado que la evidencia de la fecha y la autoría de Lucas es buena, es mejor rechazar la suposición injustificada de los críticos de la forma.

No hay una buena explicación de por qué se recuerdan los detalles y se olvida el esquema general

Bajo la presuposición de los críticos de la forma, se recordaron muchos de los detalles de los dichos de Jesús, pero se olvidó el esquema general de los eventos. Esto parece altamente inverosímil a primera vista. ¿Por qué la iglesia primitiva debería olvidar el orden general de los eventos? Uno debe suponer o un terrible lapso de memoria por parte de la primera generación de creyentes o bien los Evangelios no fueron compilados hasta mucho después de los tiempos ya establecidos anteriormente. Ninguna suposición se ajusta bien a los hechos. Tenían muy buena memoria en muchos pequeños detalles, incluidas las palabras arameas exactas que Jesús usó en ocasiones (ver Marcos 5:41; 15:34), y el primer Evangelio (quizás Marcos) se compuso solo veinte años después de la muerte de Jesús.

El tiempo necesario para la clasificación y formación del material no está disponible

Como ya se ha dicho, el lapso de tiempo entre la muerte de Jesús (29-33 d. C.) [678] y los primeros registros del Nuevo Testamento (ca. 50-60 d. C.) es demasiado breve para encajar en la teoría de la crítica de la forma. De acuerdo con este punto de vista, la iglesia primitiva necesitaría suficiente tiempo para difundir, recopilar, clasificar y formar las "historias" y los "dichos" de Jesús fuera de su contexto original en el "escenario de la vida" de la iglesia primitiva. Una generación no es tiempo suficiente para lograr esto, por varias razones. Primero, algunos de los testigos aún estarían vivos para corregir cualquier

distorsión. En segundo lugar, sería más de una generación para completar todos los pasos del proceso. Mientras la generación de personas que siguieron a los apóstoles estuvo viva (digamos, 60-90 d. C.), sería sumamente difícil concebir cómo serían incapaces de detectar una divergencia importante de la verdad que les enseñaron los apóstoles. Para que la teoría funcione durante este corto período de tiempo, uno tendría que asumir varias cosas contrarias a los hechos: (1) que los apóstoles no tenían ningún interés histórico; (2) que no hubo relatos escritos durante la primera generación después de Cristo (ca. 30-60 d. C.); y (3) que los recuerdos de incluso el esquema general de los eventos se redujeron tanto en una generación que no se puede recuperar nada significativo de valor histórico. Es más fácil creer el testimonio de Lucas y los primeros padres de la iglesia, quienes afirmaron que Mateo, Marcos, Lucas y Juan escribieron los Evangelios.

Los evangelios son muy diferentes al folclore y al mito

Según la crítica formal, los Evangelios se parecen más al folclore y al mito que a un hecho histórico. [679] Fueron transmitidos y conservados como cuento por su valor religioso y no por su valor histórico. Pero incluso una comparación rápida de los evangelios del primer siglo del Nuevo Testamento con los evangelios apócrifos de los siglos segundo y tercero revelará la diferencia. Los cuentos fantasiosos de los supuestos milagros de la infancia de Jesús, la mezcla herética del gnosticismo y la representación poco realista de los apóstoles marcan lo apócrifo de los Evangelios auténticos tan claramente como la noche es diferente del día. La verdad de la crítica de la forma se aplica apropiadamente a estos escritos apócrifos de los siglos II y III. Pero, en claro contraste, los documentos del Nuevo Testamento suenan a autenticidad.

La crítica de las formas asume erróneamente que la iglesia primitiva no distinguía entre las declaraciones de Jesús y sus propias palabras

La crítica de la forma se contradice con los hechos del uso de las palabras de Jesús por parte de la iglesia primitiva. Contrariamente a la teoría de la forma, la iglesia primitiva distinguía claramente entre sus propias palabras y las de Jesús. En su mayor parte, no es difícil hacer una edición de la Biblia en letra roja. Pablo diferenció claramente entre las palabras de Jesús y las suyas propias sobre la cuestión del matrimonio (1 Cor. 7:10, 12, 25). Asimismo, Pablo delineó las palabras de Jesús sobre los ministros que pagan (1 Timoteo 5:18) y sobre la Cena del Señor (1 Corintios 11:23–25). De nuevo, cuando

predicaba a los ancianos de Éfeso, Pablo citó un dicho de Jesús que no se encuentra en los cuatro Evangelios (Hechos 20:35). En vista de la práctica del Nuevo Testamento, es gratuito suponer que la iglesia primitiva confundió los dichos de Jesús más allá de la distinción con sus propias palabras.

La crítica de la forma descuida la individualidad y la capacidad de los escritores del Nuevo Testamento

¿Por qué debemos suponer que los evangelios fueron elaborados por la iglesia primitiva durante un período de años? ¿Fueron los apóstoles incapaces de componerlos? Lucas era un hombre educado. Mark probablemente provenía de una familia culta. Juan escribió en un lenguaje muy simple. Mateo estaba acostumbrado a llevar registros como recaudador de impuestos. No hay razón aparente por la que los Evangelios en su forma actual no pudieran haber sido obra de estos hombres. Además, ¿por qué no suponer que las diferencias en los Evangelios se deben a fuentes separadas, intereses individuales y creatividad de los diferentes autores? Lucas dice de dónde obtuvo su información (Lucas 1:1–3), es decir, de los relatos escritos existentes. Mateo podría haber obtenido su material único de sus propias notas sobre la vida y la enseñanza de Jesús. Marcos parece seguir el esquema del kerygma de Pedro (Hechos 10) y sin duda estaba al tanto de la información de primera mano de Pedro. Juan era probablemente un confidente de muchas conversaciones privadas en virtud de su juventud y por la entrada de su familia en los círculos superiores de Jerusalén. En vista de estas situaciones, no hay razón por la que los hechos no puedan explicarse fácilmente a través de fuentes, estilos e intereses separados de los escritores individuales.

Las historias del Evangelio no crecen por acumulación a lo largo de los años

La teoría evolutiva del material del Evangelio es contraria a varios otros hechos. No todas las historias crecieron en detalle a lo largo de los años. Muchos críticos consideran que Marcos es el evangelio más antiguo. Pero parte del material que no se encuentra en relatos posteriores se encuentra en relatos anteriores. Por ejemplo, el Evangelio de Marcos es considerado anterior a los demás por la mayoría de estos eruditos y, sin embargo, solo Marcos nombra al ciego Bartimeo (10:46). Además, Marcos nombra a los discípulos que vinieron a Jesús en el Monte de los Olivos (13:3), mientras que

Mateo no lo hace (24:3). Solo Marcos registra que Jesús mismo era un "carpintero" (Marcos 6:3) y no simplemente el "hijo de un carpintero" como en Mateo 13:55. Solo Marcos da los detalles del joven que salió corriendo del jardín (Marcos 14:51), una referencia que muchos creen que se refiere al mismo Marcos. Y si Mateo es el primer Evangelio, en el que creían los primeros padres, entonces toda la teoría es falsa, ya que tiene mucho más material y discursos que Marcos. En cualquier caso, no hay evidencia de que las versiones posteriores de las historias fueran más detalladas que las anteriores, como nos quieren hacer creer los críticos de la forma.

No logra refutar la abrumadora evidencia de la historicidad de los evangelios

En resumen, la crítica de la forma no logra contrarrestar la fuerte evidencia acumulada (proporcionada anteriormente). Esto incluyó múltiples relatos basados en testigos oculares, respaldados por fuentes e historiadores no cristianos, así como por expertos legales y numerosos hallazgos arqueológicos. La crítica de la forma no proporciona ninguna razón real por la que los relatos de los Evangelios no deban aceptarse como versiones fiables de lo que Jesús realmente hizo y dijo.

La hipótesis de la "memoria defectuosa"

Algunos eruditos están dispuestos a reconocer una fecha temprana para algunos relatos escritos de la vida de Jesús, pero no están dispuestos a conceder su exactitud. Argumentarían que después de treinta años los discípulos tenían "recuerdos brumosos". ¿Cómo, por ejemplo, podrían recordar la mayoría de los escritores lo que se dijo y se hizo treinta o cuarenta años después del hecho? ¡Algunas personas tienen dificultad para testificar en la corte sobre eventos que ocurrieron solo unos meses antes!

En respuesta, debemos decir primero que los eventos de los que los discípulos estaban testificando fueron eventos de impacto, que dejan una impresión más duradera en nuestra memoria. La mayoría de los estadounidenses recuerdan lo que estaban haciendo cuando los terroristas atacaron las World Trade Towers el 11 de septiembre de 2001. Los eventos que rodearon lo que los discípulos creían que era la encarnación del Hijo de Dios fueron eventos de mayor impacto. Por lo tanto, serían aún más fáciles de recordar.

En segundo lugar, la memoria estaba mucho más desarrollada en la antigüedad que en la actualidad para las personas más alfabetizadas. Antes de la fácil disponibilidad de documentos escritos e impresos, la vida dependía mucho más de la memoria. Como un músculo, el cerebro funciona mejor con el uso. La necesidad de utilizarlo en la antigüedad era más aguda y, por tanto, la memoria más desarrollada.

Tercero, dado que la repetición espaciada es una clave importante para la memoria, la predicación y la enseñanza repetidas sobre estos acontecimientos habrían dejado una impresión duradera en sus recuerdos.

Cuarto, hubo numerosos testigos presenciales de todos los principales eventos y enseñanzas de Jesús. Uno podría servir como una verificación cruzada en la memoria del otro.

Quinto, los críticos olvidan que hubo muchas notas y registros escritos tempranos sobre la vida de Jesús (Lucas 1:1–3). Mateo era recaudador de impuestos y, por lo tanto, solía llevar registros. Ahora hay evidencia de que las tablillas de cera se usaban en el primer siglo para registrar cosas.

Sexto, muchos críticos que no tienen la edad suficiente para haber tenido la experiencia (como yo) no se dan cuenta de que incluso los detalles triviales pueden recordarse durante cincuenta o sesenta años o más. Puedo recordar chistes que escuché hace casi sesenta años prácticamente palabra por palabra. Cuánto más podrían los discípulos recordar las grandes verdades esenciales de Aquel que creían que era Dios encarnado en carne humana (véanse los capítulos 19–20).

Séptimo, los críticos olvidan que Jesús prometió que no dejaría que sus discípulos olvidaran lo que les había enseñado. Él prometió: "El Espíritu Santo . . . [les] recordará todo lo que les he dicho" (Juan 14:26). Si los humanos por sus poderes naturales pueden recordar eventos y detalles durante más de medio siglo, no hay absolutamente ninguna razón por la que los hombres cuyas memorias fueron activadas sobrenaturalmente por Dios no puedan recordar las cosas que están registradas en los Evangelios.

Finalmente, el argumento de la memoria falla por una razón fatal: muchos otros estándares —históricos, arqueológicos y legales (ver arriba)— han demostrado que, dejando de lado los argumentos a favor de la memoria, se ha respaldado la exactitud de los hechos de los registros del Nuevo Testamento. Cualquier argumento sobre la falla potencial de la memoria debe dar paso a la dura evidencia de la exactitud de los hechos del Nuevo Testamento. A pesar de las protestas desesperadas de algunos críticos, tanto la autenticidad como la historicidad de los documentos del Nuevo Testamento están firmemente establecidas hoy.

¿Tenemos las palabras exactas de Jesús?

A pesar de toda la evidencia de la confiabilidad de los documentos del Nuevo Testamento, la pregunta sigue siendo si tenemos las palabras exactas de Jesús. En respuesta, debe recordarse que incluso en el Nuevo Testamento griego probablemente no tenemos las palabras exactas de Jesús, ya que generalmente se cree que Jesús habló en arameo. Entonces, aparte de algunas frases en los Evangelios, como " *Eli, Eli, lema Savachthani* " ("Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?"), tenemos en el original griego solo una traducción de las palabras de Jesús. . Además, algunos nombres permanecen en arameo, como *Tabita* (Hechos 9:36, 40). Pero, en general, no tenemos las palabras exactas que usó Jesús, sino una traducción precisa de ellas al griego por testigos oculares y contemporáneos que en su mayoría eran bilingües.

Queda la pregunta de cuán literal y exactamente tenemos las palabras de Jesús puestas en griego. Una cuidadosa comparación de pasajes paralelos ha llevado a la mayoría de los eruditos conservadores del Nuevo Testamento a la conclusión de que en muchos casos no tenemos la *ipsissima verba* (palabras exactas en latín), sino solo la *ipsissima vox* (la misma voz o significado en latín). Es cierto que en muchos casos los pasajes paralelos son lo mismo palabra por palabra. Pero cualquiera que sea la paráfrasis o el resumen, tenemos todas las razones para creer que tenemos el mismo significado, si no siempre las mismas palabras, preservadas en el texto griego original del Nuevo Testamento. Sin embargo, en algunos pasajes paralelos no tenemos exactamente las mismas palabras. Entonces, incluso si Jesús habló en griego (como algunos han sugerido), no tenemos exactamente las mismas palabras en todos los casos. No obstante, el texto original es "inspirado por Dios" (2 Timoteo 3:16), y los recuerdos de los escritores de los Evangelios fueron activados sobrenaturalmente por Dios, de acuerdo con la promesa de Jesús: "El Espíritu Santo . . . os enseñaré todas las cosas y os recordaré todo lo que os he dicho" (Juan 14:26; cf. 16:13).

Resumen y conclusión

La confiabilidad de los registros del Nuevo Testamento es un eslabón crucial en el argumento apologético. Si Dios existe (cap. 15), entonces los milagros son posibles y pueden usarse para confirmar un mensaje de Dios. Y si los registros del Nuevo Testamento son históricamente confiables, entonces podemos examinarlos para ver si Jesús afirmó ser y probó ser el Hijo de Dios (caps. 19–20) y si confirmó que la Biblia es la Palabra de Dios (capítulo 21).

Pero en este punto, podemos estar seguros de que los documentos del Nuevo Testamento son históricamente confiables, porque tenemos más manuscritos anteriores y mejor copiados que de cualquier otro libro de la antigüedad. Además, poseemos más testigos oculares y testimonio contemporáneo en estos documentos que está respaldado por fuentes arqueológicas, históricas y legales que por cualquier otro libro de esa época.

Por lo tanto, a menos que uno esté dispuesto a eliminar todo testimonio del pasado, incluida toda la historia secular e incluso la ciencia, debemos concluir que no solo tenemos copias confiables de lo que dijeron Jesús y sus apóstoles, sino que lo que dijeron es confiable. En resumen, cuando el Nuevo Testamento declara que Jesús lo dijo, en realidad lo dijo. Y cuando afirma que Jesús lo hizo, en realidad lo hizo. El Nuevo Testamento no es solo una buena historia; es una historia *real !*

Seleccionar lecturas para el capítulo 18

Albright, William F. "Retrospectiva y perspectiva en la arqueología del Nuevo Testamento". En *The Teacher's Yoke* , editado por E. Jerry Vardaman. Waco: Prensa de la Universidad de Baylor, 1964.

———. "Hacia una visión más conservadora". *El cristianismo hoy* , 18 de enero de 1963.

Bauckham, Ricardo. *Jesús y los testigos oculares: los evangelios como testimonio de testigos presenciales* . Grand Rapids: Eerdmans, 2008.

Blomberg, Craig. *La confiabilidad histórica del evangelio de Juan: problemas y comentarios* . Downers Grove, IL: InterVarsity, 2001.

———. *La fiabilidad histórica de los evangelios* . Downers Grove, IL: Académico IVP, 2007.

Bruce, F. F. *Jesús y los orígenes cristianos fuera del Nuevo Testamento.* Grand Rapids: Eerdmans, 1974.

———. *Los documentos del Nuevo Testamento: ¿son confiables?* Grand Rapids: Eerdmans, 1960.

Bultmann, Rodolfo. *Kerigma y mito: un debate teológico* . Traducido por Reginald H. Fuller. Editado por Hans Werner Bartsch. Londres: Billing and Sons, 1954 *.*

Carson, D. A. y Douglas Moo. *Introducción al Nuevo Testamento* . 2ª ed. Grand Rapids: Zondervan, 2005.

Craig, William Lane. *Conociendo la Verdad acerca de la Resurrección* . Ann Arbor, MI: Sirviente, 1988.

———. *El Hijo Asciende.* Chicago: Moody Press, 1981.

Dodd, C. H. *Historia y los Evangelios.* Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1938.

Ehrmann, Bart. *Citando mal a Jesús.* Nueva York: HarperCollins, 2005.

Geisler, Norman L. y Thomas Howe. *El Gran Libro de las Dificultades Bíblicas.* Grand Rapids: Baker Books, 2008.

Geisler, Norman L. y William E. Nix. *Introducción general a la Biblia* . Rev. y exp . edición Chicago: Moody Press, 1986.

Grinbank, Mariano. "Bart Ehrman y millones de variantes". Parte 1 de 2 publicada el 16 de septiembre de 2010. www.truefreethinker.com.

Guthrie, Donald . *Introducción al Nuevo Testamento* . Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1990.

Habermas, Gary. *El Jesús Histórico* . Joplin, MO: Prensa universitaria, 1996.

Hall, F. W. "Autoridades del manuscrito para el texto de los principales escritores clásicos". En *Compañero de textos clásicos.* Oxford: Clarendon, 1913.

Harrison, Everett F. *Introducción al Nuevo Testamento.* Grand Rapids: Eerdmans, 1964.

Hemer, Colin. *Hechos en el marco de la historia helénica.* Lago Winona, IN: Eisenbrauns, 1990.

Hennecke, Edgar. *Apócrifos del Nuevo Testamento.* Filadelfia: Westminster Press, 1963–66.

Höhner, Harold. "Aspectos cronológicos de la vida de Cristo". *Biblioteca Sacra* 131 (1974).

Holden, Joseph M. y Geisler, Norman L. *El manual popular de arqueología bíblica* . Eugene, Oregón: Harvest House, 2012.

Kenyon, Frederic. *La Biblia y la Arqueología* . Nueva York: Harper, 1940.

———. *Nuestra Biblia y los Manuscritos Antiguos* . Revisado por AW Adams. 4ª ed. Nueva York: Harper, 1958.

Lewis, C. S. *Reflexiones cristianas.* Grand Rapids: Eerdmans, 1967.

Linnemann, Eta. *¿Hay un problema sinóptico?* Gran Rapids: Baker, 1992.

Metzger, Bruce. *Capítulos en la Historia de la Crítica Textual del Nuevo Testamento.* Grand Rapids: Eerdmans, 1963.

———. *El Texto del Nuevo Testamento.* Nueva York: Oxford University Press, 2005.

Montgomery, John W. *Historia y cristianismo* . Downers Grove, IL: InterVarsity, 1971.

Muller, Julio *. La teoría de los mitos, en su aplicación a la historia evangélica, en su aplicación a la historia evangélica, examinada y refutada.* Londres: John Chapman, 1844.

Ramsay, Guillermo. *San Pablo el Viajero y el Ciudadano Romano.* Gran Rapids: Baker, 1982.

Robinson, Juan. *Redacción del Nuevo Testamento.* Filadelfia: Westminster Press, 1976.

Sherwin-White, AN *Sociedad romana y derecho romano en el Nuevo Testamento.* Oxford: Clarendon Press, 1963.

Wenham, John. *Nueva fecha de Mateo, Marcos y Lucas: un nuevo asalto al problema sinóptico.* Londres: Hodder & Stoughton, 1991.

Williamson, G. A. *El mundo de Josefo.* Nueva York: Little, Brown, 1965.

Wiseman, Donald J. "Confirmación arqueológica del Antiguo Testamento". En C. F. Henry, *Apocalipsis y la Biblia* . Gran Rapids: Baker, 1958.

CAPÍTULO 19. LA REIVINDICACIÓN DE LA DEIDAD Y AUTORIDAD DE JESUCRISTO

El cristianismo ortodoxo afirma que Jesús de Nazaret era Dios en carne humana. Esta doctrina es absolutamente esencial para el verdadero cristianismo. Si es verdad, entonces el cristianismo es único y autorizado. Si no, entonces el cristianismo no se diferencia de otras religiones. Este capítulo pasará de lo histórico a lo teológico, de Jesús de Nazaret a Jesús el Hijo de Dios.

La lógica básica de esta apologética del cristianismo es la siguiente: (1) el Nuevo Testamento es un registro históricamente confiable de la vida, enseñanzas, muerte y resurrección de Jesucristo (ver cap. 18); (2) Jesús enseñó que él era Dios encarnado (cap. 19); y (3) Jesús demostró ser Dios encarnado al cumplir la profecía del Antiguo Testamento, al vivir una vida milagrosa y al levantarse de la tumba (cap. 20). Por lo tanto, Jesús de Nazaret es Deidad en carne humana.

Un examen de las afirmaciones de la deidad de Jesucristo

Ya hemos demostrado que los documentos del Nuevo Testamento son históricamente confiables. Se ha confirmado que el Nuevo Testamento es preciso no solo en su esquema general de la historia sino también en sus detalles específicos. Hemos notado también que los testigos oculares y auditivos de Cristo transmitieron relatos contemporáneos de las palabras y obras de Cristo (cap. 18). Estas palabras de Jesús no solo fueron memorizadas sino también escritas por testigos calificados (Lucas 1:1–3). Además, los escritores del Nuevo Testamento hicieron una clara distinción entre sus palabras y las palabras de Jesús (Hechos 20:28; 1 Corintios 7:10, 12; 11:24–25). Por lo tanto, una edición de la Biblia en letra roja que distinga las palabras de Jesús de las de los autores de los Evangelios es una posibilidad realista. Es decir, dado que hay tanto integridad como exactitud probadas en los escritores del Nuevo Testamento, hay una consecuente confiabilidad histórica en sus citas de Jesús. No es necesario suponer que el Nuevo Testamento relata

siempre palabra por palabra las enseñanzas de Jesús. Será suficiente sostener que presenta la esencia de su enseñanza sobre el tema en cuestión. Construyendo sobre esta base, ahora examinaremos precisamente qué fue lo que Jesús afirmó con respecto a su propio origen y naturaleza. A continuación examinaremos lo que sus seguidores más inmediatos enseñaron sobre su deidad.

Un examen de las afirmaciones de Jesús de ser Deidad

Varias líneas de evidencia prueban que Jesús afirmó ser Dios: sus afirmaciones de ser el Yahvé del Antiguo Testamento, su aceptación de los títulos de deidad, sus afirmaciones mesiánicas, su aceptación de la adoración, las implicaciones de muchas de sus acciones, la autoridad de sus órdenes, y la reacción de los judíos monoteístas del primer siglo a sus reclamos y acciones.

La afirmación de Jesús de ser Yahvé. Las afirmaciones más directas de Cristo de ser Dios se revelan en su identificación con el Yahvé del Antiguo Testamento. “Yahweh” es la ortografía dada al tetragrámaton, o designación de Dios (es decir, YHWH) en el Antiguo Testamento. Esta palabra para Dios se escribe con mayúscula inicial y luego con tres minúsculas, “ SEÑOR ”, en el Antiguo Testamento en inglés de King James (1611), Revised Standard (1952) y otras versiones. La American Standard Version (1901) lo transcribió como "Yahweh". En todos los casos estos términos se refieren a la deidad. A diferencia de la palabra hebrea *adonai* (generalmente traducida como “Señor”), que a veces se refiere a los humanos (cf. Génesis 18:12) y otras veces a Dios, la palabra *SEÑOR (* Yahweh) siempre se refiere a Dios. Por ejemplo, “Dios habló a Moisés y le dijo: 'Yo soy el SEÑOR . Me aparecí a Abraham, a Isaac y a Jacob como Dios Todopoderoso, pero no me di a conocer a ellos por mi nombre, el SEÑOR [Yahvé]” (Éxodo 6:2–3) . Tan sagrado era este nombre, YHWH, que los judíos devotos ni siquiera lo pronunciaban. Muchos toman la palabra en el sentido de "existencia no derivada" o "el que es" del "YO SOY" de Éxodo 3:14. Todo lo demás es un ídolo o dios falso. Nada más debía ser adorado o servido, ni se les debían ofrecer sacrificios (Éxodo 20:5). Yahweh era un “Dios celoso” y no compartiría ni su nombre ni su gloria con otro. Isaías escribió: “Así dice el SEÑOR , el Rey de Israel y su Redentor, el SEÑOR de los ejércitos: 'Yo soy el primero y yo soy el último; fuera de mí no hay dios'” (Isaías 44:6). De nuevo, “Yo soy el SEÑOR ; Ese es mi nombre; a ningún otro doy mi gloria, ni mi alabanza a los ídolos esculpidos” (Isaías 42:8; cf. 48:11).

Que el Yahvé del Antiguo Testamento judío no daría su nombre, honor o gloria a otro (Isaías 42:8), no es de extrañar que las palabras y hechos de Jesús de Nazaret sacaran piedras y gritos de “blasfemia” de judíos del primer siglo.

Las mismas cosas que el Yahvé del Antiguo Testamento reclamaba para sí mismo Jesús de Nazaret también afirmó, como lo revelan los siguientes versículos: Jesús dijo "Yo soy el buen pastor" (Juan 10:11), pero el Antiguo Testamento declaró: "El SEÑOR [Yahweh] es mi pastor" (Salmo 23:1) . Jesús afirmó ser juez de todos los humanos y naciones (Juan 5:27–29; Mateo 25:31–46), pero Joel, citando al SEÑOR , escribió: "porque allí me sentaré para juzgar a todas las naciones de alrededor" (Joel 3:12). Jesús dijo: "Yo soy la luz del mundo" (Juan 8:12), mientras que Isaías dijo: "El Señor [Yahweh] será vuestra luz perpetua, y vuestro Dios será vuestra gloria" (60:19) . Jesús reclamó en oración ante el Padre compartir su gloria eterna, diciendo: "Padre, glorifícame en tu presencia con la gloria que tuve contigo antes que el mundo existiera" (Juan 17:5). Pero Isaías citó a Yahvé prometiendo: "A ningún otro daré mi gloria" (42:8). Jesús se refirió a sí mismo como el "novio" venidero (Mat. 25:1), que es exactamente como se representa a Yahvé en el Antiguo Testamento (cf. Isa. 62:5; Oseas 2:16). En el libro de Apocalipsis, Juan cita a Jesús diciendo: "Yo soy el primero y el último" (1:17), que son precisamente las palabras que Yahvé usó para declarar que no había otro Dios fuera de sí mismo (Isa. 42: 8). El Antiguo Testamento declara que " Jehová [Yahvé] es mi luz" (Sal. 27:1), pero Jesús dijo: "Yo soy la luz del mundo" (Juan 8:12).

Quizás la afirmación más fuerte y directa de Jesús de ser Yahweh ocurre en Juan 8:58, donde les dijo a los judíos: "De cierto, de cierto os digo, antes que Abraham fuese, yo soy". La reacción de los judíos no dejó dudas sobre cómo entendían su afirmación. Sabían que él había reclamado no sólo la existencia antes de Abraham, sino también la igualdad con Dios. Rápidamente se prepararon para apedrearlo (cf. Juan 8:58 y 10:31–33). Jesús había afirmado claramente que el "YO SOY" de Éxodo 3:14, que se refiere solo a Yahweh, también se refería a él. La afirmación era una blasfemia o una indicación de deidad. Jesús no dejó ninguna duda en cuanto a qué interpretación deseaba que ellos tomaran. Esta afirmación de ser "Yo soy" se repite en Marcos 14:62 y en Juan 18:5–6. En este último caso, el efecto sobre los que estaban alrededor de Cristo fue dramático: "retrocedieron y cayeron a tierra" (v. 6).

La afirmación de Jesús de ser igual a Dios. En numerosas ocasiones, Jesús afirmó ser igual a Dios en formas distintas de asumir los títulos de deidad. Jesús dijo a los escribas: "Para que sepáis que el Hijo del Hombre tiene potestad en la tierra para perdonar pecados. . . A ti [el paralítico] te digo: levántate, toma tu camilla y vete a tu casa" (Marcos 2:10–11). Jesús acababa de decir al paralítico: "Hijo, tus pecados te son perdonados" (v. 5), a lo que los escribas, indignados, replicaron: "¿Por qué este habla así? ¡Está blasfemando! ¿Quién puede perdonar los pecados sino sólo Dios?" (v. 7). La afirmación de

Jesús de poder perdonar los pecados, la comprensión de los escribas de esa afirmación y la curación del hombre por parte de Jesús son todas evidencias de su autoridad, y dejan en claro que Jesús estaba reclamando un poder que solo Dios poseía (cf. Jeremías 31). :34).

Jesús reclamó solemnemente otro poder que solo Dios poseía, a saber, el poder de resucitar y juzgar a los muertos: "De cierto, de cierto os digo: Viene la hora, y ya está aquí, cuando los muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y el que oiga vivirá. . . y salgan los que hicieron el bien, para resurrección de vida, y los que hicieron el mal, para resurrección de juicio" (Juan 5:25, 29). Jesús eliminó toda duda sobre las intenciones de su afirmación cuando agregó: "Porque como el Padre resucita a los muertos y les da vida, así también el Hijo a los que quiere da vida" (v. 21). Sin embargo, según el Antiguo Testamento, solo Dios es el dador de vida (1 S 2, 6; Dt 32, 39) y puede resucitar a los muertos (Sal 2, 7; cf. Hch 13, 33– 34). Por lo tanto, frente a la creencia judía ortodoxa de que solo Dios podía resucitar a los muertos, Jesús proclamó audazmente no solo su capacidad para resucitar a los muertos, sino también su derecho a juzgarlos. Las Escrituras, sin embargo, reservaron para Yahweh el derecho de juzgar a los hombres (Joel 3:12; Deut. 32:35). En esta misma categoría, Jesús exhortó a sus discípulos, "creed en Dios, creed también en mí" (Juan 14:1). Las pretensiones de esta reivindicación de un pueblo monoteísta eran evidentes. Los judíos sabían bien que ningún hombre debería reclamar honor y creencia con Dios. Reaccionaron con piedras (Juan 5:18) y rasgaron sus vestiduras (Marcos 14:62–63) porque creyeron que esto era una blasfemia.

La afirmación de Jesús de ser el Mesías-Dios. El presagio del Antiguo Testamento del Mesías también apuntaba a su deidad. Por lo tanto, cuando Jesús afirmó cumplir las predicciones mesiánicas del Antiguo Testamento, también afirmó la deidad atribuida al Mesías en esos pasajes. El salmista escribió sobre el Mesías: "Tu trono, oh Dios, es eterno y para siempre" (de 45:6, citado en Heb. 1:8). El Salmo 110:1 relata una conversación entre el Padre y el Hijo: " Dice el SEÑOR [*Yahweh*] a mi Señor [Heb. *Adonai*], 'Siéntate a mi diestra'". Jesús aplicó este pasaje a sí mismo en Mateo 22:43–44. El profeta Isaías, en una gran profecía mesiánica, exhortó a Israel: "¡He aquí tu Dios!" (40:9). Isaías 9:6 declara que el Mesías es Deidad, diciendo: "Porque un niño nos es nacido, hijo nos es dado; y el principado sobre su hombro, y se llamará su nombre Admirable, Consejero, Dios Fuerte, Padre Eterno [es decir, Padre de la eternidad], Príncipe de Paz". Claramente "Dios Fuerte" y "Padre de la eternidad" son designaciones de deidad. De hecho, el gran pasaje mesiánico de Daniel 7:13, citado por Jesús en su juicio ante el sumo sacerdote (Marcos

14:62), implica la deidad del Mesías. Cuando Jesús citó este pasaje al sumo sacerdote, quien exigió que Jesús declarara si él era Deidad, el sumo sacerdote no dejó dudas sobre cómo interpretaba la afirmación de Jesús. “¿Eres tú el Cristo [Mesías], el Hijo del Bendito?” preguntó el sumo sacerdote. "Y Jesús dijo: 'Yo soy, y veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del Poder, y viniendo con las nubes del cielo'". Ante esto, el sumo sacerdote rasgó su manto y dijo: "¿Qué otros testigos ¿necesitamos? habéis oído su blasfemia” (Marcos 14:61–64).

También la mujer samaritana le dijo a Jesús: “Yo sé que viene el Mesías (el que se llama Cristo). Cuando él venga, nos dirá todas las cosas”. Jesús dijo claramente: “Yo, que os hablo, soy él” (Juan 4:25–26). Esta fue una clara afirmación de ser el Mesías judío a quien el Antiguo Testamento declaró ser Dios.

En resumen, el Antiguo Testamento no solo predijo al Mesías sino que también lo proclamó como Dios. Y cuando Jesús afirmó ser un cumplimiento de los pasajes mesiánicos del Antiguo Testamento (cf. Lucas 24:27, 44; Mateo 26:54), afirmó poseer la deidad que estos pasajes atribuyen al Mesías. Jesús eliminó todas las dudas de sus intenciones por su respuesta ante el sumo sacerdote en su juicio (Marcos 14:62).

La aceptación de la adoración de Jesús. El Antiguo Testamento prohíbe adorar a nadie más que a Dios (Éxodo 20:1–4; Deuteronomio 5:6–9). En la Biblia, los humanos no debían aceptar la adoración (ver Hechos 14:15), e incluso los ángeles se negaron a ser adorados (Apoc. 22:8–9). Y, sin embargo, Jesús recibió adoración en al menos diez ocasiones sin reprender a uno solo de sus adoradores. El leproso sanado lo adoró (Mateo 8:2), y el gobernante se arrodilló ante él con su petición (Mateo 9:18). Después de que Jesús hubo calmado la tormenta, “los que estaban en la barca le adoraron, diciendo: 'Verdaderamente eres Hijo de Dios'” (Mat. 14:33). La mujer cananea se inclinó ante Cristo en oración (Mateo 15:25), al igual que la madre de los hijos de Zebedeo (Mateo 20:20). Justo antes de que Jesús comisionara a sus seguidores a discipular a todas las naciones, “ellos le adoraron” (Mateo 28:17). Anteriormente en el mismo capítulo, las mujeres que acababan de estar en la tumba se encontraron con Jesús, “y subiendo, y asiendo sus pies, le adoraron” (v. 9). Marcos escribe del endemoniado de los gerasenos que “cuando vio a Jesús de lejos, corrió y lo adoró” (Marcos 5:6 NVI), y el ciego dijo: “Creo, Señor, y lo adoró”. (Juan 9:38). No reprender a estas personas que se arrodillaron ante él, le oraron y lo adoraron no solo era completamente pretencioso sino también blasfemo, a menos que Jesús se considerara Dios. La repetición y el

contexto requieren la conclusión de que Jesús no solo aceptó sino que a veces también aprobó explícitamente la adoración de los discípulos, como lo hizo con Tomás, quien gritó: "¡Señor mío y Dios mío!" (Juan 20:28).

La bendición de Jesús a los que lo llamaban Dios. En una ocasión Jesús pronunció una bendición sobre los que reconocían su deidad. Cuando Pedro confesó: "Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios viviente", Jesús respondió: "¡Bendito seas, Simón hijo de Jonás! porque no os lo ha revelado la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos" (Mat. 16:16–17). Además, en el clímax del Evangelio de Juan, cuando incluso su discípulo más incrédulo exclamó de Jesús: "Señor mío y Dios mío", Jesús aceptó su aclamación sin reproche, diciendo: "¿Has creído porque me has visto? Bienaventurados los que no vieron y creyeron" (Juan 20:28–29).

La petición de Jesús de que los creyentes oren en su nombre. Jesús no solo pidió a las personas que creyeran en él (Juan 14:1) y que obedecieran sus mandamientos (Juan 14:15), sino que también les pidió que oraran en su nombre. "Todo lo que pidáis en mi nombre, lo haré", dijo (Juan 14:13). De nuevo, "si algo pidiereis en mi nombre, yo lo haré" (Juan 14:14). Más tarde, Jesús agregó: "Si permanecéis en mí, y mis palabras permanecen en vosotros, pedid todo lo que queráis, y os será hecho" (Juan 15:7). De hecho, Jesús insistió: "Nadie viene al Padre sino por mí" (Juan 14:6). Los discípulos de Cristo no solo oraron en el nombre de Cristo (1 Corintios 5:4), sino que también oraron a Cristo (Hechos 7:59). No hay duda de que tanto Jesús tenía la intención como sus discípulos entendieron que era el nombre de Jesús el que debía invocarse ante Dios y usarse como el nombre de Dios al dirigirse a él en oración.

Pero la oración es una forma de adoración, y la Biblia prohíbe adorar a nadie más que a Dios. De hecho, reafirmando Deuteronomio 6:13, Jesús declaró: "Al Señor tu Dios adorarás, ya él solo servirás" (Mateo 4:10).

La demanda de Jesús de que se le dé un honor igual al de Dios. Afirmó que Jesús debe ser honrado tal como se honra al Padre, declarando: "Todos deben honrar al Hijo *así como* honran al Padre. El que no honra al Hijo, no honra al Padre" (Juan 5:23; cursiva agregada). Es cierto que la Biblia también afirma que debemos honrar a otros humanos. El mandamiento dice: "Honra a tu padre ya tu madre" (Éxodo 20:12). Pablo dijo: "Paguen a todos lo que se les debe: impuestos a quienes se deben impuestos, ingresos a quienes se deben ingresos, respecto a quienes se debe respeto, honor a quienes se debe honor" (Rom. 13: 7). Sin embargo, en ninguna parte de la Biblia dice que debemos

honrar a los simples humanos “tal como” honramos a Dios. Pero esto es lo que Jesús exigió.

La afirmación de Jesús de ser Dios al perdonar los pecados . En Marcos 2:5 Jesús le dijo al paralítico: “Hijo, tus pecados te son perdonados”. Pero los escribas inmediatamente reconocieron esto como un reclamo de deidad y respondieron: “¿Por qué este hombre habla así? ¡Está blasfemando! ¿Quién puede perdonar los pecados sino sólo Dios?” (v. 7). Al afirmar la capacidad de perdonar los pecados (cf. Juan 8:1–11), Jesús afirmaba ser Dios.

La afirmación de Jesús de ser Dios al proclamar que resucitaría a todos los muertos. Dios dio a otras personas el poder de resucitar a los muertos (p. ej., Elías y Pablo). Pero no pretendieron poder resucitar a todos los muertos en el último día. Sin embargo, Jesús lo hizo. Él dijo: “De cierto, de cierto os digo: Viene la hora, y ya ha llegado, cuando los muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y los que la oyeren vivirán. . . . Todos los que están en los sepulcros oirán su voz y saldrán; los que hicieron el bien, para resurrección de vida, y los que hicieron el mal, para resurrección de juicio” (Juan 5:25, 29). Pero resucitar a los muertos es claramente un poder que solo Dios tiene (1 Samuel 2:6; Deuteronomio 32:39).

La afirmación de Jesús de ser Dios al proclamar ser el juez de todas las personas. Como es evidente en el pasaje de Juan 5 que acabamos de citar, Jesús reclamó no solo el poder de resucitar a todos los muertos, sino también el poder de decidir su destino eterno, enviando “a la resurrección de vida a los que hicieron el bien, y a los que hecho el mal a la resurrección de juicio” (Juan 5:29). Agregó en otra parte: “El que me rechaza y no recibe mis palabras tiene un juez; la palabra que he hablado, lo juzgará en el último día” (Juan 12:48). En Mateo 25 reclama esta máxima autoridad cuando dice: “Entonces el Rey dirá a los de su derecha: 'Venid, benditos de mi Padre, heredad el reino preparado para vosotros desde la fundación del mundo.' . . . Entonces dirá a los de su izquierda: Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles” (Mat. 25:34, 41). En este contexto estrictamente judío y monoteísta, ningún humano mortal podría reclamar legítimamente tal poder.

Jesús coloca sus palabras al mismo nivel que las de Dios. Jesús no sólo aceptó los títulos y la adoración debida únicamente a la Deidad, sino que también colocó a menudo sus palabras a la par de las de Dios. “Oísteis que fue dicho a los antiguos, . . . Pero te digo. . .” (Mateo 5:21, 22) se repite una y otra vez. “Toda potestad me ha sido dada en el cielo y en la tierra. Id, pues, y haced discípulos a todas las naciones” (Mateo 28:18–19). Dios había dado los Diez Mandamientos a través de Moisés, pero Jesús añadió: “Un mandamiento

nuevo os doy: que os améis unos a otros" (Juan 13:34). Jesús enseñó una vez que "hasta que pasen el cielo y la tierra, ni una jota ni una tilde pasará de la ley" (Mateo 5:18). Más tarde, Jesús puso sus propias palabras al mismo nivel que la Ley de Dios del Antiguo Testamento, diciendo: "El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán" (Mateo 24:35). Hablando de cualquiera que lo rechace, Jesús declaró: "La palabra que he hablado, ella lo juzgará en el último día" (Juan 12:48). En vista de sus pronunciamientos categóricos y autorizados, nos queda una sola conclusión: Jesús pretendía que sus mandamientos estuvieran al mismo nivel que los de Dios. Sus palabras tenían la misma autoridad que las palabras de Dios.

La afirmación de Jesús de ser Dios en sus parábolas. Jesús hizo numerosas afirmaciones implícitas de ser Dios. Muchos de estos están escondidos en parábolas. [680] La lógica de la afirmación es esta: (1) en el Antiguo Testamento Dios se refería a sí mismo por una cierta imagen; (2) Jesús usó esta imagen para referirse a sí mismo; (3) por lo tanto, Jesús usó esta imagen para afirmar que él era Dios. Estas imágenes incluyen (a) el *Sembrador* (Lucas 8:5–8; cf. Números 24:6–7; Salmos 80:8–15); (b) *Director de la cosecha* (Mat. 13:24–30; cf. Isa. 27:3–12; Jer. 51:33); (c) una *Roca* (Mat. 7:24–27; cf. Sal. 19:14; 28:1); (d) un *Padre* (Lucas 15:11–32; cf. Deuteronomio 32:6; 2 Sam. 7:14); (e) *Perdonador de pecados* (Lucas 7:41–50; cf. Éxodo 32:32; 34:7); (f) *Dueño de la viña* (Mateo 20:1–16; cf. Deuteronomio 8:8; Salmo 80:8–15); (g) el *Rey* (Lucas 19:11–27; cf. 1 Sam. 12:12; Sal. 10:16); (h) *Pastor* (Juan 10:1–18; cf. Salmo 23; Ezequiel 34). Aunque estas eran afirmaciones indirectas de la deidad, sin embargo, eran poderosas porque involucraban una historia, pasaban por alto las defensas para dirigir el discurso y permitían al oyente participar en el autodescubrimiento. [681]

A lo largo de las afirmaciones de Jesús surgen varios puntos importantes. En primer lugar, no hay duda de que Jesús a menudo aceptaba y, a veces, incluso fomentaba los apelativos y actitudes apropiados solo para Dios. En segundo lugar, Jesús mismo afirmó incuestionablemente con palabras y acciones estas características y prerrogativas apropiadas solo a la deidad. Tercero, la reacción de quienes lo rodeaban manifiesta que ellos también entendieron que él estaba afirmando ser deidad. Los discípulos respondieron con "tú eres el Cristo, el Hijo del Dios viviente" (Mateo 16:16) o "Señor mío y Dios mío" (Juan 20:28). Los incrédulos exclamaron: "¿Por qué este hombre habla así? ¡Está blasfemando!". (Marcos 2:7). Cuando Jesús afirmó ser uno con el Padre, los judíos querían apedrearlo, como decían, "por blasfemia, porque tú, siendo hombre, te haces Dios" (Juan 10:33). Esto lo repitieron en varias ocasiones (cf. Juan 5:18; 8:59). El sumo sacerdote reaccionó de manera similar cuando

escuchó a Cristo jurar solemnemente sobre su origen divino (Marcos 14:62–64). Independientemente de lo que uno pueda pensar acerca de la verdad o falsedad de las afirmaciones de Cristo, debe quedar claro para el observador imparcial del registro del Nuevo Testamento que Jesús afirmó ser igual e idéntico al Yahvé del Antiguo Testamento.

El caso acumulativo de la pretensión de Cristo de ser Dios es abrumador. Ningún ser humano de ninguna otra religión importante jamás hizo tales afirmaciones. Antes de examinar la evidencia de estas afirmaciones (en el capítulo 20), debemos abordar algunas de las contrademandas utilizadas contra la afirmación de la deidad de Cristo.

Un examen de algunas supuestas contrademandas a la deidad de Cristo

A pesar de los numerosos pasajes en los que Cristo afirmó ser deidad (arriba) y los muchos en los que sus discípulos inmediatos afirmaron ser deidad para él, algunos críticos todavía han apelado a seleccionar textos (fuera de su contexto apropiado) para mostrar que Jesús y sus seguidores negaron la deidad. . Estos serán examinados brevemente y explicados en su contexto apropiado. Primero, una breve descripción de la visión alternativa de Cristo:

1. Adopcionismo—afirmaba que Jesús era solo un hombre adoptado (en su bautismo) por Dios como su "Hijo" debido a los poderes divinos de Jesús.
2. Subordinacionalismo—afirmó que el Hijo está subordinado en naturaleza al Padre. Él es menos que completamente Dios.
3. El arrianismo: sostenía que el Hijo no es Dios sino el primer ser creado. No es lo mismo que Dios, sino sólo como Dios.
4. El nestorianismo: afirmaba que había dos personas, una divina y una humana, y que solo la persona humana (Jesús) murió por nuestros pecados, por lo que la persona que murió por nosotros no era el divino Hijo de Dios. Por lo tanto, su muerte no tuvo un significado divino y no puede salvarnos.

Todos estos puntos de vista niegan la deidad de Jesús de Nazaret, quien hizo numerosas afirmaciones de ser completamente Dios en carne humana. Veamos algunos de los textos usados para apoyar estos puntos de vista.

Jesús afirmó ser Dios solo en un sentido derivado. Dado que Jesús reconoció que su autoridad procedía de Dios (Juan 10:18; Mateo 28:18), algunos han

argumentado que Jesús era Dios solo en un sentido derivado. Es decir, derivó su autoridad divina de Dios y fue el representante de Dios en la tierra, pero no era Dios mismo. Así, sólo el Padre era Dios en un sentido último y esencial; el Hijo (Jesús) era Dios sólo en un sentido derivado o menor.

En respuesta, podemos notar, primero, que cuando Jesús afirmó ser el "YO SOY" de Éxodo 3:14 (Juan 8:58), esto no era Dios en un sentido derivado. Este fue el mismo Dios del universo, Yahvé, quien le dijo a Moisés: "Yo soy el que soy". Y él dijo: "Di esto al pueblo de Israel: 'YO SOY me ha enviado a vosotros.' . . . 'El Señor, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob, me ha enviado a vosotros.' Este es mi nombre para siempre, y así seré recordado por todas las generaciones" (Éxodo 3:14–15). Jesús no afirmó aquí ser *del* YO SOY; más bien, afirmó *ser* el YO SOY.

Segundo, Jesús afirmó ser Yahweh (ver arriba), y en Isaías Yahweh declaró, "Yo soy el SEÑOR ; Ese es mi nombre; mi gloria no la doy a ningún otro" (Isaías 42:8). Sin embargo, Jesús afirmó tener esta gloria en Juan 17:5, diciendo: "Padre, glorifícame en tu presencia con la gloria que tuve contigo antes que el mundo existiera".

Tercero, ningún derivado creado de Dios ordena adoración. Jesús declaró: "Al Señor vuestro Dios adoraréis, ya él *solo* serviréis" (Mat. 4:10; cursiva agregada). Sin embargo, como se señaló anteriormente, Jesús aceptó la adoración en al menos diez ocasiones sin reprender a los adoradores ni una sola vez. De hecho, incluso lo alabó (Mat. 16:16-18).

Cuarto, cuando Jesús afirmó estar hablando con la autoridad que recibió de Dios (p. ej., Juan 10:18; Mateo 28:18), simplemente se estaba refiriendo a su papel en la Divinidad Triuna como Hijo, que se somete al Padre, no como un ser inferior o creado que es enviado por el Padre (cf. Fil. 2:5-8; 1 Cor. 15:28). Pero así como un hijo humano de un padre humano es de la misma esencia humana que su padre, así también como Hijo de Dios, Jesús es igual a Dios en su esencia, y está subordinado solo en su papel o función como Hijo. Por lo tanto, Jesús en la tierra habló de *autoridad derivada* del Padre, pero nunca de una deidad derivada o de ser de una *naturaleza menor* .

Finalmente, una deidad derivada es una contradicción en los términos. Uno es el Creador o una criatura. No hay nada en el medio. Y Jesús fue proclamado repetidamente como Creador en las Escrituras. Juan, discípulo cercano y testigo presencial de Jesús, dijo: "En el principio era el Verbo, y el Verbo estaba con Dios, y el Verbo era Dios. . . . Todas las cosas por él fueron hechas, y sin él nada de lo que ha sido hecho, fue hecho" (Juan 1:1-3). El apóstol Pablo escribió: "Porque en él fueron creadas todas las cosas, en los cielos y en la tierra, visibles e invisibles, sean tronos, dominios, principados o autoridades;

todo fue creado por medio de él y para él" (Col. 1:16). . Pero el Creador no puede hacer otro Creador; sólo puede hacer una criatura. Lo increado no puede crear otro Ser increado. Por lo tanto, o Jesús era una criatura, lo que la Biblia dice claramente que no lo era, o bien es el Creador increado.

Jesús dijo que el Padre era más grande que él. Jesús dijo: "Mi Padre es mayor que yo" (Juan 14:28). Pero el Padre claramente no es mayor en su naturaleza. Nada puede ser más grande que Dios. El Padre solo era mayor en oficio, no en *naturaleza* . No fue mayor en esencia, sino en función. Como Hijo, Jesús era igual en *naturaleza* al Padre, porque tanto el Padre como el Hijo comparten la misma naturaleza. Pero como Hijo, Jesús tenía un papel diferente al del Padre. En cuanto a sus atributos esenciales, Jesús dijo: "Yo y el Padre uno somos" (Juan 10:30). La audiencia a la que Jesús habló obviamente lo entendió de esta manera, porque "los judíos volvieron a tomar piedras para apedrearlo. Jesús les respondió: Muchas buenas obras os he mostrado del Padre; ¿por cuál de ellos me vas a apedrear?' Los judíos le respondieron: 'No es por una buena obra que te vamos a apedrear, sino por la blasfemia, porque tú, siendo hombre, te haces Dios'" (Juan 10:31–33).

Jesús negó saberlo todo como Dios lo sabe. La Biblia nos dice que Jesús "crecía en sabiduría" (Lucas 2:52). También ignoraba el tiempo de su segunda venida, porque confesó: "Pero en cuanto a ese día o esa hora, nadie sabe, ni aun los ángeles en el cielo, ni el Hijo, sino solo el Padre" (Marcos 13:32).). Pero Dios lo sabe todo; él es omnisciente. Por lo tanto, Jesús no podía ser Dios. Eso dicen los críticos de la deidad de Cristo.

Sin embargo, Jesús tiene dos naturalezas: una divina y otra humana. Él es tanto Dios como humano; él es el Dios-Humano. Depende de qué naturaleza en Cristo estemos hablando. Como Dios, lo sabía todo. Como humano, no sabía todo, sino sólo lo que podía saber por su naturaleza finita o lo que el Padre le revelaba. Y Dios no le había revelado el tiempo de su segunda venida. Jesús dijo: "No os toca a vosotros saber los tiempos o las sazones que el Padre ha fijado con su propia autoridad" (Hechos 1:7); "lo que digo, por tanto, lo digo como el Padre me lo ha dicho" (Juan 12:50); "Todo lo que oí de mi Padre os lo he dado a conocer" (Juan 15:15).

Jesús negó que fuera bueno como Dios . Cuando el joven rico llamó a Jesús "bueno", Jesús respondió: "¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno sino solo Dios" (Marcos 10:18). Los críticos toman esto como una negación de la deidad de Jesús.

En primer lugar, esta declaración no es una negación de nada, y mucho menos de la deidad de Jesús. Es una pregunta. Le pregunta al joven si entiende lo que dice. En esencia, Jesús está diciendo: "¿Te das cuenta de lo que estás

diciendo? ¿Me estás llamando Dios? Entonces, en lugar de negar su deidad, Jesús está probando la ligereza del joven, porque el joven también dijo que guardaba todos los mandamientos, y Jesús probó que no los había guardado al pedirle que le diera todas sus riquezas a Dios. Su falta de voluntad muestra que ni siquiera ha guardado el primer y mayor mandamiento (Mat. 22:36–37).

Jesús llamó al Padre Dios. En la cruz, Jesús oró: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?" (Marcos 15:34). Si Jesús reconoció que el Padre era su Dios, entonces Jesús no podría ser Dios mismo, razonan los críticos.

Sin embargo, este pasaje no niega nada acerca del Hijo; es hacer una afirmación acerca del Padre, a saber, que él es Dios. Esto es cierto. También es cierto que Jesús es Dios ya que hay más de una persona en Dios. Además, el Padre a veces llama al Hijo Dios. En Hebreos 1:8 leemos: "Mas del Hijo dice: Tu trono, oh Dios, por los siglos de los siglos; cetro de rectitud es el cetro de tu reino". Es apropiado para cualquiera de estos dos miembros. de la Trinidad para llamar al otro Dios por una sencilla razón: ambos son Dios. Ambos comparten la misma naturaleza esencial de la deidad.

Jesús también llamó "dioses" a otros humanos. Un pasaje citado con frecuencia es Juan 10:35, donde Jesús dijo: "Si a aquellos a quienes vino la palabra de Dios los llamó dioses, y la Escritura no puede ser quebrantada". Claramente, Jesús se refiere a los humanos aquí (del Salmo 82:6), por lo que los críticos argumentan que Jesús afirma ser dios en un sentido menor, como otros humanos son dioses.

Sin embargo, cuando examinamos el Salmo 82 vemos que está hablando de los primeros jueces y que también insiste, en el mismo versículo: "Como hombres moriréis". Se les llama "dioses" usando un término (heb. *elohim*) que a veces se refiere a los humanos. Pero él no los llamó " SEÑOR " (Yahweh)—un término que siempre se refiere a la deidad. A la luz del uso de "dioses" en el Salmo 82, Jesús está usando un argumento a fortiori (con mayor fuerza) que va más o menos así: "Si la Escritura llama los humanos juzgan a los dioses porque están en el lugar de Dios, tomando decisiones de vida o muerte, entonces, ¿cuánto más es apropiado para mí llamarme Dios ya que 'Yo y el Padre somos uno' (Juan 10:30) en esencia, no uno por mera representación, como lo es un juez terrenal? Leer este pasaje como un texto de antideidad es sacarlo de contexto y contrario a muchos otros textos donde Jesús afirma ser Dios en esencia (ver arriba).

Jesús es llamado el "Primogénito" de la Creación. Algunos arrianos (seguidores de Arrio, que negaban la deidad de Cristo) apelan a frases como "primogénito" (Col. 1:15) para probar que Jesús era realmente un ser creado, no Dios. Esto, insisten, debe significar que él fue el primero que "nació" o creó

en el universo. Algunos, como los Testigos de Jehová, [682] creen que Jesús era el arcángel Miguel, cuyo nombre significa "que es *como* Dios".

Sin embargo, en ninguna parte se llama a Jesús un ángel. Dice en este mismo pasaje que Jesús creó a todos los ángeles (Col. 1:17). Y Hebreos declara: "Porque ¿a cuál de los ángeles dijo Dios jamás: 'Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy'? ¿O también: 'Yo seré para él un padre, y él será para mí un hijo'? Y otra vez, cuando trae al primogénito al mundo, dice: 'Adórenle todos los ángeles de Dios'" (1:5–6).

El término "primogénito" puede significar primogénito en *rango* o primogénito en *orden cronológico* . Obviamente, dado que Jesús es el Creador de todos los ángeles e incluso adorado por ellos, el término "primogénito" en este contexto debe significar el primogénito *de* toda la creación, no el primero nacido *en la* creación.

Jesús es llamado el principio de la creación de Dios. Al igual que "primogénito", el término "principio" (Ap. 3:14) se malinterpreta. Significa "principio" en el sentido absoluto de "nada antes de él", no en el sentido relativo de "la primera criatura que fue creada". "Principiante" en el sentido absoluto significa Principiante *sobre* toda la creación, no el primero nacido *en la* creación. Este significado se confirma cuando se usa el mismo término "principio" de Dios, el Padre que es Dios (21:5–6).

Se dice que Jesús fue engendrado por Dios. Varios versículos se refieren a Jesús como "engendrado" por Dios. (p. ej., Juan 1:14, 18; 3:16, 18; 1 Juan 4). El Salmo 2 se cita a menudo a este respecto: "Se levantarán los reyes de la tierra, y los gobernantes consultarán juntos, contra el Señor y contra su Ungido. . . . Contaré el decreto: El SEÑOR me dijo: 'Tú eres mi Hijo; yo te he engendrado hoy'" (Sal. 2:2, 7); Hebreos 1:5 cita este mismo versículo. Y Juan 3:16 habla del "Hijo unigénito" de Dios (KJV). A partir de estos pasajes, los críticos a menudo argumentan que Jesús no era eterno, sino que fue engendrado con un principio, como lo son las demás criaturas.

En respuesta, primero, si esto fuera cierto, contradiría una gran cantidad de Escrituras (enumeradas anteriormente) que declaran que Jesús es eterno (Juan 1: 1-2) y el Creador de todas las demás cosas (Juan 1: 3; Heb. 1:3; Col. 1:16-17). Además, la palabra "engendrado", como la palabra "primogénito" (ver Col. 1:15; Heb. 1:6), no necesariamente significa algo o alguien que tuvo un comienzo. es la palabra griega *monogenēs* , que significa "único" (en especie) o "único", como lo traducen muchas traducciones modernas (ver NAB, NIV y ESV). Se usa de Isaac (Hebreos 11:17), aunque literalmente no era el único hijo de Abraham (tuvo a Ismael), porque era único en el sentido de

que era el hijo de la promesa. A veces se usa de un hijo único de un padre humano (Lucas 7:12; 8:42; 9:38).

Otros versículos que hablan de Cristo como "engendrado" usan una palabra griega diferente, *gennaō* , que es una palabra normal para engendrar descendencia (cf. Mateo 1:2, 3, 4, etc.). Sin embargo, cuando se usa de Cristo en Hebreos 1:5 y 5:5 (de Salmo 2:4), significa "ser engendrado de entre los muertos" (es decir, resucitado), como indica el contexto (ver Hechos 13:33). – 35).

Es cierto que los primeros credos hablan del Hijo como generado o engendrado por el Padre, pero dejan muy claro que Cristo fue "engendrado eternamente" [683] y que "no fue hecho", sino "de un solo Ser con el Padre." Así que esta eterna relación Padre-Hijo de ninguna manera disminuye la deidad de Cristo, porque él era "Dios de Dios" y "Dios verdadero de Dios verdadero". [684] Asimismo, el credo declara que no fue creado.

La afirmación de los discípulos de Jesús de que él era Dios

Además de las numerosas afirmaciones de Jesús de ser Dios, sus discípulos inmediatos hicieron lo mismo por él. Una cosa es que un judío del primer siglo afirme ser Dios, pero otra muy distinta es lograr que otros judíos monoteístas lo crean. Tanto Jesús como los discípulos conocían muy bien el Shemá judío: "Escucha, oh Israel: El Señor nuestro Dios, el Señor uno es" (Mc 12,29; cf. Dt 6,4). Pablo expresó bien la creencia judía cuando escribió: "Porque aunque haya los llamados dioses en el cielo o en la tierra . . . sin embargo, para nosotros hay un solo Dios" (1 Corintios 8:5–6). Tanto el politeísmo como la idolatría eran aborrecibles para un judío y, sin embargo, estos discípulos judíos de Jesús del primer siglo encontraron necesario atribuir deidad a Jesús de Nazaret de muchas maneras.

El uso de los primeros discípulos de los nombres de la deidad de Jesús

Es importante recordar que aquellos que llaman a Jesús Dios y, por lo tanto, lo representan como idéntico a Yahvé en el Antiguo Testamento no eran seguidores distantes del siglo II que nunca lo conocieron de primera mano. Más bien, fueron testigos oculares y contemporáneos de Cristo que lo conocieron personalmente. Y sabemos esto porque tenemos documentos del primer siglo basados en el testimonio de testigos oculares de individuos (ver cap. 18).

Los escritos de Juan . El autor escribió: “El hombre que la vio [la crucifixión] ha dado testimonio, y su testimonio es verdadero” (Juan 19:35 NVI). Y, “Este es el discípulo que da testimonio de estas cosas y que las escribió. sabemos que su testimonio es verdadero” (Juan 21:24 NVI). Además, la Primera Epístola de Juan declara: “Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos mirado y palparon nuestras manos, esto proclamamos acerca de la Palabra de vida” (1 Juan 1:1 NVI). Este autor durante la mayor parte de la historia cristiana ha sido considerado por casi todos como el apóstol Juan. Dijo de Jesús: “En el principio era el Verbo, y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios” (Juan 1:1). Y añade: “Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, y hemos visto su gloria, gloria como del unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad” (v. 14).

Juan también llamó a Jesús el “primero y el último” (Apoc. 1:17; 2:8; 22:13), un título que Yahvé se había tomado para sí mismo en el Antiguo Testamento (Isa. 41:4; 44:6; 48:12). Tanto Jesús como Yahvé son vistos como el autor de palabras eternas (cf. Mateo 24:35; Isaías 40:8). El salmista escribió: “ Jehová [Yahweh] es mi luz” (27:1), pero Juan afirmó que Jesús era “la luz verdadera” (Juan 1:9). Juan también registra que Jesús era el Dios glorioso en el trono en la visión de Isaías (Isa. 6), que Jesús compartió la “gloria” de Dios, que Dios no da a otro (Isa. 42:8).

Los escritos de Pablo. El apóstol Pablo habló de Cristo como aquel en quien “habita corporalmente toda la plenitud de la Deidad” (Col. 2:9). En Tito 2:13 describió a Jesús como “nuestro gran Dios y Salvador”. A los romanos les habló de “el Cristo que es Dios sobre todas las cosas, bendito por los siglos. Amén” (Romanos 9:5). A los filipenses les dijo que Cristo es “en forma [esencia] de Dios” y poseía “igualdad con Dios” (2:5–6). Pablo usó a menudo el nombre de Cristo en las bendiciones apostólicas junto con otros miembros de la deidad (p. ej., Gálatas 1:3; Efesios 1:2; Filipenses 1:2). En 2 Corintios 13:14 Pablo concluye con la gran bendición trinitaria: “La gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo sean con todos vosotros”.

Uso de títulos de deidad para Jesús por parte de otros escritores del Nuevo Testamento. Asimismo, “ Jehová [Yahvé] es nuestra roca” es una forma común de hablar de Dios en el Antiguo Testamento (ver Sal. 18:2; 95:1), pero los discípulos llaman a Jesús su “roca” (1 Cor. . 10:4) o “piedra” (1 Ped. 2:6–8). Yahweh también fue un esposo o “novio” para Israel (Oseas 2:16; Isa. 62:5), que es como el Nuevo Testamento relaciona a Cristo con su iglesia (Efesios 5:28–33; Apocalipsis 21:2) . “ Jehová [Yahvé] es mi pastor”, escribió David (Sal. 23:1). Pedro llamó a Cristo “el pastor principal” (1 Pedro 5:4), y el

escritor de Hebreos habló de Cristo como "el gran pastor" (13:20). Mientras que el Antiguo Testamento habla del Señor como el que perdona los pecados (Jeremías 31:34; Salmos 130:4), los apóstoles proclaman audazmente que solo en el nombre de Jesús se perdonan los pecados (Hechos 5:31; Col. 3:13).). La función del Antiguo Testamento de "redentor" (cf. Oseas 13:14; Salmo 130:7) está en el Nuevo Testamento entregada a Cristo (Tito 2:14; Apocalipsis 5:9). Lo mismo es cierto del título "salvador" (Isaías 43:3); Jesús es llamado "el salvador del mundo" (Juan 4:42). El Yahvé del Antiguo Testamento guardaba celosamente su gloria, declarando: "Yo soy el SEÑOR [Yahvé]; Ese es mi nombre; mi gloria no la doy a ningún otro" (Isaías 42:8), y sin embargo Pablo habla de Jesús como "el Señor de la gloria" (1 Corintios 2:8). El título "juez" de la humanidad estaba reservado para Yahvé en el Antiguo Testamento (p. ej., Génesis 18:25; Salmo 94:2), pero los discípulos enseñaron que "Jesucristo . . . es juzgar a vivos y muertos" (2 Timoteo 4:1).

El término *Señor* (Gr. *Kurios*) fue usado por Cristo por sus seguidores inmediatos (p. ej., Juan 6:68; 20:28; Hechos 1:6; Rom. 1:7; etc.). Pero hay buenas razones para tomando esto como un título de deidad cuando se usa de Cristo. Primero, esta era la palabra común usada para Dios por los judíos de habla griega en el tiempo de Jesús. Segundo, era la palabra común usada para traducir el término hebreo del Antiguo Testamento que significa "Señor" cuando esa palabra se usaba para representar a *Yahweh* . Tercero, fue el término explícito usado en el Nuevo Testamento para pasajes que se refieren a Yahweh. Por ejemplo, cuando Pablo dice que un día "toda lengua [confesará] que Jesucristo es el Señor, para gloria de Dios Padre" (Filipenses 2:11), se trata de una alusión a Isaías 45:22–24, donde Yahvé afirma: "Ante mí se doblará toda rodilla, toda lengua jurará lealtad". Así, cuando Romanos habla de "[confesar] . . . Jesús como Señor" (Rom. 10:9; cf. 1 Cor. 12:3), está claro que los creyentes del Nuevo Testamento se dieron cuenta de que estaban confesando que Jesús es Dios.

Jesús como el Mesías-Dios. Muchos pasajes mesiánicos del Antiguo Testamento dejan claro que es Yahvé quien será el Mesías. Yahweh es llamado "rey" (Zac. 14:9), y es el "ángel [mensajero] de Yahweh" quien redimirá a Israel (Isa. 63:9). Yahweh es la "piedra", y sin embargo el Mesías debe ser la "piedra" desechada (Sal. 118:22). En el Antiguo Testamento se habla del Mesías como "Señor" cuando está escrito: " Dice el SEÑOR [Yahweh] a mi Señor [*Adonai*]" (Sal. 110:1), un pasaje que los escritores del Nuevo Testamento aplican a Cristo (Hechos 2:34–35). Isaías proporcionó un desafío mesiánico a los judíos, diciendo: "¡He aquí vuestro Dios!" (40:9). De hecho, no hay pasaje mesiánico más claro sobre la deidad de Cristo que Isaías 9:6:

"Porque un niño nos es nacido. . . y se llamará su nombre Admirable, Consejero, Dios Fuerte, Padre Eterno [Padre de la eternidad], Príncipe de Paz". Los escritores del Nuevo Testamento concuerdan con estas predicciones, declarando que Jesús es "Emanuel" (que significa "Dios con nosotros") (Mat. 1:23, de Isa. 7:14). En resumen, el Mesías del Antiguo Testamento era Yahvé, y los escritores del Nuevo Testamento identifican a Jesús con el Mesías del Antiguo Testamento.

Un pasaje de Zacarías que a menudo se pasa por alto dice literalmente en el texto hebreo: "Mirando a *mí* [hablando Yahvé] a quien traspasaron" (12:10). Los escritores del Nuevo Testamento no dudan en aplicar esto dos veces a Jesús, afirmando así la identidad del Yahvé que fue traspasado y el Jesús que fue crucificado (cf. Juan 19, 37; Ap 1, 7). Para él en su papel de Mesías, un día "toda rodilla [se doblaría] . . . y toda lengua confiese que Jesucristo es el Señor, para gloria de Dios Padre" (Filipenses 2:10–11). Pero el pasaje del que Pablo toma esta cita declara: "Porque yo soy Dios, y no hay otro. . . . Ante mí se doblará toda rodilla, y toda lengua jurará lealtad" (Isaías 45:22–23). Las implicaciones de esto son fuertes: solo Yahweh es Dios, y ante él toda rodilla se doblará un día. Pero Pablo declara que es Jesús-Yahvé ante quien un día todos se inclinarán; todos confesarán que "Jesucristo es el Señor [Yahvé], para gloria de Dios Padre".

Poderes divinos atribuidos a Jesús. Los discípulos de Cristo no sólo le otorgaron los títulos de Yahvé o Deidad, sino que también le atribuyeron poderes que sólo Dios posee. Los escritores del Nuevo Testamento declaran que Jesús resucitó a los muertos (Juan 5; 11), y sin embargo, el Antiguo Testamento declara: " Jehová mata y da vida" (1 Samuel 2:6; cf. Deuteronomio 32:39). . Isaías pronunció al Señor "el Dios eterno. . . el Creador de los confines de la tierra" (40:28), y Jeremías lo llamó "el que formó todas las cosas" (10:16); los escritores del Nuevo Testamento hablan de que todas las cosas fueron creadas por medio de Cristo (Juan 1:3; Col. 1:16). Asimismo, para los judíos, "¿Quién puede perdonar los pecados sino solo Dios?" (Marcos 2:7; cf. Jeremías 31:34); y sin embargo, sin vacilación, los escritores del Nuevo Testamento atribuyen este mismo poder a Jesús (Hechos 5:31; 13:38). Tal atribución debería eliminar toda duda razonable sobre si creían en la deidad de Cristo.

La Asociación del Nombre de Jesús con Dios. El Yahvé del Antiguo Testamento guardaba celosamente su nombre y su gloria; era una completa blasfemia asociar cualquier otro nombre con el de Dios. Y, sin embargo, sin dudarlo, los discípulos usaron el nombre de Jesús en oración (1 Cor. 5:4). En ocasiones incluso oraron directamente a Jesús (Hechos 7:59). A menudo, en

oraciones o bendiciones, el nombre de Jesús se usa junto con el de Dios Padre en frases como: “Gracia y paz a vosotros de Dios Padre y de nuestro Señor Jesucristo” (Gálatas 1:3; cf. Efesios 1:2). En otras ocasiones se asocian tres nombres en una fórmula “trinitaria”, como el mandato de bautizar “en el *nombre* del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo” (Mateo 28:19; cursiva agregada). La misma asociación se hace en la bendición apostólica: “La gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo sean con todos vosotros” (2 Cor. 13:14). Tal asociación en un contexto monoteísta equivale a reclamar deidad para la persona así asociada con Dios.

Declaraciones directas de la deidad de Jesús. El pronunciamiento de Tomás "¡Señor mío y Dios mío!" (Juan 20:28) es más que una exclamación; correctamente entendida en el contexto del Cuarto Evangelio, es el clímax de la comprensión progresiva del discípulo de quién es realmente Jesús. En Colosenses, Pablo declara francamente que Cristo es aquel en quien “habita corporalmente toda la plenitud de la Deidad” (2:9). En Tito Jesús es llamado “nuestro gran Dios y Salvador” (2:13), y el escritor de Hebreos se dirige a Cristo así: “Tu trono, oh Dios, es por los siglos de los siglos” (1:8). Pablo en otra parte habla de Cristo como la "forma de Dios", una frase que significa la esencia de Dios, paralela a la frase "forma de siervo", que significa la naturaleza o esencia de un siervo (Filipenses 2:6-7). . En otras partes del Nuevo Testamento, la deidad de Cristo se presenta con una frase similar, "la imagen de Dios" (Col. 1:15), lo que significa en este contexto no solo la representación (como significa en otros lugares; cf. Génesis 1:26). sino también la manifestación de Dios mismo. Hebreos fortalece esta descripción de la deidad de Cristo, diciendo que “él refleja la gloria de Dios y lleva el sello mismo de su naturaleza, sustentando el universo con su palabra de poder” (1:3 RSV).

El prólogo de Juan es inequívoco sobre el tema de la deidad de Cristo: “En el principio era el Verbo, y el Verbo estaba con Dios, y el Verbo era Dios” (Juan 1:1). La ausencia del artículo definido “el” no indica que este versículo deba traducirse “el Verbo era un dios”. La construcción gramatical sin el artículo definido significa “la Palabra era de la esencia de Dios”, que es una forma fuerte de describir la deidad de la Palabra. El Nuevo Testamento contiene muchas otras insinuaciones de la deidad de Cristo, las más fuertes de las cuales son las que se relacionan con que él es el Creador de todas las cosas.

Jesús como el Creador del Universo. No hay duda de que el Antiguo Testamento presenta a Dios solo como Creador del universo (Gén. 1; Isa. 40; Sal. 8). Y cuando los discípulos de Cristo declaran que Jesús es Aquel por quien

fueron creadas todas las cosas, la conclusión de que con ello le atribuyen deidad es inevitable. Juan escribió: “Todas las cosas por él fueron hechas, y sin él nada de lo que ha sido hecho, fue hecho” (1:2). Pablo dijo: “Todas las cosas fueron creadas por medio de él y para él” (Col. 1:16), y luego agregó: “y en él todas las cosas subsisten” (v. 17). El contexto de este pasaje deja claro que no hay excepciones; Cristo es el Creador de todas las cosas, incluidos todos los ángeles y todo lo visible o invisible (v. 16). En ninguna parte se hace más claro que Cristo no es una criatura, angelical o de otro tipo, que en la relación de los ángeles con él (Col. 1: 15-17). Dado que Cristo no podía ser a la vez el Creador de todo y al mismo tiempo una criatura, es necesario concluir que él mismo es el Creador increado de toda la creación.

Jesús Obedecido y Adorado por los Ángeles. Jesús recibió adoración de los humanos en unas diez ocasiones (cf. Mateo 8:2; 9:18; 14:33; 15:25; 20:20; 28:17; Marcos 5:6; 8:2; Juan 9: 38; 20:28). Esto lo hizo sin reprender al adorador, y algunas veces parece haber alentado la adoración (ver arriba, bajo “Aceptación de adoración de Jesús” y “Jesús afirmó ser Dios solo en un sentido derivado”). Pero lo que elimina cualquier duda persistente de que los discípulos de Cristo creían que debía ser adorado como Dios es el hecho de la adoración angelical. Jesús es retratado como “muy por encima de todo principado y autoridad y poder y señorío, y sobre todo nombre que se nombra, no sólo en este siglo, sino también en el venidero” (Efesios 1:21). Incluso los demonios se sometieron a sus órdenes (Marcos 1:27). Es más, los ángeles, quienes en la Biblia se negaron a ser adorados (ver Apoc. 22:8–9), se presentan como adoradores de Cristo. En una afirmación inequívocamente lúcida, el libro de Hebreos dice: "¿A cuál de los ángeles dijo Dios jamás: 'Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy'?" Y sin embargo, “cuando trae al primogénito al mundo, dice: 'Adórenle *todos* los ángeles de Dios'” (1:5–6; cursiva agregada). ¿Qué podría ser más enfático? Cristo no es un ángel sino el Hijo único de Dios, y *todos* los ángeles deben adorarlo.

La Proclamación de la Deidad de Jesús por la “Voz de Dios”. Tres veces una voz del cielo (considerada como la voz de Dios por los seguidores de Jesús) proclamó la deidad de Cristo. En su bautismo la voz dijo: “Este es mi Hijo amado, en quien tengo complacencia” (Mateo 3:17). Más tarde, en el Monte de la Transfiguración, la voz proclamó: “Este es mi Hijo amado, en quien tengo complacencia; escúchenlo” (Mat. 17:5). Más tarde, Jesús dijo: “Padre, glorifica tu nombre. Entonces vino una voz del cielo: 'Lo he glorificado, y lo glorificaré otra vez'” (Juan 12:28). Esto fue seguido por otra declaración implícita de deidad por parte de Cristo (vv. 31–36).

Proclamación de los ángeles de la deidad de Jesús. Antes de su nacimiento, el ángel Gabriel declaró: "Él será grande y será llamado Hijo del Altísimo" (Lucas 1:32). Más tarde, también dijo: "El Santo que ha de nacer, será llamado Hijo de Dios" (Lucas 1:35 NVI). Después de su nacimiento, un ángel les dijo a los pastores: "Porque os ha nacido hoy, en la ciudad de David, un Salvador, que es Cristo el Señor" (Lucas 2:11).

El reconocimiento de un demonio de la deidad de Jesús. Sabemos por Santiago que incluso los demonios creen que hay "un solo Dios" (Santiago 2:19). De los Evangelios aprendemos que los demonios también confiesan que Jesús es el Hijo de Dios. Uno dijo: "¿Qué tienes tú que ver con nosotros, oh Hijo de Dios? ¿Has venido aquí para atormentarnos antes de tiempo? (Mateo 8:29).

Ya sea que esta visión de Cristo sea correcta o no, no debe haber duda de que es lo que enseñaron los discípulos de Cristo. En efecto, como ya se mostró, es lo que Jesús pensaba de sí mismo. Afirmó ser todo lo que Dios es, y sus discípulos lo creyeron.

Evidencia en escritores no cristianos de la era cristiana primitiva de que los discípulos creían que Cristo era Dios

Cuando leemos cuidadosamente el testimonio no cristiano de Jesús de Nazaret, podemos ver fuertes indicios de que sus primeros discípulos creían que él era Dios.

Josefo (ca. 37/38–100)

Josefo fue un historiador judío del primer siglo y contemporáneo de Jesús que escribió sobre "el hermano de Jesús, el llamado Cristo" (*Antigüedades* 20.9.1). Agregó: "Dijeron que se les había aparecido tres días después de su crucifixión y que estaba vivo; por lo tanto, Él era quizás el Mesías de quien los profetas han contado maravillas" (18.33, texto árabe). Pero las Escrituras judías entendían que palabras como "Cristo" y "Mesías" se referían a la deidad (ver arriba).

Luciano (ca. 120-180)

Este satírico griego del siglo II dijo que Cristo era "el hombre que fue crucificado en Palestina porque introdujo este nuevo culto en el mundo. . . . Además, su primer legislador los persuadió de que todos eran hermanos unos de otros después de haber transgredido de una vez por todas al *negar los*

dioses griegos y al adorar al mismo sofista crucificado y vivir bajo sus leyes" (*Sobre la muerte de Peregrine* 13.15, énfasis agregado). Claramente reconoce que los primeros discípulos de Jesús negaron el politeísmo y adoraron a Cristo como Dios.

Suetonio (ca. 120 d. C.)

Este historiador romano del siglo II da a entender que Cristo era considerado Dios por sus primeros discípulos. "Como los judíos estaban causando disturbios constantes por instigación de Chrestus [otra ortografía de *Christus* o *Cristo*], él [el emperador Claudio] los expulsó de Roma". En otra parte, en las *Vidas de los césares* (26.2), Suetonio escribió: "El castigo de Nerón fue infligido a los cristianos, una clase de hombres dados a *una superstición nueva y dañina "* (una posible alusión indirecta a sus afirmaciones de deidad de Jesús; énfasis adicional).

Plinio el Joven (ca. 112 d. C.)

Plinio habló de matar cristianos, a quienes intentó inducir a "maldecir a Cristo, lo cual no puede inducir a un cristiano genuino a hacer". En la misma carta (*Epístolas* 10.96) escribió sobre los cristianos: "Tenían la costumbre de reunirse en cierto día fijo antes de que amaneciera, cuando *cantaban en verso alternado un himno a Cristo como a un dios* , y se comprometían a un juramento solemne, de no hacer ninguna mala acción, y nunca negar una verdad cuando se les pide que la entreguen" (énfasis añadido). Esto indica claramente que creían que Jesús era Dios.

Talo (ca. 52 d. C.)

Julius Africanus (ca. 221 d. C.) dijo: "Thallus, en el tercer libro de sus historias, explica esta oscuridad [en el momento de la crucifixión] como un eclipse de sol, sin razón, según me parece. Era irrazonable, por supuesto, porque un eclipse solar no podía tener lugar en el momento de la luna llena, y era el momento de la luna llena pascual cuando *Cristo* murió" (énfasis añadido). Aquí nuevamente, tanto las maravillas circundantes como el término de la deidad "Cristo" revelan la creencia de los discípulos en la deidad de Jesús.

Carta de Mara Bar-Serapion (después del 73 d. C.)

Esta carta de un padre a su hijo en prisión, en poder del Museo Británico, solo insinúa las afirmaciones de la deidad de Cristo en la frase "el rey sabio", un título que las Escrituras judías usaban para referirse al Cristo, a quien esas Escrituras también mencionan. se espera que sea Dios (ver arriba, bajo "La afirmación de Jesús de ser el Mesías-Dios"). La carta dice: "¿Qué ventaja obtuvieron los judíos al ejecutar a su sabio Rey? Fue justo después de que su reino fuera abolido. . . . Pero Sócrates no murió para siempre; vivió en la enseñanza de Platón. Pitágoras no murió para siempre; vivió en la estatua de Hera. Ni *el rey sabio* [Jesús] murió para bien; vivía en la enseñanza que había dado" (énfasis añadido). [685]

Resumen y conclusión

Los documentos del Nuevo Testamento son históricamente confiables (ver cap. 18). Eso significa que cuando dicen que Jesús dijo algo, Jesús en realidad lo dijo, no necesariamente con esas palabras exactas (después de todo, probablemente habló en arameo, y el Nuevo Testamento fue escrito en griego), sino con palabras que tienen sustancialmente el mismo significado.

Después de revisar estos documentos históricamente confiables sobre lo que Jesús realmente enseñó sobre su propio origen y naturaleza, encontramos tanto implicaciones indirectas como declaraciones explícitas de que Jesús afirmó ser Dios Todopoderoso, el Creador de el universo en carne humana. En las palabras inmortales de Juan, "En el principio era el Verbo . . . y la Palabra era Dios. . . . Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, y hemos visto su gloria, gloria como del unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad" (Juan 1:1, 14).

Ante esto, nos quedamos con un trilema. Como C. S. Lewis lo expresó enérgicamente:

> Estoy tratando aquí de evitar que alguien diga las cosas realmente tontas que la gente suele decir acerca de Él: "Estoy listo para aceptar a Jesús como un gran maestro moral, pero no acepto Su afirmación de ser Dios". Esa es la única cosa que no debemos decir. Un hombre que fuera simplemente un hombre y dijera el tipo de cosas que dijo Jesús no sería un gran maestro moral. O sería un lunático, al nivel del hombre que dice que es un huevo escalfado, o sería el Diablo del Infierno. [686]

Esto se discutirá en el próximo capítulo.

Seleccionar lecturas para el capítulo 19

Anselmo. *Trinidad, Encarnación y Redención: Tratados Teológicos.* Editado por Jasper Hopkins y Herbert Richardson. Nueva York: Harper & Row, 1970.

Agustín. *Sobre la Trinidad.* en vol. 3 de *The Nicene and Post-Nicene Fathers* , Serie 1, editado por Philip Schaff. 14 vol. 1886-1889. Reimpreso, Peabody, MA: Hendrickson, 1994.

Bruce, FF y WJ Martin. "La Deidad de Cristo". *El cristianismo hoy* , 18 de diciembre de 1961.

Geisler, Norman. *Teología Sistemática* . vol. 2. Minneapolis: Betania, 2011.

Geisler, Norman y Abdul Saleeb. *Respondiendo al Islam: La Media Luna a la Luz de la Cruz.* 2ª ed. Gran Rapids: Baker, 2002.

Morgan, Cristóbal. *La Deidad de Cristo* . Editado por Christopher Morgan y Robert A. Peterson. Wheaton: Crossway, 2011.

Morrison, Frank. *¿Quién movió la piedra?* Grand Rapids: Zondervan, 2002.

Payne, Felipe. "La afirmación implícita de Jesús de la deidad en sus parábolas". *Trinity Journal* 2 (primavera de 1981): 2–23.

Rodas, Ron. *Cristo ante el pesebre: la vida y los tiempos del Cristo preencarnado.* Gran Rapids: Baker, 1992.

Schaff, Felipe. *Los Credos de la cristiandad.* 6ta rev. edición Nueva York: Harper, 1919.

Tomás de Aquino. *Summa Theologica.* Traducido por los Padres de la Provincia Dominicana Inglesa. Nueva York: Benzinger Brothers, 1947–48.

Warfield, B. B. *El Señor de la Gloria: Un Estudio de las Designaciones de Nuestro Señor en el Nuevo Testamento con Especial Referencia a Su Deidad.* Nueva York: American Tract Society, 1907.

Wells, David F. *La Persona de Cristo: Un Análisis Bíblico e Histórico de la Encarnación* . Westchester, IL: Crossway, 1984.

CAPÍTULO 20. LA EVIDENCIA DE LA DEIDAD Y AUTORIDAD DE JESUCRISTO

En nuestra defensa de la fe cristiana, hemos demostrado lo siguiente: (1) la verdad es conocible (caps. 1–8a); (2) lo contrario de verdadero es falso (cap. 8b); (3) en oposición a todos los demás puntos de vista de Dios (caps. 9-14), existe un Dios teísta (cap. 15); (4) en un mundo teísta, los milagros son posibles (cap. 16a); (5) los milagros pueden usarse para confirmar una afirmación de verdad dentro de una cosmovisión teísta (cap. 16b); (6) los documentos del Nuevo Testamento son históricamente confiables (caps. 17–18); (7) esos documentos informan que Jesús afirmó ser Dios en carne humana (cap. 19). Ahora mostraremos que (8) esos documentos proveen múltiples líneas de evidencia milagrosa de que Jesús es Dios, como afirmó ser.

Hasta este punto, solo sabemos que Jesús de Nazaret afirmó ser Dios, el Dios teísta, el único Dios verdadero (cap. 15). Queda ahora por ver la evidencia de esta afirmación. Como aprendimos anteriormente, en el capítulo 16, los milagros son un acto especial de Dios y pueden usarse para confirmar un mensaje de Dios por parte de quien los realiza.

Lo que veremos en este capítulo es una convergencia de tres grupos de milagros para confirmar que Cristo es Dios, como afirmó ser: (1) el cumplimiento de una profecía sobrenatural, (2) una vida milagrosa y sin pecado, y (3) una resurrección milagrosa de entre los muertos. Siendo incomparables y sin precedentes, estos milagros únicos convergen para confirmar que Jesús es Dios. Ahora examinemos la evidencia.

El Cumplimiento Único de la Profecía de Jesús como Evidencia de Su Deidad

La lógica del argumento aquí es esta: un milagro es un acto de Dios que confirma la verdad de Dios asociada con él. Milagros asociados con la afirmación de Cristo de ser Dios son actos de Dios que lo confirman como Hijo de Dios (cap. 16). Y en el caso de Jesús hay una convergencia de tres grandes

acontecimientos milagrosos: la profecía, su vida sin pecado y sus obras milagrosas, y su resurrección, que conducen directamente a la conclusión de que solo él es el único Hijo de Dios.

Profecía típica pero no predictiva

No todas las declaraciones del Antiguo Testamento aplicadas a Cristo en el Nuevo Testamento fueron verdaderamente predictivas. Tales declaraciones incluyen lo siguiente: (1) que enseñaría en parábolas (Sal. 78:2; cf. Mat. 13:34); (2) que los bebés serían sacrificados en el momento de su nacimiento (Jeremías 31:15; cf. Mateo 2:16-18); (3) que sería traicionado por Judas (Salmo 41:9; cf. Mateo 10:4; Juan 13:18); (4) que sería vendido por treinta piezas de plata (Zacarías 11:12; cf. Mateo 26:15); (5) que sufriría sed en la cruz (Sal. 69:21; cf. Juan 19:28); (6) que huiría a Egipto y regresaría (Oseas 11:1; cf. Mateo 2:15); y así. Estos no fueron claramente predictivos, como los quiso decir el escritor del Antiguo Testamento y entendidos en su contexto del Antiguo Testamento. Algunos llaman a estas profecías típicas (en lugar de predictivas) ya que, tal como las usaron los escritores del Nuevo Testamento, tipifican lo que Cristo haría, y él las "cumplió" en el sentido de traer algo de verdad en ellas "plenamente", es decir , en su máxima expresión: en lo que dijo o hizo. Debido a que declaraciones como estas no son claramente predictivas como se entienden de antemano en su contexto del Antiguo Testamento, no las usaremos aquí como parte de nuestro argumento.

Numerosas profecías predictivas acerca de Cristo en el Antiguo Testamento

Además de las declaraciones tipológicas aplicadas a Cristo que no eran verdaderamente predictivas, hay muchas profecías del Antiguo Testamento que se entienden mejor si se aplican al Mesías; muchos de estos no tienen sentido de ninguna otra manera. En esta última categoría destacaremos las profecías predictivas más significativas que Cristo cumplió.

1. El Mesías nacerá de una mujer (Gén. 3:15; cf. Gál. 4:4).
2. Será de la simiente de Abraham (Gén. 12:1–3; 22:18; cf. Mat. 1:1; Gá. 3:16).
3. Vendrá del linaje de Isaac (Gén. 17:19; 21:12; cf. Mat. 1:2; Heb. 11:17–19).
4. Será descendiente de Jacob (Núm. 24:17; cf. Lucas 3:34).
5. Él será de la tribu de Judá (Gén. 49:10; cf. Lucas 3:23–33; Heb. 7:14).
6. Será del linaje de Isaí (Isaías 11:1; cf. Lucas 3:32).
7. Será de la casa de David (2 S. 7:12; Jer. 23:5; cf. Mt. 1:1).

8. Su lugar de nacimiento será Belén (Miqueas 5:2; cf. Mateo 2:1; Lucas 2:4-6).
9. Nacerá de una virgen (Isaías 7:14; cf. Mateo 1:21–23).
10. Será ungido por el Espíritu Santo (Isaías 11:2; cf. Mateo 3:16-17).
11. Será anunciado por un mensajero del Señor (Isaías 40:3; Mal. 3:1; cf. Mateo 3:1-2).
12. Será un profeta para su pueblo (Deuteronomio 18:15–18; cf. Hechos 3:22–23).
13. Será sacerdote (Sal. 110:4; cf. Heb. 5:6-10).
14. Será rey (Sal. 2:6; cf. Mat. 21:5).
15. Tendrá un ministerio de milagros (Isaías 35:5-6; cf. Mateo 9:35).
16. Él ministrará en Galilea (Isaías 9:1-2; cf. Mateo 4:12-16).
17. Será luz para los gentiles (Isaías 60:3; cf. Hechos 13:47–48).
18. Él limpiará el templo (Mal. 3:1; cf. Mat. 21:12).
19. Será rechazado por el pueblo judío (Sal 118, 22; cf. 1 P 2, 7).
20. Morirá unos 483 años después del 444 a. C. (Daniel 9:24–25). [687]
21. Tendrá una muerte humillante (Isa. 53; cf. Mat. 27).
22. Será rechazado por su propio pueblo (Isaías 53:3; cf. Juan 1:10–11; 7:5, 48).
23. Callará ante sus acusadores (Isaías 53:7; cf. Mateo 27:12-19).
24. Será burlado (Sal. 22:7-8; cf. Mat. 27:31).
25. Será traspasado (Zacarías 12:10; cf. Juan 19:34).
26. Morirá con los ladrones (Isaías 53:12; cf. Mateo 27:38).
27. Orará por sus perseguidores (Isaías 53:12; cf. Lucas 23:34).
28. Será abandonado por sus discípulos (Zacarías 13:7; cf. Marcos 14:50).
29. Será sepultado en la tumba de un hombre rico (Isaías 53:9; cf. Mateo 27:57–60).
30. Él resucitará de entre los muertos (Sal. 2:7; 16:10; cf. Hechos 2:31; 13:33; Marcos 16:6).
31. Él ascenderá al cielo (Sal. 68:18; cf. Hechos 1:9–10).
32. Se sentará a la diestra de Dios (Sal. 110:1; cf. Heb. 1:3, 13).

La Singularidad de la Profecía Predictiva acerca de Cristo

Lo que es realmente sorprendente acerca de estas predicciones del Antiguo Testamento es que no hay forma de que las predicciones contenidas aquí puedan hacerse mediante "suposiciones inteligentes" o leyendo la "tendencia

de los tiempos" o incluso "leyendo la mente", métodos utilizados por algunos pronosticadores actuales. Incluso el crítico más liberal del Antiguo Testamento admite que la mayoría de los libros del Antiguo Testamento se completaron cientos de años antes de Cristo, e incluso el libro de Daniel alrededor del año 167 a. [688] ¿Qué diferencia hay si una profecía se da sólo con doscientos años de antelación en lugar de con seiscientos años? ¿Puede uno con menos poder divino hacer predicciones múltiples como estas con cuatrocientos años de anticipación pero no con seiscientos años de anticipación? Y en el contexto de un universo teísta, cuando hay docenas de estas profecías que convergen en la vida de una persona, se vuelve nada menos que milagroso.

La Palabra de Dios es confirmada por un acto de Dios. Como dice el escritor de Hebreos, "Dios también dio testimonio con señales y prodigios y varios milagros y con los dones del Espíritu Santo" (2:4). Si en la vida de Jesús de Nazaret, quien pretendía el cumplimiento de estas predicciones sobre el Mesías hechas cientos de años antes, sucedió todo lo que había sido profetizado de él, entonces debemos concluir que él sí es el Mesías. En resumen, si Jesús cumplió las profecías sobre la venida del Mesías, este cumplimiento debe ser un acto de Dios mostrándolo como el Hijo de Dios.

Señales milagrosas de las predicciones del Antiguo Testamento acerca de Cristo

Todas las características de un milagro rodean el cumplimiento de la profecía del Antiguo Testamento por parte de Jesús. [689] Estos se explicaron en el capítulo 16 como (1) inusual, (2) inmediatez, (3) propósito y (4) bondad moral. Todo esto se aplica a la profecía cumplida.

Lo inusual de la profecía cumplida. Los matemáticos han confirmado la improbabilidad de la profecía cumplida. El destacado matemático Marvin Bittinger ha vendido más de doce millones de textos universitarios de matemáticas. Estimó que la probabilidad de que se cumplan nueve profecías de Cristo es 1/10 elevado a la 76ª potencia. Solo 1/10 elevado a 17 es como encontrar un grano de arena en particular en un estadio de fútbol abovedado lleno de arena. Y 1/10 elevado a 76 es como recoger el mismo grano de arena cuatro veces seguidas. Por decir lo menos, eso es altamente improbable. [690]

Inmediatez de la profecía cumplida. Esta característica de una profecía cumplida no se aplica a la profecía de la misma manera que se aplica a los milagros del evangelio tales como sanidad inmediata o resurrecciones. Más bien, el elemento milagroso estaba en el hecho de que previeron el futuro con precisión. Como otros milagros, una profecía cumplida confirma la afirmación

profética hecha con ella. Jesús dijo: “Os digo esto ahora, antes que suceda, para que cuando suceda, creáis que yo soy” (Juan 13:19). Isaías declaró que solo Dios podía hacer predicciones sobrenaturales sobre el futuro: “Acordaos de las cosas pasadas desde el principio; porque yo soy Dios, y no hay otro; Yo soy Dios, y no hay ninguno como yo, que declaro el fin desde el principio y desde la antigüedad lo que aún no ha sido hecho, diciendo: 'Mi consejo permanecerá, y cumpliré todo mi propósito'” (Isaías 46:9– 10). En resumen, en un mundo teísta la profecía cumplida confirma la fuente sobrenatural de la predicción. Es más, algunas de las profecías cumplidas fueron milagros, tanto milagros hechos por él como milagros que le sucedieron, como el nacimiento virginal y la resurrección de su cuerpo.

Propósito de la profecía cumplida. La venida de Jesús claramente tenía un propósito. Él dijo: “Porque ni aun el Hijo del Hombre vino para ser servido, sino para servir, y para dar su vida en rescate por muchos” (Marcos 10:45). Añadió: “He venido para que tengan vida, y la tengan en abundancia” (Juan 10:10). En su bautismo declaró: “Deja ahora, porque así conviene que cumplamos toda justicia” (Mat. 3:15). Y en Lucas afirma: “El Hijo del Hombre vino a buscar ya salvar a los perdidos” (19,10).

La profecía predictiva, como otros milagros, tenía como uno de sus propósitos la confirmación de la afirmación de verdad relacionada con ella. Hebreos declaró: “¿Cómo escaparemos nosotros si descuidamos una salvación tan grande? Primero fue declarado por el Señor, y nos lo atestiguan los que oyeron, mientras que Dios también dio testimonio con señales y prodigios y varios milagros y con los dones del Espíritu Santo distribuidos según su voluntad” (2:3– 4). Asimismo, una predicción cumplida es una confirmación de la fuente sobrenatural de la predicción (Isa. 46:8–10; Juan 13:19). Y probar que una predicción es falsa es una señal de que no es de Dios (Deut. 18:22).

La bondad moral en la profecía cumplida. Otra característica de una predicción sobrenatural de un Dios moralmente perfecto es que será acorde a su naturaleza. Y el bien de redención para todo el mundo que vino con el cumplimiento de las profecías mesiánicas es el bien más grande que uno pueda imaginar (Juan 3:16). De hecho, el carácter moral de Cristo, quien los cumplió, es el mayor ejemplo moral que el mundo jamás haya visto (ver más abajo). Esto está implícito en la declaración de que un milagro traerá “gloria” a Dios (Juan 11:40–42); es decir, magnificará su naturaleza metafísica y/o moral.

En resumen, las numerosas profecías predictivas acerca de Cristo son una confirmación sobrenatural de quién afirmó ser, a saber, Dios en carne

humana. Estos solos, aparte de los muchos milagros que Cristo realizó, confirmarían suficientemente su deidad. Pero hay más, mucho más.

Respuestas a algunas objeciones al argumento de la profecía

Dado que muchos críticos bíblicos se han opuesto a cualquier cosa sobrenatural, es comprensible que se opongan al argumento anterior. Respondamos brevemente a sus quejas.

La objeción de que los eventos sobrenaturales no son creíbles

La objeción a los milagros en general ya ha sido tratada. Este es un universo teísta (ver cap. 15), y si Dios existe, entonces los milagros son posibles. Los argumentos estándar en contra de los milagros han sido probados y encontrados deficientes (cap. 16). La única forma de excluir la posibilidad de milagros es refutar la existencia de Dios. Pocos han intentado esto, y nadie ha tenido éxito en refutar lógicamente la existencia de Dios. Pero mientras sea posible que Dios exista, es posible que ocurran milagros.

La objeción de que Jesús manipuló los eventos para "cumplir" las profecías

Esta hipótesis es que Jesús era un pretendiente mesiánico que trató de manejar los eventos para que pareciera que había cumplido las predicciones del Antiguo Testamento sobre el Mesías. Sin embargo, los hechos no apoyan esta teoría, presentada por *The Passover Plot de Schonfield* . [691] Resulta que esta visión no es más que una tesis especulativa que entreteje evidencia circunstancial en el telar de la propia imaginación del autor. Esta hipótesis debe ser rechazada por varias razones.

Primero, este punto de vista no se ajusta al carácter intachable conocido de Cristo (ver más abajo). Era cualquier cosa menos astuto y engañoso; era abierto y honesto.

En segundo lugar, tal complot para probar que él era el Mesías no habría sido moralmente "inocente". [692] Habría sido un engaño deliberado de importancia mesiánica mundial. La tesis, si se probara cierta, haría que Cristo fuera un gran mentiroso y ni siquiera un buen hombre.

Tercero, el supuesto complot para probar que Cristo era el Mesías no encaja con los hechos conocidos sobre los discípulos más cercanos de Jesús. ¿Cómo fue que Jesús pudo ocultar a sus amigos más íntimos este intrincado complot

mientras supuestamente confiaba solo en el joven Lázaro y en José de Arimatea? Es inverosímil que Jesús escogiera a estos hombres para tal complot para fingir muerte por drogas y pretender resucitar. Y el carácter honesto y hasta escéptico de sus discípulos es incongruente con la inclusión de ellos en la supuesta trama.

En cuarto lugar, incluso suponiendo que Jesús podría haber ideado inteligentemente este plan mientras se lo ocultaba a sus discípulos más cercanos, ¿cómo podemos explicar su vida milagrosa y sin pecado (discutida a continuación)? Como dijeron los judíos en Juan 9:16: "¿Cómo puede un hombre pecador hacer tales señales [como abrir los ojos de un ciego]?"

Finalmente, la hipótesis del pretendiente mesiánico se vuelve inverosímil por la naturaleza de muchas de las profecías mismas. Hay muchas profecías sobre las cuales Jesús no tuvo absolutamente ningún control, incluyendo cuándo (Daniel 9), dónde (Miqueas 5:2), cómo (Isa. 7:14) y de qué tribu (Gén. 49:10) o dinastía (2 Sam. 7; Jer. 23:5) nacería. Tampoco es plausible suponer que Jesús pudo haber escenificado o manipulado las reacciones de otros hacia sí mismo, incluyendo el anuncio de Juan (Mateo 3), las reacciones de sus acusadores (Mateo 27:12), cómo sufriría él y cómo lo harían. traspasar su costado con una lanza (Juan 19:34).

De hecho, incluso Schonfield admite que el complot de Jesús fracasó cuando los romanos lo traspasaron en la cruz. Los hechos del asunto son que hay muchas profecías que Jesús cumplió sobre las que no tenía control y otras sobre las que prácticamente no tenía influencia. Creer que Jesús poseía los poderes de manipulación sobrehumanos necesarios para lograr el aparente cumplimiento del Antiguo Las predicciones del testamento acerca del Mesías en su vida suponen un milagro aún mayor que los milagros registrados en los Evangelios.

La objeción de que estas profecías convergieron accidentalmente en la vida de Jesús

En primer lugar, como se señaló anteriormente, esto es muy improbable, con probabilidades de 1/10 elevado a 76 para solo nueve predicciones. Y, según la *Encyclopedia of Biblical Prophecy* , de J. Barton Payne, en el Antiguo Testamento se hicieron casi cien predicciones sobre la primera venida de Cristo. [693]

En segundo lugar, en un mundo teísta, como se sabe que es este (ver cap. 15), los eventos predichos en el nombre de Dios con todas las características de un milagro no suceden por casualidad. Dios tiene el control del curso de los acontecimientos, y cuando Dios hace predicciones con cientos de años de

anticipación acerca de su plan de salvación para el mundo, no sucederá un "cumplimiento" accidental. Es virtualmente inconcebible que Dios permita un engaño total en su nombre o un "cumplimiento" accidental en la vida de la persona equivocada. Por lo tanto, sobre la base ya establecida de que Dios existe, se descarta la hipótesis del cumplimiento fortuito. Un Dios todopoderoso, omnisciente y perfecto no permitirá que nada frustre sus planes. Las predicciones hechas con cientos de años de antelación en nombre del Dios teísta vivo y verdadero no pueden fallar. Este Dios no puede mentir ni romper una promesa (Heb. 6:18), ni está de acuerdo con su naturaleza que aquellos que desean la verdad puedan ser totalmente engañados (Heb. 11:6; Juan 7:17).

La objeción de que los psíquicos han hecho predicciones inusuales que rivalizan con las de la Biblia

A veces se afirma que psíquicos como Nostradamus y Jeane Dixon han hecho predicciones asombrosas como las de la Biblia. Por lo tanto, no hay nada único en la profecía bíblica. Sin embargo, cuando buscamos la evidencia que respalda esta afirmación, no se puede encontrar.

Primero, los psíquicos, incluso los mejores, hacen muchas predicciones falsas. Pero una predicción falsa muestra que no tienen una fuente sobrenatural (Deut. 18:22), porque un Dios sobrenatural y omnisciente, como lo es un Dios teísta, no puede hacer predicciones falsas. De hecho, en el Antiguo Testamento, los que hacían tales predicciones falsas eran apedreados hasta la muerte, una práctica que, si se contemplara seriamente, disminuiría considerablemente el número de los que hacían predicciones que estaban muy seguros de que venían de Dios.

Aunque algunos pronósticos aparentemente inexplicables de los psíquicos han llegado a suceder, en el examen se descubrió que no ocurrieron. Por ejemplo, se alega que Nostradamus predijo un gran terremoto en California para mayo 10, 1981. Esto se informó el 6 de mayo de 1981 en *USA Today.* Sin embargo, tal terremoto no ocurrió. De hecho, Nostradamus no mencionó ningún país, ciudad o año. Solo habló de una "tierra que retumbó" en una "nueva ciudad" y un "terremoto muy fuerte" el 10 de mayo (sin año). Cualquiera puede hacer una predicción como esa.

El erudito de Nostradamus, Andre Lamont, afirma que Nostradamus dio "una profecía de la llegada de Hitler y el nazismo en un mundo dividido dentro de sí mismo". [694] Sin embargo, Hitler no es mencionado por Nostradamus, y la predicción no da fecha y es vaga. Dice: "Seguidores de sectas, grandes problemas le esperan al Mensajero. Una bestia sobre el teatro prepara la obra

escénica. El inventor de esa perversa hazaña será famoso. Por sectas el mundo será confundido y dividido." [695] En este contexto hay una referencia a "Hister" (no Hitler) de Nostradamus (C4Q68), que obviamente es un lugar, no una persona. El intento de volver a leer en esto tanto su nombre como su lugar de nacimiento se estira. Es más, Hitler creció en Linz, Austria, no en ningún lugar llamado Hister. No hay nada sobrenatural en esta supuesta profecía.

Asimismo, se supone que Jeane Dixon predijo el asesinato del presidente John F. Kennedy. Sin embargo, ella nunca mencionó su nombre, sino que simplemente dijo que un demócrata (esa es una probabilidad del 50 por ciento) moriría en el cargo (basado en un ciclo de veinte años de presidentes muriendo en el cargo, que fue roto por el presidente Reagan). Tarde o temprano, simplemente adivinando que alguien está obligado a acertar.

En segundo lugar, los psíquicos tienen un alto porcentaje de error, incluso en predicciones a corto plazo (un año). Éstos son sólo algunos de los falsos pronósticos hechos por los psíquicos sobre el próximo año. En 1976 , *The People's Almanac* se equivocó en 66 de 72 predicciones (92 por ciento). En 1993, la misma publicación pasó por alto todas las principales noticias inesperadas: la jubilación de Michael Jordan, la inundación del Medio Oeste, el tratado de paz entre Israel y la OLP. Algunas predicciones psíquicas fallidas en 1994: la reina de Inglaterra abdicaría; Hillary Clinton se declararía culpable de hurto; una planta africana curaría el SIDA; una acción volcánica haría un puente terrestre hacia Cuba; la Torre Sears se inclinaría como la torre de Pisa; una lotería nacional reduciría los impuestos a la mitad; un adolescente construiría y detonaría una bomba nuclear en Carolina del Sur. Una de las fallas de predicción psíquica más destacadas fue que Jacqueline Kennedy no se volvería a casar después de la muerte de su esposo, el presidente Kennedy: ¡se casó con Aristóteles Onassis el día después de que se hizo la predicción!

En realidad, no existe una comparación real entre los pronósticos psíquicos y las predicciones hechas en la Biblia, como lo ilustra el siguiente cuadro:

Predicciones bíblicas sobre el futuro lejano	**Predicciones psíquicas sobre el Año Nuevo**
Hecho con cientos de años de anticipación	Realizado con un año de antelación
100 por ciento correcto	A veces más del 90 por ciento equivocado
Suele ser claro y definido.	A menudo vago y ambiguo.

Muchas predicciones psíquicas son vagas y místicas. Podrían tomarse de diferentes maneras, dejando abierta la posibilidad de que algo en el futuro pueda encajar. Nostradamus era conocido por este tipo de "predicciones". [696] La Biblia, por el contrario, hizo muchas predicciones claras y específicas (ver la lista anterior). Por ejemplo, predijo por nombre la ciudad en que nacería Cristo (Miq. 5:2), los antepasados de quienes vendría (Gén. 12; 17; 2 Sam. 7), la manera en que sufriría (Isa. 53), y el año en que moriría (Dan. 9). También hizo predicciones claras sobre naciones (como Israel, Egipto y Babilonia) hechas con muchos años de anticipación que se han cumplido literalmente. [697]

Además, ni una sola predicción sobre la primera venida de Cristo ha quedado sin cumplir. La Biblia tenía 100 por ciento de razón en todos estos. André Kole, [698] famoso ilusionista, demostró que las predicciones psíquicas para un año estaban equivocadas en un 92 por ciento (ver arriba). Otro año se perdieron todas las principales predicciones comprobables: 0 por ciento correcto. Claramente, no hay una comparación real aquí entre las predicciones bíblicas y psíquicas.

La vida sin pecado y milagrosa de Jesús como evidencia de su deidad

Pasamos ahora a la segunda área de milagros que confirman las afirmaciones de Cristo de ser Dios: su vida milagrosa y sin pecado. Ahora, el simple hecho de vivir una vida sin pecado, por difícil que sea, no probaría necesariamente que alguien es Dios. Sin embargo, si alguien dice ser Dios y ofrece una vida sin pecado como evidencia, eso es un asunto completamente diferente. Todos los humanos son pecadores; Dios lo sabe y nosotros también. Si una persona vive una vida moralmente impecable y ofrece como la verdad sobre sí misma que es Dios encarnado, al menos debemos tomar en serio su afirmación. Algunos se atreven a reclamar la perfección, pero pocas personas pensantes toman en serio a estos pretendientes, y menos aún aquellos que los conocen mejor. Con Jesús es muy diferente; aquellos que lo conocían mejor lo tenían en muy alta estima.

El testimonio de aquellos que conocieron mejor a Jesús

Aquí, de los documentos históricamente confiables del Nuevo Testamento (ver cap. 18), hay una sinopsis de aquellos que estuvieron cerca de Jesús. De hecho, algunos habían pasado tres años y medio trabajando con él, día y noche. Lo vieron en todas las situaciones importantes que uno puede tener,

desde una boda hasta un funeral, con niños y adultos, con amigos y con enemigos. Y esto es lo que tenían que decir sobre su personaje.

El apóstol Pedro: "Cristo [es] un cordero sin mancha ni defecto" (1 Pedro 1:19 NVI). "Él no cometió pecado, ni se halló engaño en su boca" (1 Pedro 2:22). NVI). "Porque también Cristo murió por los pecados una vez por todas, el justo por los injustos" (1 Pedro 3:18 NVI).

El apóstol Juan: "Él es justo" (1 Juan 2:29). "Él es puro" (1 Juan 3:3).

El apóstol Pablo: "Al que no conoció pecado, Dios lo hizo pecado por nosotros" (2 Cor. 5:21 NVI).

El escritor de Hebreos: "Porque nosotros . . . tenemos [un sumo sacerdote] que ha sido tentado en todo según nuestra semejanza, pero no pecó" (Heb. 4:15 NVI). Él es "santo, inocente, sin mancha, apartado de los pecadores" (Hebreos 7:26). "Cristo. . . se ofreció a sí mismo sin mancha a Dios" (Hebreos 9:14).

El testimonio de los enemigos de Jesús

Recibir buenas palabras de los amigos es una cosa, pero el testimonio de los enemigos es otra. Los testigos contradictorios tienen un peso especial en un tribunal de justicia. Considere lo que dijeron los enemigos de Jesús:

Judas: "He pecado entregando sangre inocente" (Mat. 27:4).

Pilato: "Soy inocente de la sangre de este justo" (Mat. 27:24 NVI).

Esposa de Pilato: "No tengas nada que ver con ese justo" (Mat. 27:19 NKJV).

Un centurión: "Ciertamente este era un hombre justo" (Lucas 23:47 NVI).

Un centurión: "¡Verdaderamente este era el Hijo de Dios!" (Mateo 27:54).

El ladrón en la cruz: "Este no ha hecho nada malo" (Lc 23,41).

Los herodianos: "Maestro, sabemos que eres veraz, y que enseñas con verdad el camino de Dios; y de nadie te preocupas, porque no haces caso de la persona de los hombres" (Mateo 22:16 NVI).

Las Acusaciones contra Cristo en Su Día

Por supuesto, hubo acusaciones contra Cristo en su día. Sin embargo, ninguno de ellos fue fundamentado como negativo para su carácter. Considerémoslos brevemente:

Los romanos: Afirmó ser "Rey de los judíos" (Juan 19:19). Esto es cierto pero no perjudicial ya que él era su rey (Lucas 23:3), aunque rechazado (Juan 1:10-11).

Los fariseos: "Este no echa fuera demonios sino por Beelzebub, el gobernante de los demonios" (Mat. 12:24 NKJV). Esta es una crítica injusta y exagerada que resulta de haber sanado a un hombre ciego, mudo y endemoniado. Además, es una admisión tácita de su habilidad milagrosa.

Transeúntes en la cruz: "¡Ajá! tú que destruías el templo y en tres días lo reconstruías" (Marcos 15:29). Esto se basó en un malentendido de lo que Jesús realmente quiso decir, que era una referencia a su muerte y resurrección (Juan 2:19–21).

El sumo sacerdote y el Sanedrín: "¡Habéis oído la blasfemia [que Él afirma ser el Cristo, el Hijo de Dios]! ¿Qué opinas?' Y todos condenaron Él es digno de muerte" (Marcos 14:64 NVI). Pero esto plantea la pregunta, porque él ofreció evidencia de que él era el Hijo de Dios. Y si lo era, entonces no era una blasfemia pretender serlo.

Una multitud : "Encontramos a este hombre pervirtiendo a la nación, y prohibiendo pagar impuestos al César, diciendo que él mismo es Cristo, un Rey" (Lucas 23:2 NKJV). Esto es infundado en ambos aspectos. Él era un rey y pagó impuestos (Mateo 17:27) e instó a otros a hacer lo mismo (Mateo 22:15–22).

Algunas Acusaciones contra Cristo desde Su Día

Incluso aquellos que no aceptan la deidad de Cristo suelen admirar su moralidad. Es bien sabido, por ejemplo, que el gran líder hindú Mahatma Gandhi admiraba mucho a Jesús, en particular su enseñanza en el Sermón de la Montaña. No obstante, algunos incrédulos lanzan amargos ataques contra el carácter de Cristo. El agnóstico británico Bertrand Russell, por ejemplo, en su famoso folleto *Por qué no soy cristiano* , critica el carácter de Cristo de la siguiente manera.

Objeción de la advertencia de Jesús sobre el infierno . Russell argumenta que cualquiera que amenace a las personas con el infierno eterno carece de la amabilidad adecuada. Jesús advirtió a la gente sobre el infierno. Por lo tanto, carecía de la bondad adecuada.

Respuesta. Esta crítica plantea la pregunta. Si hay un infierno, ¡entonces cualquiera que no advierte a la gente sobre él carece de la bondad adecuada! Después de todo, una persona que sabe que el edificio está en llamas y no advierte a las personas en él carece de la amabilidad adecuada. Jesús dijo que hay un infierno (Mateo 5:29–30; 25:41; Lucas 16:19–31). Y si es el Hijo de Dios, entonces debe saberlo. Por lo tanto, fue eminentemente amable al advertir a la gente de ello.

Objeción de la supuesta venganza de Jesús . Russell argumenta que Jesús era vengativo. Jesús declaró: "¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas! Porque sois como sepulcros blanqueados, que por fuera se ven hermosos, pero por dentro están llenos de huesos de muertos y de toda inmundicia. . . . Serpientes, generación de víboras, ¿cómo escaparéis de la sentencia del infierno? (Mateo 23:27, 33). Esto, afirma Russell, era una clara evidencia de la venganza de Jesús.

Respuesta. Denunciar el mal no es vengativo; de lo contrario, todos los policías y jueces serían vengativos por su propia posición. Cualquiera que no condene el mal y la hipocresía, como lo hizo Jesús, es moralmente defectuoso. Jesús no era vengativo. Él nos enseñó a amar a nuestros enemigos (Mateo 5:44), y él mismo perdonó a sus crucificadores (Lucas 23:34). Nada era más contrario a la venganza que eso.

Objeción de los cerdos que se ahogan innecesariamente de Jesús . Una vez más, Russell ataca el carácter de Jesús al afirmar que cualquiera que ahogue cerdos innecesariamente no es amable. Pero Jesús hizo esto (en Mateo 8:30-32) cuando los demonios que Jesús expulsó sacaron del monte a toda una manada de cerdos.

Respuesta. En primer lugar, Jesús no ahogó a los cerdos. Simplemente expulsó a los demonios de un hombre, y los demonios llevaron a los cerdos a su destrucción. Jesús estaba más interesado en salvar a las personas que a los cerdos. Además, como Creador, es dueño de todas las cosas y tiene derecho a quitarles la vida (Deut. 32:39; Job 1:21). De hecho, sacrificamos cerdos por el bien de los humanos cada vez que hacemos una barbacoa o comemos jamón y huevos. Jesús mismo comió el cordero del sacrificio en el tiempo de la Pascua.

Objeción de Jesús enojándose . Russell encuentra faltas en Jesús por su ira contra los cambistas en el templo y por expulsarlos (Marcos 11:15–19).

Respuesta. La ira no es necesariamente pecaminosa. Dios mismo demostró una justa indignación (Éx. 4:14; Núm. 12:9; Sal. 2:5). Pablo dijo: "Airaos, pero no pequéis" (Efesios 4:26, citando Salmos 4:4).

Jesús estaba justamente enojado con aquellos que habían profanado el templo de Dios. El no estar enojado con la intolerancia, la violación, el asesinato y el genocidio es una falla en el carácter, no un defecto en él.

Objeción de Maldecir a la higuera . Jesús también reveló una falla en su carácter, dice Russell, al enojarse y maldecir a una higuera simplemente porque no tenía fruto (Mat. 21:19).

Respuesta. Como se acaba de señalar, la ira no es necesariamente pecaminosa. Dios está enojado con el pecado y nosotros también deberíamos estarlo. Además, Jesús no estaba respondiendo con ira. La higuera era un

símbolo de Israel, y Jesús la usó como una ayuda visual dramática para advertir a Israel de su juicio venidero por rechazar a su Rey. Su punto era condenar la apariencia exterior de ser piadoso sin ningún fruto real.

La evidencia del alto carácter moral de Cristo

Contrariamente a Mahoma, quien admitió su pecaminosidad y oró por perdón (Sura 47:19), y Buda, quien abandonó a su esposa y familia y nunca regresó, y Mahatma Gandhi, quien se involucró en guerras raciales/religiosas en Sudáfrica, [699] Jesús enseñó y vivió la ética más elevada conocida por la humanidad en el Sermón de la Montaña (Mateo 5–7). Esto incluía principios morales tan venerables como la Regla de Oro (7:12); no juzgues a los demás (7:1); ama a tus enemigos (5:44); no tomar represalias (5:38–39); no seas hipócrita (7:5); no codiciéis en vuestro corazón (5:27–28); sé misericordioso (5:7); guarda tu palabra (5:37); ayudar a los pobres (6:3–4); perdonar a otros (6:12); no hagas dinero tu Dios (6:24). También enseñó a sus seguidores a amar a los niños pequeños (Marcos 10:13–14).

Además, el carácter de Cristo se manifiesta en sus acciones: lloró la muerte de un amigo (Juan 11:35); dio el ejemplo de servidumbre al lavar los pies de los discípulos (Juan 13:1–11); vivió una vida de pobreza (Mateo 8:20); expresó compasión por aquellos que lo rechazaron (Mat. 23:37); sanó la oreja de uno que venía con la turba a crucificarlo (Lc 22,51); escogió y amó a un hombre que sabía que lo traicionaría (Mateo 10:4; Juan 17:12); nunca habló en su propia defensa, ni siquiera contra acusaciones falsas (Mat. 27:12-14); murió por sus enemigos (Rom. 5:8–10); perdonó a sus crucificadores (Lucas 23:34). No se sabe que haya existido un ejemplo moral más grande que Jesús. [700]

La confirmación de la deidad de Jesús por milagros

La vida de Jesús no solo fue sin pecado; también fue milagroso desde el principio. nació de una virgen (Mateo 1:18-25; cf. Lucas 2:26-35; 2:1-7); convirtió el agua en vino (Juan 2:7–11); caminó sobre el agua (Mateo 14:25); pan multiplicado (Juan 6:11–14); abrió los ojos de los ciegos (Juan 9:1–7); hizo caminar a los cojos (Marcos 2:3–12); expulsar demonios (Marcos 3:11); sanó a las multitudes de toda clase de enfermedades (Mat. 9:35); e incluso resucitó a los muertos en varias ocasiones (véase Juan 11:1–44).

Cuando se le preguntó si él era el Mesías, ofreció sus milagros como evidencia, diciendo: “Id y decid a Juan lo que oís y veis: los ciegos ven, y los

cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, y los muertos son resucitados. resucitado" (Mat. 11:4-5). Los judíos de la época de Jesús aceptaban milagros de este tipo como una señal evidente del favor divino sobre la persona que los realizaba. Y la efusión especial de milagros mesiánicos era prueba de que el ejecutante era el Mesías (ver Isa. 35:5–6). Incluso los judíos que sabían que Jesús había sanado al ciego preguntaron: "¿Cómo puede un hombre que es pecador hacer tales señales?" (Juan 9:16).

El gobernante Nicodemo expresó bien la posición judía cuando reconoció a Jesús: "Rabí, sabemos que has venido de Dios como maestro, porque nadie puede hacer estas señales que tú haces si Dios no está con él" (Juan 3:2). . Para un judío monoteísta del primer siglo, los milagros como el que realizó Cristo eran una indicación obvia de la aprobación divina. Pero en el caso de Cristo, la aprobación divina es una evidencia de la deidad de Cristo. Así como la voz del cielo en el bautismo de Jesús proclamó que él era el Hijo único de Dios (Mat. 3:16-17), el derramamiento de milagros mesiánicos junto con las afirmaciones de Cristo de ser Yahvé-Mesías son evidencia inequívoca de su verdadera deidad. . Un acto de Dios verifica el mensaje de Dios dado a través del que realiza el acto. Y en el caso de Cristo el mensaje fue "Yo soy Dios; aquí están los hechos de Dios para probarlo."

Jesús desafió a sus acusadores: "¿Quién de vosotros me convence de pecado?" (Juan 8:46). El veredicto de la historia es "¡Nadie!" Incluso Josefo, el historiador judío del primer siglo y contemporáneo cercano de Cristo, escribió: "Había en este tiempo un hombre sabio llamado Jesús. Su conducta era buena y [él] era conocido por ser virtuoso". [701] En la obra clásica *El carácter de Jesús* , Horace Bushnell resume bien la singularidad del carácter de Cristo: «Si Cristo era un hombre meramente natural, entonces lo era bajo todas las condiciones públicas y privadas, en cuanto a la seguridad de su virtud. , que hemos descubierto en el hombre. . . . Podemos creer cualquier milagro más fácilmente que el hecho de que Cristo era un hombre y, sin embargo, un carácter perfecto, como el que se da aquí". Agrega: "Siendo él mismo un milagro, sería el milagro más grande de todos los milagros si no hiciera milagros". [702] De hecho, es al mayor milagro de Cristo al que nos dirigimos ahora.

La resurrección de Jesús como evidencia de su deidad

Hay un tercer milagro o acto especial de Dios que confirma la declaración de deidad de Cristo: su resurrección de entre los muertos. Este es

verdaderamente el gran milagro y el más grande de todos. El hecho de que tanto el Antiguo Testamento como Jesús predijeron de antemano que resucitaría de entre los muertos hace que el milagro sea mucho más fuerte. Como ya hemos dado la evidencia de la confiabilidad de los testigos oculares del Nuevo Testamento de los eventos registrados en la Biblia (ver el capítulo 18), será necesario examinar aquí solo el testimonio mismo.

Predicciones de la resurrección de Jesús tanto por los profetas del Antiguo Testamento como por Jesús

Un monoteísta judío creía que solo Dios puede dar vida (Deuteronomio 32:39; 1 Samuel 2:6), y solo Dios podía resucitar a los muertos (cf. Ezequiel 37; Daniel 12). Los magos egipcios duplicaron las maravillas de Moisés hasta que Dios usó a Moisés para convertir el polvo en mosquitos vivientes, ante cuyo milagro exclamaron: "Este es el dedo de Dios" (Éxodo 8:19). Solo Dios puede crear vida, y solo Dios puede devolverle la vida a las personas, creían. Por lo tanto, en este contexto monoteísta, la evidencia más convincente de Dios es una resurrección de entre los muertos.

Lo que hace que la resurrección de Jesús sea aún más asombrosa es que fue predicha de antemano tanto en el Antiguo Testamento como por Jesús. Hay dos líneas de argumento del Antiguo Testamento para la resurrección. En primer lugar, están los pasajes, como los Salmos 2 y 16, que el Nuevo Testamento cita como aplicables a la resurrección de Cristo (cf. Hechos 2:27–28; Heb. 1:5). Sin duda, fueron pasajes como estos los que Pablo usó en las sinagogas judías cuando "razonaba con ellos de las Escrituras, explicando y probando que era necesario que Cristo padeciese y resucitara de entre los muertos" (Hechos 17:2-3) . Segundo, la resurrección de Cristo se enseña por deducción lógica de dos enseñanzas del Antiguo Testamento: (1) el Mesías vendrá y *morirá* (cf. Isa. 53; Dan. 9:26), y (2) el Mesías tendrá una vida duradera. *reinado* político de Jerusalén (Isa. 9:6; Dan. 2:44; Zac. 13:1). La única forma en que uno y el mismo Mesías puede realmente cumplir estas dos líneas de profecía es mediante una resurrección de entre los muertos. Jesús murió antes de que pudiera comenzar un reinado. Sólo una resurrección podría hacer realizables las profecías reales.

Además de estas predicciones del Antiguo Testamento sobre la resurrección de Cristo, están las que él mismo hizo en varias ocasiones. Según Juan, Jesús predijo su resurrección desde su primer ministerio, diciendo: "Destruid este templo [de mi cuerpo], y en tres días lo levantaré" (Juan 2:19, 21). Incluso en los evangelios sinópticos, Jesús dijo, ya en Mateo 12:40: "Como estuvo Jonás en el vientre del gran pez tres días y tres noches, así estará el

Hijo del hombre en el corazón del gran pez tres días y tres noches". tierra." Después de la confesión de Pedro, Jesús "comenzó a enseñarles [a sus discípulos] que el Hijo del hombre debía padecer muchas cosas. . . y ser muerto, y después de tres días resucitar" (Marcos 8:31). Jesús repitió esta misma predicción otra vez camino de Jerusalén y de la cruz (cf. Mc 9,31; 10,34; 14,62; Mt 27,63). Además, Jesús dijo que se levantaría a sí mismo de entre los muertos: "Tengo autoridad para dejarlo, y tengo autoridad para volverlo a tomar" (Juan 10:18).

Ahora bien, en vista de las predicciones de la resurrección, se le da al evento un significado especial de confirmación. Karl Popper argumentó que cada vez que se cumple una "predicción arriesgada", cuenta como confirmación de la hipótesis que la acompaña. [703] Si es así, ¿qué podría ser una predicción más arriesgada que una resurrección, y por lo tanto, qué podría tener mayor fuerza confirmatoria que la resurrección de Cristo? Cualquiera que no acepte una resurrección predicha como evidencia de una afirmación de verdad tiene un sesgo infalsable contra la verdad (cf. Lucas 16:31). Incluso el gran escéptico David Hume admitió que "es un milagro que un hombre muerto vuelva a la vida". [704]

Evidencia concluyente de que Jesús realmente murió en la cruz y fue sepultado en la tumba de José

Antes de que pueda establecerse que Jesús realmente se levantó de la tumba, debe establecerse que realmente murió. El Corán declara que Jesús no murió en la cruz sino que solo pareció morir (Sura 4:157). Algunos escépticos han adoptado una "teoría del desmayo", en la que Jesús apareció muerto pero fue revivido más tarde en la tumba. Junto a esto se puede categorizar la hipótesis de la "droga", que Jesús solo fue dopado y apareció muerto, y luego se recuperó.

En contra de cualquier punto de vista de que Cristo realmente no murió, se puede ofrecer la siguiente evidencia.

1. Jesús se negó a tomar la droga analgésica común ofrecida a las víctimas de la crucifixión (Marcos 15:23). Más tarde se le dio sólo una pequeña cantidad no intoxicante de algún vino barato para saciar su sed (Marcos 15:36). No hay evidencia de que Jesús estuviera drogado; tanto la agonía obvia como el grito de muerte no hablan de un hombre que está drogado.

2. La gran pérdida de sangre indica que Jesús estaba muerto. Tenía cinco heridas y estuvo en la cruz desde las nueve de la mañana (cf. Mc 15,25) hasta poco antes de la puesta del sol (Mc 15,42).

3. Los que estaban presentes oyeron que Jesús había lanzado un grito de muerte (Juan 19:30).

4. Cuando los soldados le traspasaron el costado, brotó "sangre y agua" (Juan 19:34); este es un signo médico indiscutible de muerte, que indica que los glóbulos rojos y blancos de la sangre se han separado. [705]

5. Los experimentados soldados romanos examinaron a Jesús y lo declararon muerto sin ni siquiera romperle las piernas para acelerar la muerte como era su práctica habitual (Juan 19:33).

6. Jesús fue embalsamado apresuradamente con unas setenta y cinco libras de especias aromáticas y vendas y fue colocado en una tumba vigilada (Juan 19:39–40). Incluso si hubiera resucitado, no podría haber hecho retroceder la pesada piedra, vencer a los guardias y escapar (Mat. 27:60).

7. Además, Pilato preguntó para asegurarse de que Jesús estaba muerto antes de entregar el cuerpo a José de Arimatea para que lo enterrara.

8. Después de todo esto, si Jesús de alguna manera milagrosamente todavía estuviera vivo, sus apariencias habrían sido más las de un desdichado resucitado que las de un Salvador resucitado y triunfante. Difícilmente hubiera transformado a los discípulos, llevado a la conversión de miles unas semanas más tarde, o en última instancia, hubiera trastornado el mundo.

9. La apariencia intacta de las vendas—aparentemente como un capullo vacío (Juan 20:7)—es una indicación más de que estaba muerto. De lo contrario, ¿por qué las ropas mortuorias no habían sido tocadas si no hubiera habido un levantamiento milagroso a través de ellas? Si se tratara de una mera resucitación física o avivamiento de un cuerpo desmayado o drogado, entonces Cristo habría tenido que romper las vendas. Pero dado que simplemente se levantó a través de ellos, indicaría que realmente estaba muerto y se levantó a un cuerpo glorificado que podía moverse a través de las vendas funerarias como si pudiera caminar a través de puertas cerradas (Juan 20:19). El artículo sobre la muerte de Cristo en el *Journal of the American Medical Association* concluyó:

> Las autoridades médicas modernas han confirmado que Jesús realmente murió en la cruz. Claramente, el peso de la evidencia histórica y médica indica que Jesús estaba muerto antes de que le infligieran la herida en el costado y apoya la opinión tradicional de que la lanza, clavada entre sus costillas derechas, probablemente perforó no solo el pulmón derecho sino también el pericardio y el corazón. y así aseguró su muerte. En consecuencia, las interpretaciones basadas en la suposición de que Jesús

no murió en la cruz parecen contradecir el conocimiento médico moderno. [706]

El peso acumulativo de la evidencia anterior, particularmente la firme evidencia médica de "sangre y agua", coloca la evidencia de la muerte de Cristo más allá de toda duda. Hay más evidencia de que Jesús murió que de que la gente más importante del mundo antiguo haya vivido.

La evidencia de que Jesús resucitó corporalmente de entre los muertos

La evidencia de que Cristo resucitó corporalmente de entre los muertos se encuentra en la naturaleza y extensión de las visitas a su tumba vacía y las doce apariciones del Cristo resucitado corporalmente durante un período de cuarenta días, durante los cuales fue visto, oído y tocado con los sentidos físicos; comió comida física en cuatro ocasiones; instruyó a sus discípulos sobre el reino de Dios; haciendo milagros; y transformando discípulos asustados, dispersos y escépticos en la sociedad misionera más grande del mundo de intrépidos mártires de la fe cristiana. Considere primero el orden de los eventos junto con toda la evidencia proporcionada.

Orden de los eventos posteriores a la resurrección

Personas involucradas	**Evidencia proporcionada**
1. Las mujeres	Tumba vacía, ángel(es) (Mateo 28:1–7; Marcos 16:1–8; Lucas 24:1–11)
2. Pedro y Juan	Tumba vacía, vendas funerarias (Juan 20:3–10)
3. María Magdalena (#1)	Ángeles, oyeron, vieron, tocaron (Marcos 16:9–10; Juan 20:11–18)
4. Otras mujeres (#2)	Vio, escuchó, tocó (Mat. 28:9–10)
5. Pedro (#3)	Vio, escuchó* (Lucas 24:34; 1 Corintios 15:5)
6. Dos discípulos (#4)	Vio, oyó, comió (Lucas 24:13–31; Marcos 16:12)
7. Diez discípulos (#5)	Vio, oyó, tocó,* hizo cicatrices, comió (Mar. 16:14; Lucas 24:36–49; Juan 20:19–24; 1 Cor. 15:5)
8. Once discípulos (Tomás presente) (#6)	Vio, hizo cicatrices, escuchó, tocó* (Juan 20:26–29)
9. Siete discípulos junto al Mar de Galilea (#7)	Vio, oyó, comió (Juan 21:1–23)

10. Quinientos discípulos en Galilea (#8)	Vio, escuchó (1 Corintios 15:6)
11. Todos los apóstoles en Galilea (#9)	Vio, escuchó (1 Corintios 15:7; Mateo 28:18–20)
12. Jaime (#10)	Vio, escuchó (1 Cor. 15:7)
13. Todos los apóstoles en Jerusalén (#11)	Vio, oyó, comió (1 Corintios 15:7; Marcos 16:15–20; Lucas 24:46–52; Hechos 1:3–9)
14. Pablo (#12)	Vio, escuchó (Hechos 9:1–8; 1 Corintios 9:1; 15:8)
*Implícito	

Ahora vamos a contar la evidencia. (1) Hubo doce apariciones físicas diferentes de Cristo en doce ocasiones diferentes para doce grupos diferentes de personas; (2) la tumba vacía fue vista en tres ocasiones; (3) Jesús fue visto y/u oído con los sentidos físicos en las doce apariciones; (4) Jesús mostró las cicatrices de su crucifixión en dos ocasiones; (5) comió durante cuatro apariciones; (6) fue tocado en dos ocasiones y se ofreció a ser tocado en dos más; (7) los testigos vieron las vendas vacías de Jesús en una ocasión; (8) Jesús se apareció a más de quinientas personas, incluyendo mujeres y hombres, creyentes y no creyentes; (9) se vieron ángeles en dos ocasiones; (10) las primeras once apariciones ocurrieron durante un período de cuarenta días; (11) durante este tiempo Jesús enseñó a sus discípulos acerca del reino de Dios (Hechos 1:3); (12) Jesús realizó milagros durante estas apariciones (Juan 21:1–14; Hechos 1:3). *¡Literalmente no había otra manera disponible para que Jesús probara a sus discípulos que había resucitado de entre los muertos en el mismo cuerpo de carne y huesos en el que murió!*

La naturaleza física del cuerpo de resurrección

Que Jesús resucitó en el mismo cuerpo físico en el que murió se demuestra por los siguientes hechos registrados en las apariciones antes mencionadas:

1. La tumba vacía muestra que el mismo cuerpo físico colocado en la tumba la desocupaba permanentemente con vida tres días después (Mat. 28:6).
2. Jesús dijo que no era un espíritu sino que tenía verdadera "carne y huesos" (Lucas 24:39). Fue resucitado en la "carne" (Hechos 2:31).

3. Su cuerpo resucitado tenía las cicatrices de la crucifixión. Jesús se los reveló a sus discípulos (Lucas 24:39) y desafió a Tomás a tocarlo (Juan 20:27).
4. Jesús comió comida física cuatro veces después de la resurrección. Incluso ofreció esto como prueba de que tenía un cuerpo físico real (Lucas 24:30, 42–43; Juan 21:12–13; Hechos 1:4).
5. El cuerpo resucitado de Jesús fue tocado y manipulado. Fue tocado por María (Juan 20:17) y por las mujeres (Mateo 28:9); desafió a los discípulos (Lucas 24:39) ya Tomás a palpar sus heridas (Juan 20:27).
6. El cuerpo resucitado de Cristo podía verse y oírse con los sentidos físicos. El cuerpo de Cristo fue visto después de su resurrección a simple vista (Mateo 28:17) y escuchado con oídos naturales (Juan 20:15–16).
7. La palabra para "cuerpo" (Gr. *soma*) siempre significa un cuerpo físico en el Nuevo Testamento cuando se usa de un ser humano individual, y se usa del cuerpo resucitado (1 Corintios 15:44). No hay excepciones para esta regla.
8. Solo los cuerpos resucitan de los muertos, no las almas (2 Cor. 5:8; Fil. 1:23). El cuerpo físico de Cristo murió (no su alma). Por lo tanto, fue este mismo cuerpo físico el que resucitó de entre los muertos (1 Corintios 15:3-4).
9. El cuerpo "sembrado" en muerte es el mismo cuerpo que resucita en vida. El mismo cuerpo "sembrado" en la muerte es el que resucita en inmortalidad (1 Corintios 15:35–44).
10. La resurrección da vida a nuestro cuerpo mortal; no lo reemplaza. Pablo dijo: "El que levantó de los muertos a Cristo Jesús, vivificará también vuestros cuerpos mortales por su Espíritu que mora en vosotros" (Rom. 8:11).
11. Lo inmortal se "pone" sobre nuestro cuerpo mortal. Esta frase implica que no hay reemplazo del cuerpo físico sino simplemente una mejora del mismo (1 Corintios 15:53).
12. El cuerpo físico se transforma, no se destruye. Cristo "transformará nuestro humilde cuerpo para que sea semejante a su cuerpo glorioso" (Filipenses 3:21 NVI). El cuerpo material no se destruye sino que se transforma en un cuerpo inmortal.
13. resurrección es "salir de entre" (gr. *ek*) los muertos. Esta frase significa que Jesús resucitó del cementerio (Lucas 24:46), donde se entierran los cadáveres físicos (cf. Hechos 13:29–30).

14. Reconoceremos a nuestros seres queridos en el cielo. Pablo consuela a los creyentes con esta anticipación (1 Tes. 4:13–18).
15. El cuerpo de resurrección es físicamente reconocible. Jesús fue reconocido en su cuerpo resucitado como cualquier otro cuerpo físico sería reconocido (Mateo 28:7, 17; Marcos 16:7; Lucas 24:24).
16. Jesús dijo que era el mismo cuerpo el que muere. Él dijo: "Destruid este templo [cuerpo], y tres días después lo levantaré *[* el mismo cuerpo]" (Juan 2:19–22; cursiva agregada).
17. El hecho de que el cuerpo de Jesús "no vio corrupción" en la tumba indica que era el mismo cuerpo (Hechos 2:31).
18. El énfasis en la sepultura del cuerpo (en preparación para la resurrección) revela que es el mismo cuerpo el que será resucitado inmortal (1 Cor. 15:3–4; Rom. 6:3–5; Col. 2:12).
19. El cuerpo resucitado se menciona como "carne" (gr. *sarx*) varias veces en el Nuevo Testamento (Lucas 24:39; Hechos 2:31; 1 Juan 4:2–3; 2 Juan 7). [707]
20. La palabra griega para "resurrección" (*anastasis*) significa "ponerse de pie de nuevo". Esto implica que es el mismo cuerpo que yacía (en la muerte) el que se levanta de nuevo (en la resurrección).

Los "cambios" mencionados no son cambios del cuerpo por otro cuerpo; más bien, son cambios en el mismo cuerpo (1 Cor. 15:51). El cambio es de un cuerpo mortal a uno inmortal; no es un cambio de un cuerpo material a uno inmaterial. Tenemos el mismo cuerpo que cuando éramos más jóvenes, pero hay cambios en él. Los cambios son en cualidades secundarias, no primarias. O, para usar la terminología tradicional, los cambios no están en la sustancia del cuerpo sino en los accidentes inherentes a él.

Una armonía del orden de los acontecimientos posteriores a la resurrección

Algunos han cuestionado la consistencia de todos estos relatos, pero la variedad en los relatos muestra claramente que los diversos escritores no estaban en connivencia, y no hay contradicción demostrable en los relatos. En conjunto, [708] los eventos pueden entenderse consistentemente, de la siguiente manera:

1. El domingo por la mañana temprano después de la crucifixión de Jesús, María Magdalena, María la madre de Santiago, Juana y Salomé fueron al sepulcro con especias aromáticas para ungir Jesús (Mateo 28:1; Marcos 16:1;

Lucas 24:1, 10; Juan 20:1). Al encontrar la tumba vacía, María Magdalena corrió hacia Pedro y Juan para decirles que alguien se había llevado el cuerpo de Jesús (Juan 20:2).

2. Las otras mujeres entraron en la tumba, donde un ángel (Mat. 28:5), que tenía un compañero (Juan 20:11–12; Lucas 24:4), les dijo que Jesús había resucitado y se reuniría con los discípulos en Galilea. (Mateo 28:2–8; Marcos 16:5–8; Lucas 24:4–8). En su regreso apresurado, temblando y asombrados (Marcos 16:8), pero con gran gozo (Mateo 28:8), no dijeron nada a nadie en el camino (Marcos 16:8), sino que regresaron a los discípulos e informaron lo que habían visto y oído (Mateo 28:8; Marcos 16:10; Lucas 24:9–10; Juan 20:2).

3. Mientras tanto, después de escuchar el informe de María Magdalena, Pedro y Juan corrieron al sepulcro (Juan 20:3), aparentemente por una ruta diferente y más directa. Juan llegó primero a la tumba (Juan 20:4). Miró dentro de la tumba y vio las vendas, pero no entró (Juan 20:5). Cuando Pedro llegó, entró en la tumba y vio las vendas (Juan 20:6). Entonces entró Juan, vio las vendas y el velo doblado en un lugar aparte, y creyó (Juan 20:8). Después de esto, regresaron por el mismo camino al lugar donde estaban los otros discípulos (Juan 20:10) y así no se encontraron con las mujeres.

4. Llegando después de que Pedro y Juan se fueran, María Magdalena entró en la tumba (por segunda vez) y vio a los ángeles (Juan 20:13). *Ella también vio a Jesús* [aparición #1] y se aferró a él y lo adoró (Juan 20:11–17). Luego volvió a los discípulos (Juan 20:18; Marcos 16:10).

5. Mientras las otras mujeres se dirigían a los discípulos, Jesús *se les apareció* [aparición #2]. Se agarraron de sus pies y lo adoraron (Mateo 28:9-10). Jesús les pidió que les dijeran a sus discípulos que los encontraría en Galilea (Mateo 28:10). Mientras tanto, los guardias fueron sobornados y se les dijo que dijeran que los discípulos habían robado su cuerpo (Mat. 28:11–15).

6. Cuando María y las mujeres encontraron a los discípulos, anunciaron que habían visto a Jesús (Marcos 16:10–11; Lucas 24:10; Juan 20:18). Después de escuchar esto, Pedro probablemente se apresuró a buscar a Jesús, y *Pedro lo vio* [#3] ese día (1 Corintios 15:5; cf. Lucas 24:10, 34).

7. El mismo día, Jesús *se apareció a Cleofás y a otro discípulo anónimo* [#4] (quizás Lucas) en el camino a Emaús (Marcos 16:12; Lucas 24:13–31). Se les reveló mientras comía con ellos y les dijo que se había aparecido a Pedro (Lc 24,34; cf. 1 Cor 15,5). (Lucas 24:34 puede significar que los dos dijeron a los once que Jesús se había aparecido a Pedro, o que cuando los dos vieron a los once, estos decían: “El Señor se ha aparecido a Pedro”).

8. Después de que Jesús los dejó, regresaron a Jerusalén, donde Jesús *se apareció a los diez discípulos* [#5] (Tomás estaba ausente; véase Juan 20:24),

mostrando sus cicatrices y comiendo pescado (Marcos 16:14; Lucas 24:35). – 49; Juan 20:19–24).

9. Después de ocho días, *Jesús se apareció a los once discípulos* [#6] (Tomás ahora presente). Mostró sus heridas y desafió a Tomás a creer. Tomás exclamó: "Señor mío y Dios mío" (Juan 20:28).

10. *Jesús se apareció a siete de sus discípulos* [#7] que habían ido a pescar en el Mar de Galilea (Juan 21:1). Desayunó con ellos (Juan 21:2–13), después de lo cual restauró a Pedro (21:15–19).

11. *Luego se apareció a quinientos hermanos* a la vez [#8] (1 Cor. 15:6).

12. Después de esto, se *apareció a todos los apóstoles* [#9] en Galilea y les dio la Gran Comisión (Mat. 28:18–20).

13. Luego, *se apareció a Santiago* [#10] (1 Cor. 15:7), probablemente en Jerusalén.

14. Más tarde en Jerusalén, *se apareció a todos sus apóstoles* [#11] (1 Cor. 15:7), presentándoles muchas evidencias convincentes (Hch. 1:3), incluyendo comer con ellos (Hch. 1:4). Respondió a su última pregunta (Hechos 1:6–8) y luego ascendió al cielo (Marcos 16:15–20; Lucas 24:46–52; Hechos 1:9–11).

15. Varios años después, en el camino a Damasco, *Jesús se apareció a Saulo* [#12] de Tarso (Hch. 9:1–8; 1 Cor. 9:1; 15:8), más tarde conocido como el apóstol Pablo.

Algunas observaciones sobre los eventos posteriores a la resurrección y su ubicación

(1) Los primeros tres eventos no tuvieron apariciones de Jesús, solo ángeles y una tumba vacía. (2) María Magdalena fue la primera en ver al Cristo resucitado. Las otras mujeres fueron las siguientes, y Peter fue el tercero. (3) En total, contando a Pablo, hubo doce apariciones separadas. (4) Los primeros nueve eventos (1–9 arriba) ocurrieron todos en Jerusalén y sus alrededores. Los eventos 10, 11 y 12 fueron en Galilea, y el 13 y 14 regresaron al área de Jerusalén. El último (a Saulo) fue en Siria, cerca de Damasco (Hechos 9:3).

Concedido lo anterior, los primeros eventos y apariciones (#1–6) fueron el primer domingo de resurrección en Jerusalén. Los dos discípulos (#7) lo vieron el segundo domingo cerca de Damasco. Los diez se encontraron con Jesús el tercer domingo (#8) en Galilea. Los once lo vieron el cuarto domingo (#9) en Galilea. Los siete discípulos fueron testigos el quinto domingo (#10) en Galilea. Los quinientos (#11) y todos los apóstoles (#12) lo vieron el sexto domingo, también en Galilea. Pero Santiago (#13) y todos los apóstoles (#14) presenciaron al Cristo resucitado el séptimo domingo en Jerusalén. Allí

esperaron que el Espíritu Santo viniera "dentro de no muchos días" (Hechos 1:5), es decir, una semana después, el domingo de Pentecostés. No es de extrañar que fuera costumbre de la iglesia primitiva reunirse los domingos (Hechos 20:7; cf. 1 Corintios 16:2).

Observaciones sobre la evidencia

En las doce apariciones, las personas vieron (a simple vista) y escucharon (con sus oídos físicos) a Jesús. Cuatro veces vieron a Jesús comer. Cuatro veces fue tocado. La tumba vacía fue vista por lo menos cuatro veces. Dos veces se vieron las vendas, y dos veces sus discípulos vieron las cicatrices de su crucifixión. Las primeras once apariciones ocurrieron durante un período de cuarenta días a diferentes grupos, incluyendo mujeres, los apóstoles, un apóstol que dudaba, otros discípulos, un hermano incrédulo y más de quinientas personas al mismo tiempo. Durante este período de tiempo, Jesús habló con ellos, les enseñó, comió con ellos y les dio muchas "evidencias irrefutables" (Hch. 1:3) de su resurrección física. Literalmente agotó las formas en que podía probarles que había sido resucitado físicamente en el mismo cuerpo en el que había muerto.

Aparece un problema en Lucas 24:12, que parece estar en conflicto con Juan 20:3–10. Lucas 24:12 menciona solo que Pedro corrió a la tumba después de que todas las mujeres estaban allí y regresó y se lo dijo a los apóstoles. Pero Juan dice que eran tanto Pedro como Juan los que estaban allí y que fue justo después de que María Magdalena estaba allí sola. Suponiendo que Lucas 24:12 sea un texto confiable, es posible que Lucas haya mencionado solo a Pedro porque él era el líder de los dos. Asimismo, María Magdalena pudo haber sido señalada porque fue ella quien habló primero. Este parece ser el caso cuando Mateo menciona un ángel en la tumba (Mateo 28:5) y Juan menciona dos (Juan 20:12). El "nosotros" (Juan 20:2) implica que otros estaban con María Magdalena. Sin embargo, Lucas 24:12 puede ser un error del copista temprano ya que no se encuentra en algunos manuscritos antiguos. La RSV lo omite. La NASB lo pone entre paréntesis y agrega: "Algunos manuscritos antiguos no contienen el versículo 12". El Nuevo Testamento griego de Nestlé-Aland enumera muchos manuscritos italianos antiguos, algunos manuscritos siríacos antiguos, Marción, el Diatessaron de Tatiano y Eusebio (siglos II-IV) como la omisión del versículo 12.

Respondiendo a Hipótesis Alternativas sobre la Resurrección

Existen varias explicaciones alternativas para la resurrección de Cristo, pero ninguna de ellas satisface los hechos del caso. [709] La única explicación razonable del cuerpo desaparecido, las muchas apariciones, los discípulos transformados y el sorprendente origen y difusión del cristianismo es la resurrección corporal de Jesús de Nazaret de la tumba de José.

Que Jesús nunca murió realmente: la teoría del desmayo . Esta teoría fue propuesta por H. E. G. Paulus en *The Life of Christ* (1828). Razona que Jesús no estaba realmente muerto cuando fue bajado de la cruz y que más tarde en la tumba fresca revivió. Más tarde se apareció a sus discípulos, quienes estaban convencidos de que estaba vivo y anunciaron la historia.

En respuesta a la teoría del desmayo, ante todo, toda la evidencia (dada anteriormente) de que Jesús realmente murió la contradice rotundamente. En resumen, hubo demasiados testigos de la muerte de Jesús, tanto amigos como enemigos, para que no supieran que Jesús realmente había muerto. La crucifixión romana asegura la muerte. Incluso los críticos liberales del Nuevo Testamento han rechazado la teoría del desmayo. Incluso el antisobrenaturalista David Strauss, en *A New Life of Jesus* (1879), escribió:

> Es imposible que un ser que se había robado medio muerto del sepulcro, que se arrastraba débil y enfermo, necesitado de tratamiento médico, que requería vendaje, fortalecimiento e indulgencia, y que aun así finalmente cedió a sus sufrimientos, pudiera haber dado a sus discípulos la impresión de que era un Vencedor de la muerte y la tumba, el Príncipe de la Vida, una impresión que yacía en el fondo de su futuro ministerio. . . . Semejante resucitación sólo habría podido debilitar la impresión que les había causado en la vida y en la muerte, a lo sumo sólo podría haberle dado una voz elegíaca, pero de ninguna manera podría haber cambiado su dolor en entusiasmo, haber elevado su reverencia en Adoración. [710]

Más recientemente, el crítico del Nuevo Testamento James Tabor escribió sucintamente: “Los cadáveres no se levantan, no si uno está clínicamente muerto, como seguramente lo estuvo Jesús después de la crucifixión romana y tres días en una tumba”. [711]

Que José de Arimatea removió el cuerpo . No es razonable suponer que José se llevó el cuerpo de Jesús. ¿Cuándo podría haberlo hecho? Si estuviera en la oscuridad con antorchas, podría haber sido visto. Si por la mañana al amanecer, las mujeres ya estaban allí (Lucas 24:1). Además, ¿qué motivo tendría José para sacar el cuerpo? Ciertamente esto no fue para evitar que los

discípulos lo robaran, ya que Lucas afirma que José mismo era discípulo de Cristo (Lucas 23:50–51). Y si no fuera un discípulo, podría haber producido el cuerpo y aplastado la falsa historia de la resurrección. Además, José era un hombre piadoso y no se habría llevado el cuerpo en sábado (véase Lucas 23:50–56). Y al día siguiente se colocó la guardia en la tumba (Mat. 27:62–66). Es más, ¿dónde podría haber llevado José el cuerpo? Nunca se encontró a pesar de que pasaron casi dos meses antes de que los discípulos comenzaran a predicar la resurrección. Era tiempo de sobra para exponer el fraude, si lo era. La verdad del asunto es que el carácter de José, la ansiedad de los líderes judíos y la incapacidad de cualquiera para encontrar el cadáver de Jesús eran fuertes argumentos en contra de esta hipótesis. Además de esto, está la abrumadora evidencia positiva de las muchas apariciones de Cristo resucitado. Si José robó el cuerpo, ¿cómo se explican unas doce apariencias diferentes para un total de más de quinientas personas?

Que las autoridades romanas o judías retiraron el cuerpo . La hipótesis de que las autoridades se llevaron el cuerpo es completamente insostenible. Si las autoridades tuvieran el cuerpo, podrían haberlo presentado fácilmente y refutar las afirmaciones cristianas. Habrían estado más que felices de hacerlo, como lo demuestra la manera en que los cristianos fueron desafiados y perseguidos desde el principio (ver Hechos 4; 5; 7). Además, es ridículo suponer que las autoridades tomaron el cuerpo y luego se dieron la vuelta y culparon a los discípulos por robarlo (Mateo 28:11–15). Que la actitud consistente de las autoridades hacia los discípulos fuera de *resistencia* , no de refutación, es una fuerte indicación de la realidad de la resurrección de Cristo. Finalmente, la opinión de que las autoridades se llevaron el cuerpo tampoco explica las muchas apariciones incuestionables de Cristo a cientos de discípulos.

Que los Discípulos Quitaron el Cuerpo de Jesús . La acusación de que los discípulos robaron el cuerpo de Cristo es una derogación de su carácter como hombres honestos. Tambien es inconsistente con sus mentes carentes de imaginación; no eran hábiles conspiradores. Incluso Schonfield busca a alguien más para encajar en su tesis de la trama inteligente (ver arriba, bajo "La objeción de que Jesús manipuló los eventos para 'cumplir' las profecías"). Los discípulos eran hombres temerosos que habían huido de la escena por temor a ser atrapados (Marcos 14:50). Además, la tumba estaba fuertemente custodiada (Mat. 27:64–66). Y la historia de los guardias de que el cuerpo fue robado es muy inverosímil, ya que no fueron reprendidos por quedarse dormidos en servicio. Esta hipótesis, de ser cierta, haría que los discípulos fueran los fraudes más piadosos que jamás hayan existido. Tendríamos que

creer, contrariamente al hecho psicológico, que murieron por lo que sabían que era falso, y que fueron transformados de cobardes en valientes en pocas semanas por una trama engañosa que les permitió poner patas arriba el mundo conocido. . Apenas es más milagroso creer en la resurrección misma que creer en esta hipótesis altamente improbable.

Que las Mujeres Fueron a la Tumba Equivocada . Algunos han sugerido que las mujeres fueron a la tumba equivocada cuando aún estaba oscuro y que, al verla vacía, informaron que Jesús había resucitado. Esta posición también es insostenible. Si estaba tan oscuro, ¿por qué ya estaba trabajando el jardinero (Juan 20:15)? Si fueron a la tumba equivocada, ¿por qué las autoridades no fueron a la tumba correcta, mostraron el cuerpo de Jesús y refutaron la afirmación de los discípulos? Además, ¿por qué Pedro más tarde cometió el mismo "error" a plena luz del día (Juan 20:6)? ¿Cómo es que tanto las mujeres como Pedro vieron las vendas vacías, si estaban en la tumba equivocada? Finalmente, ¿cómo podemos explicar las numerosas apariciones posteriores de Cristo a otros a plena luz del día durante un período de cuarenta días (Hechos 1:3)?

Que la tumba nunca fue visitada . Se ha sugerido que pasaron casi dos meses antes de que los discípulos proclamaran la resurrección y que su creencia se basaba en apariciones espirituales para ellos, pero que nadie visitó realmente la tumba para verificar una resurrección corporal. Esta hipótesis se contradice con una serie de hechos, la mayoría de los cuales ya se han discutido. En primer lugar, los Evangelios indican claramente que varias personas visitaron la tumba en diferentes momentos (Mateo 28; Marcos 16; Lucas 24; Juan 20). Además, las repetidas apariciones corporales de Cristo desmienten esta teoría. Además, si los discípulos no hubieran visitado la tumba, las autoridades podrían haberlo hecho y refutar la afirmación de la resurrección. Pero en lugar de refutarlo, las autoridades lo resistieron. Del mismo modo, esta teoría no daría cuenta de la transformación milagrosa de los discípulos, o de la conversión de miles de personas en la misma ciudad en la que se había hecho el reclamo solo unas pocas semanas después de haberlo hecho (Hechos 2:41).

Que los discípulos estaban alucinando . Otra teoría es que los discípulos estaban alucinando con las apariciones de la resurrección. Esto, por supuesto, es increíble por muchas razones. Primero, estas apariciones ocurrieron a doce grupos diferentes de personas durante un período de cuarenta días (más la aparición posterior a Pablo) en diferentes lugares. Tales alucinaciones masivas y repetidas son inauditas. Como dice el refrán: "Puedes engañar a algunas personas en algún momento, pero no puedes engañar a todas las

personas todo el tiempo". En segundo lugar, las alucinaciones les suceden a las personas que están predispuesto a creer en un evento. Pero los discípulos estaban mayormente predispuestos a no creerlo (Lucas 24:13–25; Juan 20:25). Por lo tanto, las condiciones psicológicas para las alucinaciones no existían con los individuos que tuvieron el encuentro. Finalmente, Jesús se apareció a varias personas a la vez (siete, diez, once, doce y más). ¡Ciertamente no hay evidencia de una alucinación masiva de quinientas personas al mismo tiempo (1 Cor. 15:6)! Lo que es más, todas estas teorías son contrarias a los múltiples hechos del registro del Nuevo Testamento, que tiene evidencia abrumadora para apoyar su autenticidad (ver cap. 18).

Resumen y conclusión

Sobre la base de la fiabilidad histórica del Nuevo Testamento (cap. 18) podemos estar seguros de que poseemos la esencia de las enseñanzas de Cristo sobre sí mismo y sus obras. En vista de las profecías mesiánicas que cumplió Jesús, los títulos de deidad que se aplicó a sí mismo y la adoración que aceptó, así como las otras afirmaciones de deidad que hizo Cristo, debemos concluir que Jesús se consideraba a sí mismo como Dios encarnado en forma humana. Un examen de las creencias de sus discípulos acerca de él revela que ellos también enseñaron que él era igual e idéntico a Dios (cap. 19).

Sin embargo, Jesús no solo reclamó la deidad, sino que también proporcionó una prueba única y triple de que él era verdaderamente la persona que decía ser. Milagrosamente cumplió docenas de profecías hechas cientos de años antes de su nacimiento, vivió una vida sin pecado y llena de milagros, y murió y se levantó triunfal y corporalmente de la tumba. Esta convergencia de tres líneas de lo milagroso en un solo hombre, Jesús de Nazaret, confirma su pretensión de ser el único Hijo de Dios. Solo Jesús proclamó y probó ser deidad. Ningún otro gran líder religioso mundial jamás afirmó ser Dios, y ciertamente ninguno tuvo una convergencia única de tres conjuntos de milagros para probar que él era Dios en carne humana.

Esto nos pone en condiciones de responder a otra de las objeciones de David Hume a los milagros. Hume argumentó que todas las religiones presentan milagros en apoyo de sus afirmaciones de verdad; por lo tanto, ninguna religión puede apelar a los milagros ya que sus pretensiones se anulan mutuamente. Sin embargo, esto implica que si una y sólo una religión tuviera una convergencia de milagros sin precedentes y sin precedentes para apoyar la afirmación de su fundador de ser Dios, entonces esto sería la aprobación divina de su afirmación. En base a esto, podemos argumentar dos

cosas. Primero, sólo el cristianismo es verdadero. En segundo lugar, todas las demás religiones (basadas como están en evidencia subcristiana similar) son falsas por dos razones: (a) tienen puntos de vista sobre la verdad esencial que son opuestos al teísmo cristiano, y los opuestos no pueden ser verdaderos a la vez; y (b) ninguno de ellos tiene evidencia única (milagrosa) ya que *se* cancelan mutuamente. Solo el cristianismo tiene una confirmación única para sus afirmaciones de verdad.

Una consecuencia muy importante se sigue de la conclusión de que Cristo es Dios, a saber, su autoridad divina. Como veremos en el capítulo 21, todo lo que Cristo enseñó nos llega como la Palabra de Dios. Y como Dios no puede mentir ni enseñar lo que es falso (Hebreos 6:18; Juan 17:17), se seguirá que todo lo que Jesús enseñó es verdadero. Es a partir de aquí que podremos dejar la Biblia como un documento meramente históricamente fiable (cap. 18) y pasar a ver que, basada en la autoridad de Cristo como Hijo de Dios, la Biblia es también un testimonio divino. documento autorizado, a saber, la Palabra escrita de Dios (ver cap. 21).

Seleccionar lecturas para el capítulo 20

Anderson, JND *Cristianismo: El Testigo de la Historia; El enfoque de un abogado.* Londres: Tyndale, 1969.

Bittinger, Marvin. *La ecuación de la fe.* Altamonte Springs, FL: Ventaja Libros, 2011.

Bushnell, Horacio. *El carácter de Jesús.* Nueva York: Hijos de Charles Scribner, 1910.

Driver, S. R. *Introducción a la literatura del Antiguo Testamento.* Nueva York: Meridian Books, 1956.

Edwards, W. D., WJ Gabel y FE Hosmer. "Sobre la muerte física de Jesucristo". *Journal of the American Medical Association* 255 (21 de marzo de 1986): 1455–63.

Grenier, Ricardo. *El Gandhi que nadie conoce.* Nashville: Thomas Nelson, 1983.

Höhner, Harold. *Aspectos Cronológicos de la Vida de Cristo* . Grand Rapids: Zondervan, 1977.

Hume, David. *Una investigación sobre el entendimiento humano* . Editado por C. W. Hendel. Nueva York: Bobbs-Merrill, 1955. Especialmente sec. 10

Kole, André y Al Janssen. *¿Milagros o Magia?* Eugene, Oregón: Harvest House, 1987.

MacCormac, John M., Rick Bauer, WB Primrose, William Stroud, et al. *Sobre la causa fisiológica de la muerte de Cristo.* Belfast: Charles W. Olley, 1890.

Montgomery, John W. *Cristianismo para los de mente dura.* Mineápolis: Betania, 1973.

———. *Historia y cristianismo.* Downers Grove, IL: InterVarsity, 1971.

Morrison, Frank. *¿Quién movió la piedra?* Grand Rapids: Zondervan, 2002.

Payne, J. Barton. *Enciclopedia de la Profecía Bíblica.* Nueva York: Harper & Row, 1973.

Popper, Carlos. *Conjeturas y Refutaciones.* Nueva York: Harper & Row, 1963.

Randi, J. "Nostradamus: El profeta para todas las estaciones". *Investigador escéptico* 7, no. 1 (otoño de 1982): 30–37.

Schonfield, H. J. *El complot de Pascua* . Hutchinson, KS: Editorial Hutchinson, 1965.

Strauss, David. *Una nueva vida de Jesús* . Londres: Edimburgo, Williams and Norgate, 1865.

Tabor, James. *La Dinastía de Jesús* . Nueva York: Simon & Schuster, 2006.

Tenney, Merrill C. *La Realidad de la Resurrección.* Nueva York: Harper & Row, 1963.

Warfield, B. B. *El Señor de la Gloria: Un Estudio de las Designaciones de Nuestro Señor en el Nuevo Testamento con Especial Referencia a Su Deidad.* Nueva York: American Tract Society, 1907 *.*

Yamauchi, Edwin M. "¿Complot de Pascua o triunfo de Pascua?" En John W. Montgomery, *Cristianismo para los de mente dura.* Mineápolis: Betania, 1973.

CAPÍTULO 21. LA INSPIRACIÓN Y AUTORIDAD DE LA BIBLIA

En este punto hemos establecido una prueba para una cosmovisión (parte 1) y hemos aplicado esa prueba a todas las cosmovisiones (parte 2), concluyendo que solo el teísmo pasa la prueba (cap. 15). Ha sido el objetivo de la parte 3 defender la cosmovisión cristiana básica dentro del marco teísta. Dado que el cristianismo es una religión sobrenatural (cap. 16) e histórica (cap. 17), era necesario defender tanto su sobrenaturalidad como su historicidad. Luego, una vez que se estableció la confiabilidad histórica del Nuevo Testamento (cap. 18), se examinó para determinar las afirmaciones centrales de la figura dominante, Jesucristo (cap. 19). A continuación, era necesario evaluar la evidencia de la afirmación de Jesús de ser Dios en carne humana (cap. 20). Ahora, en este último capítulo, se examinan las enseñanzas de Jesús como el Hijo de Dios con autoridad divina para descubrir si la Biblia es la Palabra escrita de Dios. Ya que para todas las secciones del cristianismo histórico la Biblia es la única y final revelación escrita de Dios y la base para la fe y la práctica, esto completará lo que llamamos cristianismo "básico".

Por cristianismo "básico" nos referimos a todo lo que es necesario para establecer la base de la cosmovisión cristiana en contraste con otras cosmovisiones teístas, como el judaísmo y el Islam. Hay otras verdades esenciales en la fe cristiana comunes a todos los creyentes históricos y ortodoxos, [712] pero las verdades "básicas" apologéticamente son necesarias para el resto y son cruciales para distinguir el cristianismo de las formas no cristianas de teísmo. Por supuesto, el teísmo se distingue de todas las formas de no teísmo (caps. 9–14) y de las religiones basadas en ellas. Las verdades cristianas básicas aquí incluirán (1) el teísmo (cap. 15), (2) el sobrenaturalismo (cap. 16), (3) la deidad de Cristo (caps. 19-20), y (4) la inspiración y autoridad de las Escrituras, que es el tema del presente capítulo.

La lógica de este capítulo es que si Jesús es el Hijo de Dios (cap. 19), confirmado por actos especiales de Dios (cap. 20), entonces la Biblia debe ser la Palabra de Dios (este capítulo), ya que eso es lo que Jesús enseñó. En resumen, la evidencia de que la Biblia es la Palabra escrita de Dios está anclada en la autoridad de la Palabra viva de Dios, Jesucristo (Juan 1:1). El

argumento básico en apoyo de esto es el siguiente: (1) los documentos del Nuevo Testamento son históricamente confiables (cap. 18); (2) estos documentos presentan con precisión a Cristo afirmando ser Dios encarnado y probándolo al cumplir la profecía mesiánica, al vivir una vida milagrosa y sin pecado, y al predecir y llevar a cabo su resurrección de entre los muertos (caps. 19–20); (3) todo lo que Cristo (que es Dios) enseña es verdadero; (4) Cristo confirmó que el Antiguo Testamento es la Palabra escrita de Dios y prometió que sus discípulos escribirían el Nuevo Testamento (este capítulo); (5) por lo tanto, es cierto por la autoridad divina de Jesucristo que la Biblia es la Palabra escrita de Dios.

La confirmación de Cristo de la inspiración y autoridad del Antiguo Testamento

Cristo y los apóstoles hicieron gran parte de su enseñanza *del* Antiguo Testamento, pero lo que a veces se pasa por alto es que también enseñaron mucho *sobre* el Antiguo Testamento. Tanto las referencias directas como las indirectas manifiestan inequívocamente su afirmación de que los escritos del Antiguo Testamento son la Palabra de Dios inscrita. [713] Si Jesús, cuya autoridad divina hemos confirmado, en verdad enseñó que las Escrituras judías eran la Palabra inspirada de Dios, entonces lo son.

Dado que ya hemos defendido tanto la confiabilidad de los documentos del Nuevo Testamento como la integridad de los apóstoles de Cristo como testigos presenciales de lo que Jesús enseñó (cap. 18), no necesitamos separar aquí las palabras de Jesús de las de los apóstoles por dos razones: . Primero, el testimonio de los apóstoles sobre el Antiguo Testamento no difiere del de Cristo, ni se suma al punto de vista de Jesús. En segundo lugar, de acuerdo con la integridad confirmada del testimonio apostólico, no estaban dando simplemente sus propios puntos de vista personales, sino que estaban expresando lo que Jesús mismo enseñó (cf. Juan 14:26; 16:13; Hechos 1:1).

La enseñanza del Antiguo Testamento acerca de su propia autoridad

Desde el principio, los escritos del Antiguo Testamento de Moisés se consideraron sagrados y se guardaron en el arca de Dios (Deut. 10:2). Los escritos proféticos fueron agregados a esta colección tal como fueron escritos (Josué 24:26; 1 Sam. 10:25; etc.). Moisés afirmó que sus escritos eran de Dios (cf. Éxodo 20:1; Lev. 1:1; Números 1:1; Deuteronomio 1:3), y el resto del Antiguo Testamento reconoce la autoridad divina de los escritos de Moisés. (Josué 1:8; 1 Sam. 12:6; Nehemías 13:1; Dan. 9:12–13). Después de Moisés

vino una sucesión de profetas que afirmaron “así dice el Señor”. Cerca del final de la historia del Antiguo Testamento había colecciones de "Moisés y los profetas" considerados como autoridad divina (Daniel 9:2; Zacarías 7:12). El reconocimiento de la autoridad divina de Moisés y los escritos de los profetas continuó durante el período entre los Testamentos (cf. 2 Macc. 15:9) y en la literatura de Qumrán (*Manual de Disciplina* I, 3; VIII, 15), y luego hasta el Nuevo Testamento (Mateo 5:17-18; Lucas 24:27).

La afirmación del Nuevo Testamento sobre la autoridad divina del Antiguo Testamento

Jesús y los escritores del Nuevo Testamento indicaron de muchas maneras su creencia de que el Antiguo Testamento era la Palabra de Dios. A veces se referían al Antiguo Testamento como un todo; otras veces mencionaron secciones específicas, libros o eventos, y algunas veces incluso tiempos verbales, palabras o partes de palabras como poseyendo la autoridad de Dios.

Enseñanza del Nuevo Testamento acerca de la inspiración del Antiguo Testamento en su totalidad. 2 Timoteo 3:16 declara: “ *Toda* Escritura es inspirada por Dios”, lo que en contexto se refiere a las “sagradas escrituras” de la fe judía en las que se le enseñó al joven Timoteo (v. 15). [714] El uso integral de estos escritos para toda “fe y práctica” indica la creencia de que estos escritos incluían todo el canon de la Sagrada Escritura judía (v. 17). El Nuevo Testamento a menudo se refiere a los escritos autorizados de los judíos como “las Escrituras . Jesús dijo: “La Escritura *no puede ser quebrantada* ” (Juan 10:35), o “Estás equivocado, porque no conoces las Escrituras ni el poder de Dios” (Mateo 22:29). La designación menos común pero más poderosa “la Palabra de Dios” se usa indistintamente con “Escritura” (Juan 10:35). Pablo emplea la misma frase (Rom. 9:6; 2 Cor. 4:2). Pablo usa una frase similar, “las palabras de Dios”, en referencia a todo el Antiguo Testamento (Rom. 3:2). Algunas veces la palabra “Ley” (de Dios) se usa para denotar la autoridad del Antiguo Testamento (Juan 10:34; cf. Juan 12:34). Pero probablemente la forma más común de referirse a todo el Antiguo Testamento es la frase “ley y profetas” o el equivalente. Esto se usa una docena de veces en el Nuevo Testamento y describe todos los escritos del Antiguo Testamento como la voz autorizada de Dios. Jesús afirmó que la ley y los profetas nunca pasarán (Mat. 5:17). Jesús dijo que la ley y los profetas incluían toda la revelación divina hasta Juan el Bautista (Lucas 16:16, 31), y Pablo afirmó que era “todo el consejo de Dios” (Hechos 20:27). La frase “escrito está” se usa más de diecinueve veces en el Nuevo Testamento; algunos tienen aplicación al Antiguo Testamento en general (Marcos 9:12; Lucas 21:22) e indicar la

autoridad divina de lo que está escrito. Asimismo, la necesidad de que la palabra se "cumpla" se usa a veces en relación con las referencias a la autoridad divina de todo el Antiguo Testamento (cf. Mateo 5:17; Lucas 24:44).

Enseñanza del Nuevo Testamento sobre secciones del Antiguo Testamento. La forma habitual de referirse al Antiguo Testamento indica dos divisiones, la Ley y los Profetas. Los primeros eran los escritos de Moisés, que los judíos creían que incluían los primeros cinco libros del Antiguo Testamento. "Moisés" (2 Corintios 3:15), la "ley de Moisés" (Hechos 13:39), y el "libro de Moisés" (Marcos 12:26) a menudo se alude en el Nuevo Testamento como la Palabra de Dios. Dios. La palabra *profetas* identifica la segunda parte del Antiguo Testamento (Juan 1:45; Lucas 18:31). Segunda de Pedro deja muy claro que todos los escritos proféticos provienen de Dios, "porque nunca la profecía fue traída por impulso humano, sino que hombres movidos por el Espíritu Santo hablaron de parte de Dios" (1:21 RSV). Esta división se usa en la última parte del mismo Antiguo Testamento (cf. Zac. 7:12; Dan. 9:10–11).

Enseñanza del Nuevo Testamento sobre la autoridad divina de libros específicos del Antiguo Testamento. Jesús y los escritores del Nuevo Testamento no tuvieron ocasión de citar todos los libros del Antiguo Testamento, pero cuando citaban un libro específico, a menudo lo hacían con frases introductorias que indicaban su creencia en la autoridad divina de ese libro específico. De los veintidós (veinticuatro) [715] libros numerados en el Antiguo Testamento judío, unos dieciocho son citados por el Nuevo Testamento. No hay una cita explícita de Jueces, Crónicas, Ester o Cantar de los Cantares, aunque Hebreos 11:32 se refiere a eventos en Jueces; Se puede aludir a 2 Crónicas 24:20–21 en Mateo 23:35; Rut se menciona en Mateo 1:5; Cantares 4:15 puede reflejarse en Juan 4:10–11, 14; y la fiesta de Purim, instituida en Ester, fue aceptada por los judíos del Nuevo Testamento.

Prácticamente todos los libros restantes del Antiguo Testamento son citados con autoridad divina por el Nuevo Testamento. Jesús mismo citó Génesis (Mateo 19:4-5), Éxodo (Juan 6:31), Levítico (Mateo 8:4), Números (Juan 3:14), Deuteronomio (Mateo 4:4) y 1 Samuel (Mateo 12:3–4). También se refirió a Reyes (Lucas 4:25) y posiblemente a 2 Crónicas (Mateo 23:35), así como a Esdras-Nehemías (Juan 6:31). Jesús cita con frecuencia Salmos (ver Mat. 21:42; 22:44), Jesús cita Proverbios en Lucas 14:8–10 (ver Prov. 25:6–7), y se puede aludir a Cantares de Salomón. en Juan 4:10. Cristo cita con frecuencia a Isaías (véase Lucas 4:18–19). Asimismo, Jesús pudo haber aludido al libro de Lamentaciones de Jeremías (Mat. 27:30; cf. Lam. 3:30) y tal vez a Ezequiel (Juan 3:10; Ezequiel 36:25). Jesús citó específicamente a Daniel por su nombre (Mat. 24:15). También citó pasajes de los doce (menores)

profetas (Mateo 26:31). Los escritores del Nuevo Testamento citan otros libros, como Josué (Heb. 13:5) y Jeremías (Heb. 8:8–12). Las enseñanzas de Eclesiastés están claramente reflejadas en el Nuevo Testamento (cf. Gálatas 6:7 y Eclesiastés 11:1; Hebreos 9:27 y Eclesiastés 3:2).

Más que el número de libros individuales citados, la forma autoritativa en la que a menudo se citan indica que Jesús enseñó la plena autoridad divina de estos libros. Las citas están precedidas por "escrito está", "para que se cumpla", "hasta que pasen el cielo y la tierra" (Mat. 5:18), "estás equivocado" si no crees (Mat. 22:29).), e incluso “Dios mandó” (Mat. 15:4). En resumen, las palabras escritas de estos libros se consideraban palabras de Dios. David (quien escribió casi la mitad de los Salmos) describió esto cuando escribió: “El Espíritu de Jehová habla por mí; su palabra está en mi lengua” (2 Samuel 23:2). Jesús confirmó esto cuando dijo: “David, hablando por el Espíritu, lo llama [al Cristo] Señor” (Mat. 22:32 NVI, citando Salmo 110:1).

Enseñanza del Nuevo Testamento sobre la historicidad de eventos específicos en el Antiguo Testamento. Jesús y los escritores del Nuevo Testamento no solo citaron secciones y libros del Antiguo Testamento como inspirados; a menudo también enseñaban la verdad de eventos específicos del Antiguo Testamento registrados en estos libros. Jesús mismo enseñó la creación de Adán y Eva (Mateo 19), el diluvio de Noé (Lucas 17:27), Jonás y el gran pez (Mateo 12:40), los milagros de Elías (Lucas 4:25), los milagros de Moisés en el desierto (Juan 3:14; 6:32), además de muchas otras personas y eventos. Tomando el testimonio total de Jesús y de los escritores del Nuevo Testamento que relataron su enseñanza, uno puede reconstruir virtualmente los principales eventos del Antiguo Testamento, incluyendo la creación (Juan 1:3), la caída del hombre (Rom. 5:12), la asesinato de Abel (1 Juan 3:12), el diluvio de los días de Noé (Lucas 17:27), Abraham y los patriarcas (Hebreos 11:8–22), la destrucción de Sodoma y Gomorra (Lucas 17:29), la ofrenda de Isaac (Heb. 11:17), Moisés y la zarza ardiente (Lucas 20:37), el éxodo de Egipto (1 Cor. 10:1-2), provisión milagrosa del maná (1 Cor. 10: 3–5), el levantamiento de la serpiente de bronce (Juan 3:14), la caída de Jericó (Heb. 11:30), los milagros de Elías (Santiago 5:17), los jueces famosos (Heb. 11:32) y reyes (Mateo 12:42), Daniel en el foso de los leones (Hebreos 11:33), y el rechazo de los profetas del Antiguo Testamento (Mateo 23:35).

Tenga en cuenta, en primer lugar, que Jesús o los escritores del Nuevo Testamento enseñan que la mayoría de los eventos principales del Antiguo Testamento son históricamente ciertos. En segundo lugar, a menudo los pasajes se citan con un enfático paralelo a los eventos que Cristo afirmó que

eran hechos históricos (ver Mateo 12:40). Tercero, a veces Jesús afirmó claramente la verdad histórica clara de sus enseñanzas sobre la base de la autenticidad de esas personas o eventos del Antiguo Testamento (Mat. 22:32). Jesús una vez desafió a un líder judío diciendo: "Si te he dicho cosas terrenales y no crees, ¿cómo vas a creer si te digo cosas celestiales?" (Juan 3:12).

Enseñanza del Nuevo Testamento acerca de los tiempos, las palabras y las partes de las palabras como autoridad. A veces, el Nuevo Testamento basa la autoridad de sus enseñanzas en el tiempo mismo de un verbo o en una sola letra de una palabra. Jesús enseñó la doctrina de la resurrección en el tiempo presente de la frase del Antiguo Testamento "Yo *soy* el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob" (Mat. 22:32), indicando así que Abraham todavía era viva. Pablo sostuvo que la forma singular de "descendencia" o "simiente" en la frase "ya tu descendencia [de Abraham]" le otorgaba un significado mesiánico (Gálatas 3:16). Incluso otorgando hipérbole por el bien Para enfatizar, es una declaración significativa sobre la autoridad completa de cada parte del Antiguo Testamento que Jesús proclamó que "ni la letra más pequeña, ni el trazo más pequeño de una pluma, de ninguna manera desaparecerá de la Ley hasta que todo se haya cumplido". (Mat. 5:18 NVI)—literalmente, "ni una jota, ni un punto".

Un resumen de la enseñanza de Jesús sobre la autoridad divina del Antiguo Testamento

1. *Tiene Autoridad Divina.* Jesús declaró la autoridad divina del Antiguo Testamento como la Palabra escrita de Dios: "Escrito está: 'No sólo de pan vivirá el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios.' . . . También está escrito: 'No tentaréis al Señor vuestro Dios'. . . . ¡Aléjate de mí, Satanás! Porque escrito está: 'Adorad al Señor vuestro Dios, y servidle sólo a él'" (Mat. 4:4, 7, 10 NVI). Insistió en que fue inspirado por el Espíritu de Dios, diciendo: "David [estaba] hablando por el Espíritu [de Dios]" cuando escribió (Mateo 22:43 NVI).

2. *Es imperecedero.* Jesús declaró de todo el Antiguo Testamento: "No penséis que he venido a abolir la Ley o los Profetas; No he venido a abrogarlas sino a cumplirlas. Porque de cierto os digo que hasta que desaparezcan el cielo y la tierra, ni la letra más pequeña, ni el trazo más pequeño de la pluma desaparecerá de la Ley, hasta que todo se haya cumplido" (Mat. 5:17–18 NVI).

3. *Es irrompible.* "Si a aquellos a quienes vino la palabra de Dios los llamó dioses, y la Escritura no puede ser quebrantada" (Juan 10:35). La frase "no puede ser quebrantado" es equivalente a "es infalible", y Jesús la usó en todo el Antiguo Testamento.

4. *Es infalible (totalmente cierto o sin error).* Jesús declaró a los saduceos: “Estáis equivocados porque no conocéis las Escrituras [que no se equivocan] ni el poder de Dios” (Mateo 22:29). Jesús declaró a Dios: “Tu palabra es verdad” (Juan 17:17). La Biblia no puede errar ya que es la Palabra de Dios, y Dios no puede errar. "Está escrito . . . 'Vivir . . . por toda palabra que sale de la boca de Dios'" (Mat. 4:4). Pablo dijo: “Sea Dios veraz aunque todos sean mentirosos” (Rom. 3:4).

5. *Es Históricamente Confiable.* Jesús afirmó la historicidad de Jonás, diciendo: “Porque como estuvo Jonás en el vientre del gran pez tres días y tres noches, así estará el Hijo del Hombre en el corazón de la tierra tres días y tres noches” (Mat. 12:40). También afirmó la historicidad del diluvio: “Como fue en los días de Noé, así será en la venida del Hijo del Hombre. Porque en los días antes del diluvio, la gente estaba comiendo y bebiendo, casándose y dándose en casamiento, hasta el día en que Noé entró en el arca” (Mat. 24:37–38 NVI). También afirmó la historicidad del primer “varón y hembra” (Adán y Eva) (Mateo 19:4–6) y muchas otras personas y eventos del Antiguo Testamento (mencionados arriba).

6. *Es Científicamente Exacto.* Jesús afirmó la exactitud científica de la parte más discutida de la Biblia, los primeros dos capítulos de Génesis, en su relato de la creación de Adán y Eva. Los fariseos le hicieron una pregunta moral: “¿Es lícito repudiar a la mujer por cualquier causa?” (Mateo 19:3 NVI). Dio un hecho histórico y científico como base para su enseñanza moral: “¿No has leído . . . que al principio el Creador 'varón y hembra los hizo', y dijo: 'Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer, y los dos serán una sola carne'? (vv. 4-5 NVI). Agregó en otra parte: “Si les he dicho cosas terrenales y no creen, ¿cómo van a creer si les digo cosas celestiales?”. (Juan 3:12).

7. *Tiene Supremacía Última* . Jesús exaltó la Palabra de Dios por encima de las tradiciones (enseñanzas) humanas más veneradas. “Jesús respondió: '¿Y por qué quebrantáis el mandamiento de Dios por causa de vuestra tradición? . . . Así invalidáis la palabra de Dios por causa de vuestra tradición'" (Mat. 15:3, 6 NVI). Dio la reprensión más fuerte en las Escrituras a aquellos que exaltaron sus tradiciones por encima de la Palabra de Dios (Mateo 23). Asimismo, en el Sermón de la Montaña reprendió a los que creían lo que “oían” que otros “decían” (oralmente) (Mat. 5:21, 27, 31, 38, 43) que negaban la Palabra escrita de Dios (Mat. 5:17–18).

Estas siete afirmaciones sobre la Palabra escrita de Dios (el Antiguo Testamento) dejan muy claro que Jesús, como Hijo de Dios, afirmó que todo el

Antiguo Testamento es la Palabra de Dios escrita, inspirada, imperecedera e infalible en todo lo que afirma, doctrinal, moral, histórica o científicamente.

¿Afirmación o acomodación?

La respuesta de los críticos socava las palabras de Jesús al afirmar que en realidad no estaba afirmando estas muchas cosas divinamente autorizadas sobre el Antiguo Testamento, sino que se estaba adaptando a las creencias judías aceptadas de la época y usándolas como un vehículo para transmitir su mensaje espiritual. a ellos De acuerdo con esta teoría de la acomodación, Cristo no afirmó ni la autoridad de las Escrituras ni la autenticidad de los eventos registrados en ellas; simplemente apeló a las creencias judías aceptadas sobre el Antiguo Testamento y las usó como punto de partida en sus discursos. Si esto es así, entonces Jesús realmente no enseñó que Jonás estaba en el gran pez, sino que simplemente usó la historia como una parábola o una ilustración de su propia resurrección.

Jesús, por así decirlo, adaptó su mensaje a la tradición y cultura judía en la que se encontraba. En consecuencia, nunca afirmó o enseñó realmente cosas como las enumeradas anteriormente sobre el Antiguo Testamento; simplemente enseñó a partir de él como un modelo religioso aceptado o una estructura mítica.

En respuesta a esta hipótesis, debemos observar en primer lugar que se confunde la adaptación divina a la finitud humana con la acomodación al error humano. Ciertamente, un Dios infinito debe *adaptar* su revelación al entendimiento humano finito de las personas a las que se comunica. Sin embargo, otra cosa es que Dios *adapte* su revelación al error de las mentes pecaminosas. La adaptación a la finitud es necesaria, pero la acomodación al error no es necesaria ni moralmente posible para un Dios de absoluta veracidad (Heb. 6:18; Tito 1:2). [716]

Además, numerosos hechos conocidos de la vida y actividad de Cristo hacen que la teoría de la acomodación sea falsa. [717] El testimonio combinado contra la teoría de la acomodación la hace tan poco plausible que ningún lector sensato del Nuevo Testamento debería aceptarla.

La manera enfática de citar el Antiguo Testamento por Jesús. A menudo, Jesús citó el Antiguo Testamento con tal énfasis que elimina la posibilidad de adaptación: "De cierto, de cierto os digo. . ." o "ustedes han oído que fue dicho. . . pero yo os digo" (Juan 3:11; Mateo 5:38–39). En otro lugar Jesús dijo: "El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán" (Mat. 24:35). La enseñanza de Jesús de que "la Escritura no puede ser quebrantada" (Juan

10:35) y que “ni una jota ni una tilde pasará de la ley hasta que todo se haya cumplido” (Mateo 5:18) contradice rotundamente la hipótesis de la acomodación.

La Comparación Directa de los Eventos del Antiguo Testamento con los Acontecimientos Históricos. A menudo, Jesús compara los eventos del Antiguo Testamento con sucesos históricos de manera fuerte. Al responder a la demanda de una generación malvada de una señal del cielo, Jesús respondió: “Ninguna señal se dará a [esta generación] sino la señal del profeta Jonás. Porque como estuvo Jonás en el vientre del gran pez tres días y tres noches, así estará el Hijo del hombre en el corazón de la tierra tres días y tres noches” (Mateo 12:39–40). Parece muy improbable que Jesús compare algo tan esencial como la historicidad de su propia muerte y resurrección con una creencia mitológica judía. Es mucho más razonable concluir que Jesús está afirmando la historicidad de Jonás, como lo hace el mismo Antiguo Testamento (ver 2 Reyes 14:25). De la misma manera, Cristo establece fuertes analogías entre la destrucción de Sodoma y el diluvio de Noé, por un lado, y las enseñanzas históricas sobre su propio ministerio y su regreso, por el otro (véase Lucas 17:26–30).

La importancia de la historicidad de los eventos del Antiguo Testamento y las doctrinas que enseñó Jesús. A menudo es imposible separar la doctrina que enseña Jesús de la historicidad del acontecimiento al que se refiere. El punto que Jesús está haciendo sobre el matrimonio y el divorcio, una unión obviamente física de dos cuerpos en "una sola carne", es nulo a menos que la cita del Antiguo Testamento sobre Adán y Eva se refiera a personas reales e históricas de carne y hueso. “¿No habéis leído que el que los creó desde el principio, varón y hembra los hizo . . . ? Por tanto, lo que Dios juntó, no lo separe el hombre” (Mateo 19:4, 6). Aquí, la validez misma de la respuesta de Jesús a la pregunta sobre el matrimonio y el divorcio depende de la confiabilidad de que hubo una creación literal en el principio de un hombre y una mujer a quienes Dios había unido como "una sola carne". Por lo tanto, aquí no hay manera de separar completamente lo doctrinal o espiritual de lo físico e histórico en la enseñanza de Jesús.

Las frecuentes reprensiones de Jesús por la falsa tradición y el error judíos. La evidencia del registro evangélico es que Jesús es cualquier cosa menos un acomodador. Él hizo no dude en hacer pronunciamientos directos. Jesús reprendió al gobernante judío Nicodemo, diciendo: "¿Eres tú maestro de Israel y, sin embargo , *no entiendes* estas cosas?" (Juan 3:10). A los saduceos, Jesús les dijo claramente: “ *Estáis equivocados* , porque no conocéis las Escrituras ni el poder de Dios” (Mat. 22:29). En el Sermón del Monte, Jesús desacreditó

repetidamente la falsa creencia judía con la frase enfática: “Oísteis que fue dicho . . . pero *yo os digo* ” (Mat. 5:38–39). En otra ocasión, Jesús condenó deliberadamente la enseñanza judía que iba en contra de la verdad de Dios con el desafío: "¿Por qué quebrantáis el mandamiento de Dios por causa de *vuestra tradición* ?" (Mateo 15:3). Parece claro a partir de estos eventos que Jesús no dudó en refutar el error, ya sea que se aceptara como creencia judía o no. La misma imagen consistente del rechazo de Jesús a la falsa tradición y enseñanza judía es evidente en su relación con la creencia de guardar el sábado (ver Mateo 12:12).

La franqueza de Jesús al condenar a los falsos maestros. El retrato de un joven revolucionario que ataca el establecimiento religioso inflexible de la época encaja mucho mejor con Cristo que el de un acomodador a las tradiciones y enseñanzas aceptadas. La severa denuncia de Mateo 23 ha llevado a algunos incrédulos incluso a acusar a Jesús de ser poco amable. [718] Sin embargo, el hecho de que otros incrédulos consideren a Jesús tan blando que sacrificó la verdad a la fantasía de sus oyentes indica el dilema extremo de la incredulidad. El Jesús que dio su vida por este mundo pecador y que perdonó a sus enemigos por haberlo crucificado (Lucas 23:34) no fue cruel ni carente de amor (Juan 10:11; 15:13). Sin embargo, el amor de Jesús por los humanos y por la verdad lo impulsó a tomar una posición firme contra el error y los falsos maestros. “¡Ay de vosotros, guías ciegos! . . . ¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas! . . . Serpientes, generación de víboras, ¿cómo escaparéis de la sentencia del infierno? (Mateo 23:16, 29, 33).

Incluso en lo que se reconoce universalmente como el mayor discurso moral de Jesús y que algunos interpretan de una manera muy pacifista, Jesús tuvo fuertes palabras de advertencia sobre cómo evitar el error: “Guardaos de los falsos profetas, que vienen a vosotros con vestidos de ovejas, pero por dentro son lobos rapaces. ” (Mateo 7:15). Y en el gran Discurso de los Olivos, cerca del final de su vida, Jesús todavía estaba advirtiendo contra los “falsos Cristos y los falsos profetas” (Mat. 24:24). La imagen evangélica de Cristo es consistente; él es un desacreditador de errores y un reprensor de falsos maestros y definitivamente no se acomoda a ninguno de los dos.

En resumen, ni la actividad, ni las actitudes, ni las afirmaciones de Jesús fueron acomodaciones al error. Cuando Jesús afirmaba algo como verdadero, era porque creía que lo era. Y debido a que él era el Hijo de Dios, sus afirmaciones tienen autoridad divina. De hecho, Jesús declaró: “Toda potestad me es dada en el cielo y en la tierra” (Mat. 28:18). Agregó en otra parte: “El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán” (Mat. 24:35). Por lo tanto, cuando Jesús enseñó el origen divino y la autoridad del Antiguo

Testamento, no estaba expresando falsas creencias judías; más bien, estaba enseñando la verdad divina.

¿Limitación o autorización?

Algunos han planteado la hipótesis de que el conocimiento humano de Jesús no se extendía a asuntos como la autoridad y la autenticidad del Antiguo Testamento. Su enseñanza era puramente doctrinal y espiritual, no histórica y crítica. Algunos críticos han argumentado que en la encarnación Jesús "se despojó a sí mismo" de la omnisciencia. Él mismo dijo que ignoraba el tiempo de su segunda venida (Marcos 13:32). Tampoco sabía si había higos en el árbol (Marcos 11:13). Lucas dijo que Jesús "crecía en sabiduría" como lo hacen otros humanos (Lucas 2:52), y Jesús hizo muchas preguntas que revelaron su ignorancia de las respuestas (Marcos 5:9, 30; 6:38; Juan 14:9). Siendo este el caso, quizás Jesús ignoraba el verdadero origen y naturaleza del Antiguo Testamento y la verdad histórica de los eventos en él.

Si es verdad, esta "teoría de la limitación" está dañando el caso de la autoridad del Antiguo Testamento, así que examinemos la evidencia cuidadosamente.

Primero, parece necesario conceder que Jesús en verdad ignoraba muchas cosas *como ser humano* . Por supuesto, como *Dios* (ver cap. 20), Jesús era infinito en conocimiento y sabía todas las cosas (Sal. 147:5). [719] Pero Cristo tiene dos naturalezas: una infinita o ilimitada en conocimiento, y la otra finita o limitada en conocimiento. ¿Podría ser que Jesús realmente no se equivocó en lo que enseñó sobre el Antiguo Testamento, sino que simplemente estaba tan limitado como ser humano que su conocimiento y autoridad no se extendieron a esas áreas? Una mirada cuidadosa a la evidencia da una respuesta enfática a esta pregunta.

Jesús tenía un conocimiento sobrenatural incluso como humano. Aunque Jesús como hombre era finito y limitado en su conocimiento, aun en su estado humano poseía un conocimiento sobrenatural, si no sobrenatural, de muchas cosas. Vio a Natanael debajo de la higuera, aunque no estaba a una distancia visual normal (Juan 1:48). Jesús asombró a la mujer de Samaria con la información que conocía sobre su vida privada (Juan 4:18–19). Jesús sabía de antemano quién lo traicionaría (Juan 6:64) y "todo lo que le sucedería" en Jerusalén (Juan 18:4). Sabía de la muerte de Lázaro antes de que se le dijera (Juan 11:14) y de su crucifixión y resurrección antes de que ocurriera (Marcos 8:31; 9:31). Jesús tenía un conocimiento sobrehumano de la ubicación de los peces (Lucas 5:4). [720] Cualesquiera que fueran las limitaciones naturales de

su conocimiento, está claro que a veces estaba mucho más allá de lo que poseían otros humanos normales. ¿De dónde, entonces, obtuvo conocimiento para enseñar lo que hizo sobre el Antiguo Testamento u otros temas?

Cristo poseía la autoridad completa y final para todo lo que enseñaba. Cristo afirmó que todo lo que enseñaba procedía de Dios con autoridad absoluta y definitiva. Jesús creyó y proclamó: "Todo me ha sido entregado por mi Padre" (Mat. 11:27 NVI). Afirmó: "El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán" (Mat. 24:35). Cuando Jesús encargó su discípulos, dijo: "Toda potestad me es dada en el cielo y en la tierra. Id, pues, y haced discípulos. . . enseñándoles a guardar todo lo que os he mandado" (Mat. 28:18–19). En otro lugar, Jesús afirmó que el destino mismo de la humanidad dependía de sus palabras (Mateo 7:24–27) y que sus palabras juzgarían a todas las personas en el último día (Juan 12:48). El enfático "en verdad, en verdad" se encuentra unas veinticinco veces solo en Juan, y en Mateo declaró: "Ni una iota, ni una tilde pasará de la Ley" que él vino a cumplir. Luego, Jesús colocó sus propias palabras a la par (Mat. 5:18, 21–22). Jesús afirmó que sus palabras traen vida eterna (Juan 5:24) y prometió que todas sus enseñanzas venían del Padre (Juan 8:26–28). Además, aunque era un hombre en la tierra, Cristo aceptó las aclamaciones de la deidad y permitió que los humanos lo adoraran en muchas ocasiones (cf. Mateo 28:17; Juan 9:38).

Entonces, mientras que Jesús estaba limitado en que, como ser humano, no sabía todo, no obstante, no estaba errado ni en el conocimiento ni en la autoridad de lo que enseñaba. Y enseñó repetida y enfáticamente (ver arriba) que el Antiguo Testamento es la Palabra de Dios divinamente inspirada y completamente autorizada en todo lo que enseña. *Por lo tanto, aunque Jesús estuvo limitado en áreas en las que no enseñó (como el tiempo de su segunda venida), sin embargo, no estuvo limitado ni en la verdad ni en la autoridad de lo que enseñó.*

Por lo tanto, a pesar de las limitaciones necesarias involucradas en una encarnación humana (Filipenses 2:5-6), no hay error o malentendido en todo lo que Cristo enseñó. Cualesquiera que fueran los límites en la extensión del conocimiento de Jesús, no había límites en la veracidad de sus enseñanzas. Así como Jesús era completamente humano y, sin embargo, su carácter *moral* no tenía defecto (Hebreos 4:15), de la misma manera era finito en el conocimiento humano y, sin embargo, sin error de *hecho* en su enseñanza (Juan 8:40, 46). En resumen, cualquier cosa que Jesús enseñó vino de Dios. Por lo tanto, si Jesús enseñó la autoridad divina y la autenticidad histórica del Antiguo Testamento, entonces esta enseñanza es la verdad de Dios.

La Naturaleza de la Inspiración del Antiguo Testamento

Concedido que Jesús afirmó la inspiración del Antiguo Testamento, ¿a qué nos referimos cuando hablamos de "inspiración"? La respuesta a esta pregunta tiene varios aspectos. Para Jesús, como para los judíos, decir que un escrito fue inspirado era decir que era sagrado (cf. Juan 10:35; 2 Tim. 3:15), que era "por el Espíritu [Santo]" (Mat. 22:43), y que era "de la boca de Dios" (Mat. 4:4). Decir que es "inspirado" es decir que humanos "movidos por el Espíritu" (2 Pedro 1:20-21) pronunciaron escritos "inspirados por Dios" (2 Timoteo 3:16 NVI).

La inspiración es verbal

No fueron meramente los pensamientos o las declaraciones orales de los profetas los que fueron inspirados, sino las mismas *palabras* . Moisés "escribió todas las *palabras* del SEÑOR " (Éxodo 24:4), y David confesó: "Su *palabra* está en mi lengua" (2 Sam. 23:2). A Jeremías se le dijo que "no disminuya una *palabra* " (Jeremías 26:2 RV). Jesús repitió una y otra vez que la autoridad se encontraba en lo que "está *escrito* " (ver Mateo 4:4, 7). Pablo testificó que habló con " *palabras* . . . enseñado por el Espíritu" (1 Cor. 2:13). Y el texto clásico en 2 Timoteo 3:16 declara que son los "escritos" (gr. *graphē*) los que son inspirados por Dios.

La inspiración es plenaria

Jesús no solo afirmó la revelación escrita de Dios, sino que también enseñó que *todo el* Antiguo Testamento (completo, completo) fue inspirado por Dios. Todo, incluidos Moisés y los profetas, proviene de Dios (Mateo 5:17–18) y debe cumplirse (Lucas 24:44). Pablo agregó que " *las cosas que* se escribieron en tiempos pasados [en el Antiguo Testamento], para nuestra enseñanza se escribieron" (Rom. 15:4) y que " *toda la Escritura* es inspirada por Dios" y por lo tanto "útil para enseñar, para redargüir, para corrección e instrucción en justicia" (2 Tim. 3:16–17 NVI). Es decir, la inspiración de la Biblia se extiende a todo lo que *enseña* , ya sea espiritual o fáctico. Por supuesto, no todo lo que *contiene* la Biblia es *enseñado* por la Biblia. La Biblia contiene un registro verdadero de las mentiras de Satanás (ver Gén. 3:4), pero la Biblia no está enseñando que estas mentiras sean verdaderas. La inspiración plenaria solo significa que todo lo que la Biblia enseña que es verdad es realmente verdad.

La inspiración transmite autoridad divina

Además, la autoridad de la enseñanza de la Biblia fluye de su origen divino como los oráculos o la Palabra de Dios (ver Rom. 3:2). Jesús dijo del Antiguo Testamento: "La Escritura no puede ser quebrantada", porque es la "palabra de Dios" (Juan 10:35). Jesús reclamó la autoridad de "escrito está" o frases similares para su enseñanza una y otra vez (cf. Mateo 22:29; Marcos 9:12). Resistió al diablo por la misma autoridad escrita (ver Mat. 4:4, 7, 10). La Palabra escrita, entonces, es la autoridad de Dios para resolver todas las disputas de doctrina o práctica. Es la Palabra de Dios en palabras humanas; es la verdad divina en términos humanos. [721]

La inspiración implica inerrancia

Jesús creía que la Palabra de Dios es verdadera (Juan 17:17), y los apóstoles enseñaron que Dios no puede mentir (Hebreos 6:18). Además, Jesús afirmó que cada "iota y punto" del Antiguo Testamento era de Dios. Esto, por supuesto, es un reclamo solo para los escritos tal como fueron dados por Dios, es decir, *el texto original,* y no necesariamente para las copias que han estado sujetas a errores de escritura en detalles menores. los El resultado neto, sin embargo, es la conclusión necesaria de que el Antiguo Testamento es sin error (es decir, inerrante) en todo lo que enseña. En pocas palabras, cualquier cosa que Dios pronuncie es verdad y sin error. Los escritos originales del Antiguo Testamento son la declaración de Dios a través de los humanos. Por lo tanto, el texto del Antiguo Testamento es la Palabra infalible de Dios. Esto es lo que tanto Jesús como los apóstoles enseñaron con autoridad divina, una autoridad confirmada por la concurrencia única de tres milagros en la vida, muerte y resurrección de Cristo (ver cap. 20).

Por supuesto, no tenemos los escritos originales, por lo que debemos preguntarnos qué tan confiables son las copias que poseemos. En resumen, la respuesta es que son totalmente fiables en la transmisión de todas las principales verdades de la fe cristiana. Las variantes en las copias se ocupan principalmente de la enseñanza menor. Incluso el erudito agnóstico del Nuevo Testamento Bart Ehrman, que hace alarde de las muchas diferencias textuales, admite que "de hecho, la mayoría de los cambios que se encuentran en nuestros manuscritos cristianos primitivos no tienen nada que ver con la teología o la ideología. Con mucho, la mayoría de los cambios son el resultado de errores puros y simples: deslices de la pluma, omisiones accidentales, adiciones involuntarias, palabras mal escritas, errores garrafales de un tipo u otro" (véase el capítulo 18). [722]

Para enfatizar nuevamente, si contamos los “errores” como lo hace Ehrman en los manuscritos del Nuevo Testamento, ¡su propio libro tiene 1.6 millones de errores! Se descubrieron dieciséis errores en la primera impresión de 100.000 ejemplares de su libro *Misquoting Jesus* , lo que significa 1,6 millones de errores. Pero ninguno de estos afecta el mensaje central de su libro. Y tampoco las variaciones textuales en los más de 5.800 manuscritos del Nuevo Testamento afectan ninguna doctrina de la fe cristiana. El gran erudito griego del Nuevo Testamento A. T. Robertson dijo: “La verdadera preocupación es una milésima parte del texto completo” (= 99,9 por ciento copiado con precisión). [723] Y ninguna de estas variantes afecta a ninguna doctrina principal de la Biblia. Philip Schaff señaló que no se afectó ningún “artículo de fe”. *Eso haría que el Nuevo Testamento fuera 100 por ciento confiable en las doctrinas de la fe cristiana.* Schaff dijo que de las lecturas variantes existentes, solo cincuenta tenían un significado real, y no hay "artículo de fe o precepto del deber que no esté abundantemente sostenido por otros pasajes indudables, o por todo el tenor de la enseñanza de las Escrituras". [724]

La Extensión de las Escrituras del Antiguo Testamento

Existe cierta controversia sobre qué libros deben incluirse en el canon de las Escrituras del Antiguo Testamento. Algunos afirman que los llamados libros apócrifos, escritos entre el 250 a. C. y la época de Cristo, también forman parte del canon del Antiguo Testamento. Por lo tanto, debemos desviar nuestra atención de la *naturaleza* del Antiguo Testamento como la Palabra inspirada de Dios a la *extensión* de esos escritos inspirados. [725]

Un examen de los argumentos presentados en apoyo de los apócrifos

El debate básico es entre la posición católica romana de que los libros del llamado Canon de Alejandría deben incluirse en el Antiguo Testamento y la posición protestante de que solo los libros del Canon palestino judío son inspirados. Los libros involucrados en la disputa son nombrados de la siguiente manera por los protestantes (y católicos):

1. 1 Esdras (llamado 3 Esdras por los católicos romanos)
2. 2 Esdras (llamado 4 Esdras por los católicos romanos)
3. Morder
4. Judit
5. Adición a Ester (Ester 10:4–16:24)

6. La Sabiduría de Salomón
7. Eclesiástico o Sirach
8. Baruc y la carta de Jeremías (Baruc) [726]
9. La oración de Azarías y el cántico de los tres jóvenes (Daniel 3:24–90)
10. Susana (Daniel 13)
11. Bel y el Dragón (Daniel 14)
12. La oración de Manasés
13. 1 Macabeos
14. 2 Macabeos

A favor de la aceptación de los apócrifos se han presentado los siguientes argumentos: (1) el Nuevo Testamento cita directamente del libro de Enoc (Judas 14) y alude a 2 Macabeos (Hebreos 11:35); (2) se encontraron algunos libros apócrifos en la comunidad judía del primer siglo en Qumrán; (3) muchos padres cristianos primitivos, incluidos Orígenes (185–253 d. C.), Atanasio (293–373 d. C.) y Cirilo de Jerusalén (315–86 d. C.), citaron algunos libros apócrifos; (4) muchos de los primeros manuscritos griegos del Antiguo Testamento, como el Códice Vaticano (325 d. C.) y el Códice Sinaítico (350 d. C.), contenían apócrifos; (5) Agustín aceptó todos los libros apócrifos posteriormente proclamados canónicos por Trento (en 1546); (6) muchos sínodos de la iglesia primitiva, como el convocado por el Papa Damasco (382 d. C.), el Sínodo de Hipona (393 d. C.) y tres sínodos en Cartago (393, 397, 419 d. C.), aceptaron los apócrifos; (7) algunos obispos y concilios posteriores entre los los siglos IX y XV catalogaron los libros apócrifos como inspirados; (8) esta larga línea de uso cristiano culminó con el pronunciamiento oficial del Concilio de Trento (1546) de que los libros apócrifos (o libros "deutero-canónicos", como los llaman los católicos romanos) son parte de las Escrituras canónicas.

A pesar de la larga lista de nombres e iglesias asociados con los libros apócrifos, estos argumentos deben rechazarse en vista de las siguientes consideraciones:

1. Ningún libro apócrifo se cita como Escritura en el Nuevo Testamento. Los escritores del Nuevo Testamento aluden e incluso citan a poetas paganos cuyos libros no se consideraban Escritura inspirada (ver Hechos 17:28).

2. La comunidad de Qumran no era una comunidad judía ortodoxa y, por lo tanto, no es una voz oficial del judaísmo. En cualquier caso, no hay evidencia real de que consideraran inspirados a los apócrifos. No tenían comentarios

sobre libros apócrifos, ni ninguno de ellos estaba escrito en la escritura hebrea especial que se usa solo para los libros inspirados.

3. Muchos de los primeros padres cristianos, incluidos Orígenes, Cirilo de Jerusalén, Atanasio y todos los padres importantes antes de Agustín, rechazaron claramente los apócrifos. Algunos de estos líderes hicieron presumibles u ocasionales referencias a uno o más libros apócrifos en forma homilética, pero ninguno de los primeros padres principales aceptó los libros apócrifos en el canon cristiano.

4. La aceptación de Agustín de los apócrifos tiene una base equivocada porque contenía historias de "sufrimiento extremo y maravilloso de ciertos mártires". [727] ¡ Sobre esa base , *el Libro de los mártires de Foxe* también debería estar en la Biblia! Además, el punto de vista de Agustín fue refutado por su contemporáneo Jerónimo, quien fue el erudito bíblico más grande de su época. Además, el mismo Agustín reconoció que los libros apócrifos fueron rechazados por el judaísmo porque no formaban parte de sus Escrituras inspiradas.

5. Ningún sínodo local o lista canónica incluyó estos libros apócrifos durante casi los primeros cuatrocientos años de existencia de la iglesia. Padres y consejos posteriores fueron (mal) influenciados por la aceptación de Agustín de ellos.

6. Estos listados locales posteriores se basan en una tradición griega alejandrina en la que se tradujo el Antiguo Testamento hebreo (250 a. C. después) y no en una tradición judía palestina en la que el Antiguo Testamento fue escrito y aceptado por el pueblo judío.

7. Incluso hasta la época de la Reforma (1517 d. C.), algunos eruditos católicos romanos, incluido el cardenal Cayetano, que se opuso a Lutero, no aceptaron los apócrifos como libros auténticos del Antiguo Testamento.

8. Además, el uso cristiano de los apócrifos ha variado mucho a lo largo de los años. Muchos padres citaban e incluso leían algunos libros apócrifos en la iglesia, pero los excluyeron de sus listas canónicas. La mejor explicación parece ser que tenían dos agrupaciones: un canon doctrinal que determinaba asuntos de fe y otra colección homilética (predicación) más amplia que usaban para ilustrar y ampliar sus creencias.

9. El Concilio de Trento (1546 dC), el primer concilio ecuménico (general) de la iglesia, hizo un pronunciamiento supuestamente infalible sobre los apócrifos. Esta fue una decisión equivocada tomada por el grupo equivocado (cristianos en lugar de judíos), tomada en el momento equivocado (más de 1500 años después), por las razones equivocadas. Rechazaron la Oración de

Manesseh, 1 Esdras (3 Esdras) y 2 Esdras (4 Esdras), que contienen un fuerte verso contra la oración por los muertos (p. ej., 2 Esdras 7:105), y aceptaron un libro con un verso apoyando la oración por los muertos (es decir, 2 Macabeos 12:25[46]). Además, la proclamación canónica de 2 Macabeos unos veintinueve años después de que Lutero arremetiera contra las oraciones por los muertos (en 1517) es muy sospechosa, especialmente porque el libro apoyaba las oraciones por los muertos.

El alcance del canon judío del día de Jesús

El error en la teoría del canon más amplio es que emplea *el uso cristiano posterior* como factor determinante para decidir el canon judío en lugar de la *profecía original* (es decir, si fue escrito por un profeta de Dios). Esto está mal por dos razones: primero, estos libros apócrifos eran libros judíos escritos por escritores judíos para el pueblo judío y rechazados por la comunidad judía del Antiguo Testamento. Es presuntuoso que los cristianos, cientos de años después del hecho, informen a los judíos qué libros pertenecen a sus escritos sagrados. Segundo, el Nuevo Testamento informa claramente a los cristianos que el Antiguo Testamento fue entregado a la custodia de los judíos. Pablo escribió: "A los judíos les fueron confiadas las palabras de Dios" (Rom. 3:2). En vista de esto, nos corresponde preguntar: ¿Cuál es el alcance del canon del Antiguo Testamento según los judíos? A esta pregunta solo hay una respuesta, como incluso los eruditos católicos romanos admiten fácilmente; es decir, los veinticuatro (treinta y nueve, véase la siguiente sección) libros de las Biblias judía y protestante de hoy componen el canon del Antiguo Testamento judío.

Hay un argumento aún más decisivo que la custodia judía contra los apócrifos, a saber, el testimonio autorizado de Cristo. ¿Qué libros estaban incluidos en el Antiguo Testamento del que habló Jesús cuando lo proclamó como la Palabra inquebrantable y autorizada de Dios? La respuesta a esta pregunta parece clara: no hubo más (ni menos) que veinticuatro (o treinta y nueve) libros del Antiguo Testamento judío de los que Cristo dio testimonio.

Las Escrituras judías de la época de Cristo

La mejor autoridad para el canon judío de la época de Cristo es el historiador judío Josefo. Josefo enumera veintidós libros, "cinco pertenecientes a Moisés. . . . los profetas, que fueron después de Moisés. . . en trece libros. Los cuatro libros restantes contienen himnos a Dios y preceptos para la conducta de la vida humana". [728] Rut sin duda fue añadida a Jueces, y Lamentaciones a Jeremías, dando así cuenta por la diferencia entre la numeración de

veinticuatro a veintidós. Job probablemente figuraba entre los libros históricos, ya que Josefo lo cita en sus escritos y solo habría doce libros históricos sin él. Esto dejaría a Salmos, Proverbios, Eclesiastés y Cantares en la última categoría. Con este arreglo tenemos los libros idénticos de los treinta y nueve ahora en el Antiguo Testamento protestante, ya que al contar 1 y 2 Samuel como un solo libro, 1 y 2 Reyes como un solo libro, 1 y 2 Crónicas como un solo libro, Esdras-Nehemías como un solo libro, y los doce (menores) profetas como un solo libro, se contabiliza la diferencia entre la numeración de treinta y nueve y veinticuatro. Que Josefo consideraba que éste era el canon judío completo y definitivo queda claro en su declaración de que la sucesión de los profetas judíos terminó en el siglo IV a. Asimismo, el Talmud enseña que "después de los últimos profetas Hageo, Zacarías. . . y Malaquías, el Espíritu Santo partió de Israel." [729] Dado que todos los libros apócrifos fueron escritos después del siglo IV (es decir, desde el 250 aC hasta la época de Cristo), está claro que no estaban en el Antiguo Testamento judío. Este hecho está respaldado por los propios libros apócrifos, ya que no solo carecen de la pretensión de inspiración divina, sino que también están desprovistos de cualquier profecía predictiva o mesiánica, y de hecho niegan la inspiración. 1 Macabeos dice que en aquellos días "hubo gran angustia en Israel, cual no la ha habido desde que cesaron los profetas de aparecer entre ellos" (9:27).

Evidencia del Nuevo Testamento para el Canon de Jesús y los Apóstoles

La mejor evidencia de la extensión del canon judío de la época de Cristo se encuentra en el Nuevo Testamento. Tanto Jesús como los apóstoles afirman únicamente el canon que contiene los treinta y nueve (veinticuatro) libros del Antiguo Testamento protestante. Esto está respaldado por varias líneas de evidencia. En primer lugar, ni Jesús ni los escritores del Nuevo Testamento citan ningún libro apócrifo como Escritura, aunque obviamente los poseían y podían haberlos citado. Junto con el hecho de que Jesús y los apóstoles tuvieron ocasión de citar unos dieciocho de los veintidós (veinticuatro) libros del Antiguo Testamento judío, la omisión de cualquier cita de los apócrifos en realidad implica un rechazo de estos libros. En segundo lugar, el Nuevo Testamento hace al menos una docena de referencias a todo el Antiguo Testamento bajo la frase "ley y profetas" o "Moisés y los profetas" (cf. Mateo 5:17; Lucas 24:27), y sin embargo los apócrifos Tanto amigos como enemigos admiten que los libros nunca han estado en la sección del canon conocida como "los profetas". Su fecha tardía los habría colocado automáticamente en los "escritos" o la llamada tercera sección del Antiguo Testamento. Incluso

durante el período intertestamentario (ver 2 Macc. 15:9) y en la literatura de Qumran (*Manual de Disciplina* I, 3; VIII, 15), se hace referencia al Antiguo Testamento bajo la frase estándar "la ley y los profetas". La división triple que surgió en la época de Cristo y se refleja en Filón, Josefo y posiblemente en la introducción a Eclesiástico, aparentemente fue una alternativa manera de subdividir "los profetas" en "profetas" y "escritos" por razones festivas o literarias. El uso que hace Jesús de la expresión "la Ley de Moisés y los Profetas y los Salmos" (Lucas 24:44), posiblemente aludiendo a una división triple que surgió en su tiempo, está en paralelo directo con la frase "Moisés y todos los profetas, " anteriormente en el mismo capítulo (v. 27). Los salmos pueden haber sido seleccionados por su significado mesiánico, que Jesús estaba enfatizando aquí.

Según el uso del Nuevo Testamento, la frase "la ley y los profetas" incluye "todas las Escrituras" (Lucas 24:27) y "todos los profetas y la ley [que] profetizaron hasta Juan [el Bautista]" (Mateo 11: 13). Pablo, el apóstol, apostó su ortodoxia completa sobre la base de que él creía "todo lo establecido por la ley y escrito en los profetas" (Hechos 24:14). Jesús dijo que había venido a cumplir "todo" según lo predicho en "la Ley [y] los Profetas" (Mat. 5:17).

No podemos evitar la conclusión de que la frase "ley y profetas" se refiere a toda la revelación divina escrita desde Moisés hasta Jesús. [730] Siendo este el caso, el hecho de que ni los judíos del primer siglo, ni Jesús mismo, ni los apóstoles aceptaran o citaran los libros apócrifos como inspirados es evidencia suficiente de que estos libros no formaban parte de su canon de la Escritura. Esta conclusión ha sido el testimonio uniforme del judaísmo a lo largo de los siglos. La extensión del canon del Antiguo Testamento está limitada, tanto por los judíos, que lo escribieron, como por Jesús, de quien está escrito, a los treinta y nueve (veinticuatro) libros enumerados en el Antiguo Testamento protestante actual.

Resumiendo la evidencia de la inspiración del Antiguo Testamento

Jesús enseñó enfáticamente que el Antiguo Testamento judío (que es idéntico al Antiguo Testamento protestante) era la misma revelación inspirada y escrita de Dios. En esta enseñanza no se acomodó a la falsa tradición ni se limitó en su conocimiento de los asuntos de los que hablaba. Su enseñanza era con toda autoridad en el cielo y en la tierra. Y dado que se ha verificado que Cristo es el Hijo único de Dios, todo lo que enseña es la verdad misma de Dios. Por lo tanto, sobre el testimonio y la autoridad de Cristo se establece como cierto que el Antiguo Testamento, con todos sus eventos históricos y milagrosos, es una revelación escrita de Dios.

Hay muchas otras evidencias de que la Biblia es la Palabra de Dios, por ejemplo, su profecía predictiva sobrenatural, su asombrosa unidad, su calidad moral superior, su publicidad mundial y su poder dinámico. [731] Sin embargo, es suficiente que Jesús haya verificado que el Antiguo Testamento es la Palabra de Dios. Dado que se confirma que Jesús es el Hijo de Dios, su testimonio de que la Biblia es la Palabra de Dios es más que adecuado. O se acepta la autoridad de la Escritura, o se debe impugnar la integridad del Hijo de Dios; están juntos.

La promesa de Cristo de que el Nuevo Testamento sería inspirado

Jesús no solo *confirmó* la autoridad divina del Antiguo Testamento sino que también *prometió* la inspiración del Nuevo Testamento. Prometió guiar a sus discípulos a "toda la verdad" por el Espíritu Santo. Esta promesa no solo fue reclamada por los apóstoles sino también cumplida en los escritos apostólicos del Nuevo Testamento. Con estos veintisiete libros Dios completó el cumplimiento de todas las cosas que habían sido prometidas y cerró el canon de la revelación. En esto, todas las secciones principales de la cristiandad están de acuerdo.

La vida y el ministerio de Cristo es el cumplimiento de todas las cosas

El Nuevo Testamento enseña que Cristo es el cumplimiento total y final de " *todo* lo que está escrito" (ver Lucas 21:22). Jesús afirmó que él era el cumplimiento de *todo el* Antiguo Testamento en muchas ocasiones (cf. Mateo 5:17; Lucas 24:27, 44). Los judíos conocían solo dos períodos de tiempo principales: "los primeros días" y "los últimos días". Jesús trajo el cumplimiento de todas las profecías de los últimos días para que los apóstoles anunciaran que ya estaban en los "últimos tiempos" (1 Tim. 4:1) o la "última hora" (1 Juan 2:18). El libro de Hebreos declara que Dios habló de muchas maneras a través de los profetas del Antiguo Testamento en tiempos pasados, "pero en estos *postreros* días nos ha hablado por medio de su Hijo" (1:3), quien es la revelación plena y final de Dios. , "el sello mismo de su naturaleza" (1:3 RSV) que trae tanto la salvación *eterna* (5:9) como *la final* (10:10–12). A Daniel se le dijo, "Cierra las palabras y sella el libro, hasta el tiempo del fin" (12:4); pero en el último apocalipsis (revelación) se le dice a Juan: "No selles las palabras de la profecía de este libro, porque *el tiempo está cerca* " (Ap. 22:10). Toda la revelación de Dios llega a su culminación en Cristo. En él están

"escondidos *todos* los tesoros de la sabiduría y del conocimiento" (Col. 2:3). El tema mismo de Colosenses es la *consumación* de la perfección en Cristo (1:28). Cristo no solo es la culminación de la revelación de Dios, sino que la revelación completa de Dios se trata de él. Por lo menos en cinco ocasiones, Cristo se declaró a sí mismo como el tema de las Escrituras (Mateo 5:17; Lucas 24:27, 44; Juan 5:39; Hebreos 10:7). Juan dijo que "el testimonio de Jesús es el espíritu de profecía" (Ap. 19:10), y fue por "el Espíritu de Cristo" que hablaron los profetas (1 P. 1:11).

Jesús prometió guiar a sus discípulos a toda la verdad

Dado que Jesús fue la culminación de la revelación de Dios en los "últimos tiempos", y dado que Jesús enseñó a los apóstoles y prometió que les enviaría el Espíritu Santo que les "enseñaría *todas las cosas* y les recordaría *todo* " que les había dicho (Juan 14:26), la revelación de Dios termina con sus enseñanzas apostólicas. Jesús añadió: "Cuando venga el Espíritu de verdad, él os guiará a *toda la verdad* " (Juan 16:13). La frase "toda la verdad" obviamente no se refiere a toda la verdad científica o histórica, etc., sino a "toda la verdad" necesaria para la fe y la práctica (ver 2 Timoteo 3:16-17), la cual, por por supuesto, incluye algunos y asuntos históricos. Después de que Jesús murió, continuó "haciendo y enseñando" a través de los apóstoles (Hechos 1:1). Aun así, la promesa es doctrinalmente inclusiva y muy importante, ya que se vincula con la afirmación de que Jesús es el cumplimiento de toda profecía y que toda la verdad final para la fe y la práctica reside en él. La pregunta importante no es *si* Jesús es la revelación final y completa de Dios, lo cual se declara repetidamente en las Escrituras, sino *dónde* se puede encontrar esa revelación completa y final y *quiénes* son sus agentes autorizados.

Los Doce Apóstoles Son Los Únicos Agentes Autorizados De Cristo

Jesús escogió doce apóstoles y los comisionó con autoridad divina. Les dio poder para perdonar pecados (Juan 20:23). A través de las manos de los apóstoles, los primeros creyentes recibieron el Espíritu Santo (Hch. 8:14–15), ya los apóstoles se les encomendaron las "llaves del reino" (Mt. 16:19; cf. 18:18). Pedro usó sus "llaves" para abrir la puerta a los judíos (Hechos 2) ya los gentiles (Hechos 10). La iglesia primitiva fue edificada sobre el "fundamento de los apóstoles y profetas" [732] (Efesios 2:20), continuó la "enseñanza de los apóstoles" (Hechos 2:42), y estaba sujeta por decisión apostólica (ver Hechos 15). Incluso Pablo, cuyo apostolado y revelación provino de Dios (Gálatas 1), tuvo sus credenciales confirmadas por los Doce

de Jerusalén (ver Gálatas 2:2, 9). El escritor de Hebreos reconoció que el mensaje de Cristo "nos fue testificado por los que oyeron" (2:3), es decir, los apóstoles (cf. Hechos 1:22; Juan 15:27). Esta última frase es importante; hubo profetas y escritores de libros del Nuevo Testamento además de los doce apóstoles (Marcos, Lucas, Pablo, Santiago, Judas y el escritor de Hebreos), pero cada uno de estos tuvo su mensaje confirmado por los doce apóstoles. Mark era socio de Peter; Santiago y Judas eran socios de los apóstoles y probablemente eran hermanos de Jesús (Mateo 13:55) y entre ellos (Judas 1:1; Santiago 1:1). Lucas fue compañero de Pablo, cuyo mensaje fue confirmado por los apóstoles (Hechos 15; Gálatas 2) y también por Pedro (2 Pedro 3:15–16). El escritor de Hebreos reconoce su deuda con los doce apóstoles (2:3), quienes "escucharon" a Cristo. Cuando Judas murió, se establecieron dos requisitos para ser uno de los Doce: un candidato potencial tenía que ser (1) un miembro del círculo de testigos oculares de los discípulos desde el comienzo del ministerio de Jesús, y (2) un testigo ocular del Cristo resucitado. (Hechos 1:21–22). Solo dos hombres calificaron, y Matías fue elegido y luego "contado con los once apóstoles" (v. 26).

Las implicaciones de estos hechos tienen una relación muy significativa con los límites del canon de las Escrituras del Nuevo Testamento; es decir, ningún escrito posterior a la muerte de los Doce puede ser canónico. Solo los Doce pueden confirmar la verdad de un escrito acerca de Cristo Cuando todos los testigos presenciales hubieron muerto, el canon de la revelación acerca de Cristo cesó. Muchos eruditos creen que Juan fue el último apóstol vivo y que escribió a más tardar en el año 95 d. C. [733] Y dado que Cristo es la revelación completa y final de Dios, debemos concluir que la colección de libros autorizada por Cristo y sus doce apóstoles es la revelación plena y final de Dios a la humanidad.

Los veintisiete libros del Nuevo Testamento son los únicos escritos apostólicos auténticos existentes

Una vez que los hechos fueron generalmente conocidos, la iglesia cristiana ha sido unánime a lo largo de los años en cuanto a la autenticidad de los veintisiete libros del Nuevo Testamento. Es cierto que algunos cristianos del siglo II tenían dudas sobre varios libros del Nuevo Testamento como Hebreos, Santiago, 2 Pedro, 3 Juan, Judas y Apocalipsis (llamados "antilegomena" o "hablados en contra"). [734] Pero una vez atestiguada la autoría y el mensaje, su autoridad divina fue universalmente aceptada. Y a pesar de la alta crítica prearqueológica de algunos de estos libros en los tiempos modernos, existe amplia evidencia para apoyar la autoría tradicional del primer siglo de todos

ellos. [735] Curiosamente, la epístola de 2 Pedro, a menudo cuestionada, tiene mucha más evidencia de su autoría apostólica que las obras de Tácito.

El siguiente cuadro revela que todos los libros del Nuevo Testamento (excepto el pequeño libro de un capítulo de 3 Juan) [736] fueron aceptados inmediatamente por los primeros padres en el siglo siguiente y en adelante.

Incluso dentro del Nuevo Testamento hay amplia evidencia de un canon de literatura apostólica que se desarrolló a medida que se escribían los documentos. Primero, los creyentes *seleccionaron* deliberadamente solo los escritos auténticos acerca de la vida de Cristo (Lucas 1:1–4) y solo las epístolas auténticas de los apóstoles (2 Tes. 2:2). Los apóstoles eran las autoridades testigos oculares vivientes de las enseñanzas acerca de Cristo que estaban circulando (cf. 2 Pedro 1:16; 1 Juan 1:3; 4:1, 6). Juan tuvo que aplastar una historia falsa sobre un apóstol que circulaba en su época (Juan 21:22–23). Los apóstoles tuvieron que resolver una disputa que surgió sobre las enseñanzas de Pablo (Hechos 15). Segundo, aquellos libros que fueron autorizados por los apóstoles fueron recomendados para *lectura* en las iglesias (Col. 4:16; Apoc. 1:3). Tercero, estos libros circularon en otras iglesias (Col. 4:16; Apoc. 1:11) y se recopilaron junto con las Escrituras del Antiguo Testamento (2 Pedro 3:15, 16). Incluso hay evidencia dentro del Nuevo Testamento de que libros posteriores citaron a los anteriores como Escritura. Pablo cita a Lucas (1 Timoteo 5:18; cf. Lucas 10:7), y Judas cita a Pedro (cf. Judas 17–18; 2 Pedro 3:2–3). Asimismo, Lucas se refiere a los Evangelios escritos antes su tiempo (Lucas 1:1). [737] También asumió que Teófilo poseía su "primer libro" (Hechos 1:1). Muchos de los libros probablemente estaban destinados a un amplio grupo de iglesias. El libro de Santiago está dirigido a las "doce tribus de la Dispersión" (1:1). Primero Pedro está escrito a los "exiliados de la dispersión" (1:1), y Apocalipsis fue enviado a "las siete iglesias" de Asia Menor (1:11). De modo que desde los tiempos más remotos circulaba y se leía en las iglesias un grupo selecto de escritos aprobados apostólicamente.

The New Testament Canon during the First Four Centuries

Copyright 2006 by Norman L. Geisler

BOOK	Matt.	Mark	Luke	John	Acts	Rom.	1 Cor.	2 Cor.	Gal.	Eph.	Phil.	Col.	1 Thess.	2 Thess.	1 Tim.	2 Tim.	Titus	Philem.	Heb.	James	1 Pet.	2 Pet.	1 John	2 John	3 John	Jude	Rev.
Pseudo-Barnabas (ca. 70–130)	X	X	X							X						X	X		X		X	X					
Clement of Rome (ca. 95–97)	X	X	X			X	X			X					X		X		X	X	X	X					
Ignatius (ca. 110)	X			X	X	X	X		X	X		X								X	X						
Polycarp (ca. 110–50)	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X						X		X	X			
Hermas (ca. 115–40)	X	X			X		X	X			X		X		X	X			X	X	X		X				X
Didache (ca. 120–50)	X		X			X	X						X		X												X
Papias (ca. 130–40)				X																							X
Marcion (ca. 140)			X			X	X	X	X	X	X	X	X	X				X										
Irenaeus (ca. 130–202)	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X		X	X	X	X	X	X		X	X
Justin Martyr (ca. 150–55)	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X		X	X	X							X						X
Muratorian (ca. 170)	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X					X	X	?	X	X
Clement of Alexandria (ca. 150–215)	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X		X		X		X		X			X	X
Tertullian (ca. 150–220)	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X		X	X	X	X	X	X	X	X	X
Origen (ca. 185–254)	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	?	X	?	?	X	X
Old Latin (ca. 200)	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X		X			X	X	X	X	X
Cyprian (d. 258)	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X		X	X	X	X	X	X		X	X
Apostolic (ca. 300)	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	
Cyril of Jerusalem (ca. 315–86)	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	
Eusebius (ca. 325–40)	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	?	X	?	X	?	?	?
Athanasius (367)	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Jerome (ca. 340–420)	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Hippo (393)	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Carthage (397)	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Augustine (ca. 400)	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X

Main Source: Index of *The Ante-Nicene Fathers*, compiled by Bernhard Pick.

X = Citation or allusion

? = Uncertain

Note: 1. All New Testament books but 3 John are cited by time of Irenaeus (130–202).

2. All New Testament books are cited by time of Muratorian Canon (c. 170).

3. All New Testament books were accepted by the church as a whole by 393.

Sólo veintisiete de estos libros auténticos nos han sido transmitidos por los apóstoles. Ya que Jesús prometió guiar a los apóstoles a “toda la verdad” (Juan 16:13), podemos asumir correctamente que estos veintisiete libros cumplen esa promesa. Incluso si hubiera otros libros escritos por un escritor del Nuevo Testamento autorizado apostólicamente, como una epístola a la que Pablo supuestamente se refirió en 1 Corintios 5:9, [738] podemos suponer que no contenía ninguna verdad acerca de Cristo que no se encuentre en estos veintisiete libros existentes. La llamada Carta de los Laodicenses (Col. 4:16) puede referirse a lo que conocemos como el libro de Efesios. [739] Si no, entonces caería en la misma clasificación que la llamada carta perdida de Pablo a los Corintios. Lo que sí sabemos es que hay veintisiete libros auténticos del período apostólico que dan cumplimiento a “toda la verdad” que prometió Jesús. Además sabemos que la revelación acerca de Cristo es la sabiduría completa y final de Dios para la humanidad (Col. 2:3; Heb. 1:1-2). Podemos concluir, entonces, que con los escritos apostólicos del Nuevo Testamento se completa el canon de la Escritura. Juan, el último de los apóstoles en morir, pareció reconocer que estaba completando el canon de las Escrituras cuando firmó su Apocalipsis. No solo escribió sobre la revelación final de Jesucristo, que iba a ser abierta, porque el tiempo del cumplimiento final estaba cerca (22:10), sino que registró un anatema para cualquiera que añadiera o quitara de su libro (vv. 18–19). Dado que supuestamente Juan fue el último apóstol vivo que escribió su último libro, y dado que no pudo haber un libro apostólico después de su muerte, y dado que "toda la verdad" fue encomendada a los apóstoles, esta declaración final acerca de no agregar a "las palabras del profecía de este libro” (22:10, 18) tiene al menos una relación indirecta con todo el canon de las Escrituras. Cristo cumplió todo, sus apóstoles dijeron todo, y su último apóstol completó el canon.

Los falsos profetas y los falsos escritos pueden ser probados

El Antiguo y el Nuevo Testamento no son los únicos escritos que afirman tener un origen divino. El Corán afirma estar inspirado, al igual que el *Libro de Mormón* y los escritos del profeta bahá'í, Bahá'U'lláh. Muchos de nuestros contemporáneos también han sido aclamados como profetas, los más famosos de los cuales son el difunto Edgar Cayce y Jeane Dixon. El espacio no permite un análisis sistemático de las afirmaciones y credenciales de todos los escritos de estas personas. Será suficiente para nuestros propósitos aquí establecer las pruebas para un falso profeta o escrito e ilustrar lo mismo con ejemplos extraídos de estos supuestos profetas.

¿Afirman tener una revelación postapostólica de Dios para la humanidad? Hablando con propiedad, la mayoría de los pronósticos de Edgar Cayce y Jeane Dixon no son religiosos; no vienen como una revelación de Dios para la humanidad. Estas personas eran simplemente pronosticadores psíquicos que se equivocaron muchas veces (ver cap. 20) y, por lo tanto, fallaron la prueba de un falso profeta (Deut. 18:22). Muhammad, Joseph Smith y Bahá'U'lláh son diferentes. Cada uno de ellos reclama la revelación divina.

Cuando cualquier supuesto profeta viene con una nueva revelación de Dios para la humanidad, sabemos que esa persona no es un profeta de Dios. De acuerdo con el Nuevo Testamento, tal persona puede parecer un "servidor de la justicia", pero en realidad es un emisario del diablo o el mismísimo "ángel de luz" satánico (2 Corintios 11:14-15). Ya hemos visto que Cristo es la revelación plena y final de Dios y que sus apóstoles fueron comisionados para hablar "toda la verdad" acerca de él. Cuando murió el último de los doce apóstoles, se completó la revelación. Cualquiera que le añada está bajo el anatema de Dios. Por lo tanto, todos estos "profetas" modernos que afirman que están agregando alguna revelación nueva y adicional a la de la Biblia deben clasificarse como falsos profetas.

¿Tienen una Revelación Diferente para la Humanidad? El apóstol Pablo lo resumió bien para el cristiano cuando mandó: "Aunque nosotros, o un ángel del cielo, os anunciare un evangelio diferente del que os hemos anunciado, sea anatema" (Gálatas 1:8). . Hay un solo evangelio; es el evangelio de salvación por la gracia de Dios aparte de cualquier obra humana (Gálatas 2:21; 3:11; cf. Rom. 4:5; Tito 3:5–7; Efesios 2:8–9) .

Los creyentes deben tener cuidado; debemos "no creer a todo espíritu, sino probar los espíritus para ver si son de Dios, porque muchos falsos profetas han salido por el mundo" (1 Juan 4:1). De la misma manera, Pablo advirtió a los corintios "que no se inquieten ni se inquieten pronto, ni por un espíritu, ni por una palabra, ni por una carta que parezca nuestra" (2 Tes. 2:2). Jesús advirtió a sus discípulos en varias ocasiones a "guardarse de los falsos profetas" (Mateo 7:15) y que "falsos Cristos y falsos profetas se levantarán y harán grandes señales y prodigios para engañar" (Mateo 24:24).).

¿Cómo sabrá uno si estos "profetas" son falsos? Moisés estableció las condiciones en Deuteronomio 13 y 18. "Si él dice: 'Vayamos en pos de dioses ajenos', que tú no has conocido, 'y sirvámosles', no escucharás las palabras de ese profeta o ese soñador de sueños" (13:2). Moisés añade: "En pos del Señor vuestro Dios andaréis, y le temeréis, guardaréis sus mandamientos, y obedeceréis su voz" (13:4). Asimismo, Moisés advirtió que el profeta "que hablare en nombre de otros dioses, ese mismo profeta morirá" (18:20). En

resumen, cualquier profeta que hable en nombre de un dios diferente o dé una revelación diferente a la del Dios de la Biblia es un falso profeta. Otra prueba doctrinal esencial para la verdad es la confesión de Jesucristo como Dios en carne humana (1 Juan 4:2; cf. Juan 1:1, 14). Los que niegan la confesión apostólica de Cristo son del "espíritu del anticristo" (1 Juan 4:3). El apóstol Juan añadió: "El que conoce a Dios, nos escucha; el que no es de Dios no nos escucha. En esto conocemos el espíritu de verdad y el espíritu de error" (v. 6).

Solo con estos dos criterios doctrinales—la deidad y la humanidad de Cristo y la justificación solo por la fe—sabemos que los escritos de los mormones, los testigos de Jehová, los bahá'ís, el Islam y otros cultos modernos no son de Dios. Los mormones niegan tanto la deidad de Cristo como la salvación por la fe solamente. [740] Muhammad y Bahá'U'lláh creían que Cristo era solo un profeta, que no murió por nuestros pecados y que fue reemplazado por profeta(s) después de él. [741] Los Testigos de Jehová niegan la deidad de Cristo, afirmando que él era el ángel creado Miguel. [742] Cristo proclamó que él es el único camino a Dios (Juan 10:1, 9; 14:6), y los apóstoles enfatizaron lo mismo (Hch 4:12; 1 Tim. 2:5; Heb. 10:10). –12). Por este motivo, los escritos de Bahá'U'lláh deben rechazarse, ya que relegan a Cristo a la condición de un mero profeta cuyas pretensiones eran sólo para su pueblo y su época, pero que han sido reemplazadas por Bahá'U'lláh. [743]

¿Obtienen sus revelaciones de ángeles o espíritus? Dios habló a la gente de la antigüedad a través de sueños (Gén. 28; Dan. 2), visiones (Dan. 7; Zac. 1), ángeles (Gén. 18; Dan. 9) y de "muchas maneras" (Heb. 1 :1). Pero se nos informa enfáticamente que "en estos postreros días nos ha hablado por el Hijo, a quien constituyó heredero de todo, por quien también creó el mundo" (Heb. 1:2). Pablo advirtió acerca de las revelaciones de un "ángel del cielo" (Gálatas 1:8) o de un "espíritu" (2 Tesalonicenses 2:2). En estos últimos días Dios ha dado una revelación completa y final en su Hijo ya través de sus apóstoles autorizados. Cualquier otra supuesta revelación debe estar en estricto acuerdo con lo que han dicho. Y todas las secciones de la cristiandad están de acuerdo en que no hay nuevas revelaciones normativas de Dios desde el Nuevo Testamento.

Las Escrituras también aclaran que cualquier intento de nuestra parte de contactar o comunicarnos con espíritus de otros mundos está prohibido y no es de Dios. Intentar comunicarse con los muertos se llama "nigromancia", y está explícitamente prohibido en las Escrituras. "No será hallado entre vosotros. . . un nigromante . . porque abominación es al Señor cualquiera que hace estas cosas" (Deut. 18:10–12). En vista de esta advertencia, no es difícil determinar si David Berg es de Dios cuando confiesa haber recibido sus

"revelaciones" de su difunta madre y de un ángel llamado “Abraham”. [744] Lo mismo es cierto de Bahá'U'lláh, quien no sólo permite sino que, a través de su "infalible" intérprete Abdul-Bahá, alienta el contacto con los espíritus de los difuntos, diciendo: "La unidad de la humanidad tal como la enseñó Bahá'U' lláh se refiere no sólo a los hombres que todavía están en la carne, sino a todos los seres humanos, ya sean encarnados o desencarnados. . . . La comunión espiritual de unos con otros, lejos de ser imposible o antinatural, es constante e inevitable. . . . Para los profetas y los santos esta comunión espiritual es tan familiar y real como lo son la visión y conversación ordinarias para el resto de la humanidad”. [745] Esta confesión no deja otra alternativa al cristiano que declarar a Bahá'U'lláh un falso profeta en contacto con los malos espíritus.

¿Usan algún objeto de adivinación para hacer su profecía? Otra prueba dada por Moisés para un verdadero profeta y repetida por los profetas involucraba el uso de objetos físicos con los cuales uno “divinaría” los resultados. “No será hallado entre vosotros. . . cualquiera que practique la adivinación. . . porque abominación es al Señor cualquiera que hace estas cosas” (Deut. 18:10, 12). Isaías habló en contra de los "adivinos" (44:25), y Jeremías agregó: "No escuchéis a vuestros profetas, vuestros adivinos" (27:9). Según Zacarías, “Los dioses domésticos dicen tonterías, y los adivinos ven mentiras” (10:2).

Según este criterio, tanto Jeane Dixon como Joseph Smith se muestran deficientes. Dixon confesó el uso de una bola de cristal. Se sabe que José Smith usó una piedra en un sombrero sobre su rostro al traducir el *Libro de Mormón* . [746] También se ha establecido que Smith usó una piedra adivinatoria y que llevaba un talismán de Júpiter oculto alrededor de su cuello. [747] Tales objetos de adivinación están prohibidos por Dios y son signos de un falso profeta.

¿La profecía se centra en Jesucristo? Jesús mismo afirmó ser el tema de las Escrituras proféticas en al menos cinco ocasiones (Mateo 5:17; Lucas 24:27, 44; Juan 5:39; Hebreos 10:7). Los apóstoles repitieron esta afirmación (Hechos 10:43). Juan escribió: “El testimonio de Jesús es el espíritu de profecía” (Ap. 19:10). Esos profetas, entonces, que no dan testimonio de Jesús no son de Dios. En su epístola, Juan agregó: “Todo espíritu que no confiesa a Jesús, no es de Dios” (1 Juan 4:3).

Incluso un examen casual de los escritos de Jeane Dixon revela que Jesús no es el centro de sus escritos. Los escritos de Bahá'U'lláh claramente no están centrados en Cristo, y es cuestionable si las obras de José Smith están realmente centradas en Cristo. Por supuesto, el Corán no es un testimonio de Jesús. Concluimos que solo aquellas Escrituras que apuntan a Jesucristo son de Dios. El Antiguo y el Nuevo Testamento son las únicas Escrituras que

inequívocamente proporcionan una revelación mesiánica divinamente confirmada y en desarrollo centrada en Jesús.

¿Pronuncian alguna vez profecías falsas? Es un error creer que el cumplimiento de una predicción es un signo inequívoco de su origen divino. Incluso las conjeturas puras a veces serán correctas. Pero lo contrario es claramente una prueba negativa para un falso profeta; es decir, "si la palabra *no se cumple* o no se cumple, es palabra que el Señor no ha dicho" (Dt. 18:22). Es esta prueba negativa de la verdad o falsedad de una profecía lo que convierte a Edgar Cayce, Jeane Dixon y sus semejantes en falsos profetas. Como se mencionó anteriormente (en el capítulo 20), las predicciones psíquicas tienen un alto porcentaje de fallas, a veces incluso más del 90 por ciento, incluso cuando se realizan con menos de un año de anticipación. Como señalamos en el capítulo 20, se sabe que Jeane Dixon se equivocó en muchas predicciones, incluida la de que Jacqueline Kennedy no se volvería a casar después de la muerte de su esposo, el presidente John Kennedy; ¡se casó con Aristóteles Onassis al día siguiente de que se hiciera la predicción!

José Smith dio muchas predicciones falsas. En 1832, predijo falsamente que se construiría un templo en Misuri antes de que murieran los que vivían en ese momento. Predijo en 1832 que la Guerra Civil de los Estados Unidos involucraría a todas las naciones. no lo hizo También predijo en 1835 que la venida del Señor sería dentro de cincuenta y seis años (para 1891). No sucedió. En 1887 predijo que los representantes de Smith venderían los derechos de autor del *Libro de Mormón* en Canadá, y no fue así. [748]

La Sociedad Watchtower (Testigos de Jehová), que se considera una institución "profética", ha dado muchas predicciones falsas. El ex testigo de Jehová William Schnell contó 148 cambios en las declaraciones de la organización sobre el futuro que se hicieron entre 1917 y 1928. [749] El profeta bahá'í Bahá'U'lláh predijo justo antes del cambio de siglo que amanecía una era de paz. en el mundo. Su predicción ha sido seguida por la peor época de guerra que el mundo jamás haya conocido, incluidas la Primera y la Segunda Guerra Mundial, las guerras asiáticas, las guerras del Cercano Oriente y las muchas guerras africanas incluso en este mismo día, unos cien años después. . [750]

¿Son profetas oficiales o confirmados de Dios? Hay evidencia dentro del Antiguo Testamento de que hubo una línea oficial de profetas que comenzó con Moisés. Cada uno escribió y su libro fue guardado delante del Señor (Deuteronomio 31:24–26; Josué 24:26). Más tarde, Samuel comenzó una escuela de profetas (1 Sam. 19:20), y Ezequiel habla de un "registro" oficial de

profetas (Ezequiel 13:9, margen ASV). Si se le desafía en cuanto a sus credenciales proféticas, un hombre de Dios podría depender de confirmación milagrosa de Dios. Moisés recibió la vara milagrosa con la que dividió las aguas del mar y realizó numerosos milagros (Éxodo 4). Una vez, cuando se desafió el oficio profético de Moisés, la tierra se abrió y se tragó a Coré ya sus seguidores (Núm. 26:10). Elías y Eliseo realizaron muchos milagros para autenticar sus credenciales proféticas, incluso hacer descender fuego del cielo (1 Reyes 18:38).

Los profetas del Nuevo Testamento confirmaron sus credenciales divinas de la misma manera milagrosa. Jesús dio poder a sus discípulos para sanar a los enfermos, abrir los ojos de los ciegos, expulsar demonios e incluso resucitar a los muertos (Mateo 10:1–4). El escritor de Hebreos resumió bien las credenciales de los verdaderos apóstoles, diciendo que eran aquellos a través de los cuales "Dios también dio testimonio con señales y prodigios y diversos milagros y con los dones del Espíritu Santo" (Hebreos 2:4). Una persona que dice ser profeta de Dios debe ser confirmada por Dios con un acto notable de Dios. Pablo defendió su autoridad divina ante los corintios diciéndoles: "Las señales de un verdadero apóstol fueron hechas entre vosotros con suma paciencia, con señales, prodigios y milagros" (2 Corintios 12:12). Por supuesto, hubo algunos falsos profetas y apóstoles. Moisés fue confrontado por los magos de Egipto, quienes realizaron algunas hazañas paralelas y asombrosas. Pero cuando Dios, por medio de la mano de Moisés, convirtió el polvo en piojos, los magos se dieron por vencidos y gritaron: "Este es el dedo de Dios" (Éxodo 8:19). Asimismo, el poder de resucitar a los muertos separó a los verdaderos profetas del Nuevo Testamento de los falsos. Ninguno de los "profetas" modernos se encuentra en la línea oficial de profetas confirmados de Dios, ni posee estos poderes proféticos únicos. Ellos son, entonces, no profetas de Dios.

En resumen, Jesús fue la revelación completa y final de Dios en estos últimos días. Jesús prometió la inspiración del Nuevo Testamento al prometer dar "toda la verdad" sobre "todo" lo que dijo a sus apóstoles (Juan 14:26; 16:13). Pero para ser apóstol había que ser testigo presencial de la resurrección de Cristo (Hechos 1:22; 1 Cor. 9:1). Y los apóstoles vivieron sólo en el primer siglo. Pero el único registro escrito que tenemos de la enseñanza apostólica está en los veintisiete libros del Nuevo Testamento, todos los cuales fueron escritos por los apóstoles y sus asociados. Por lo tanto, con la finalización del Nuevo Testamento tenemos toda la verdad que Dios ha revelado para su iglesia. El canon del Nuevo Testamento está completo. La

Biblia está terminada. No se aproxima ninguna nueva revelación normativa [751] para la iglesia. Las Escrituras son suficientes para la fe y la práctica.

Resumen y conclusión

En la parte 1 discutimos las diversas formas de probar la verdad de una cosmovisión. Encontramos que faltan la mayoría de los métodos típicos (capítulos 1-7), incluido el agnosticismo, racionalismo, fideísmo, experiencialismo, evidencialismo, pragmatismo y combinacionalismo (coherencia sistemática). Se estableció otra prueba que es adecuada para examinar cosmovisiones o sistemas metafísicos (capítulo 8). Se expresa en primeros principios del ser que se aplican a toda la realidad.

En la parte 2, esta prueba se aplicó a las diversas cosmovisiones en competencia del deísmo, el diosismo finito, el panteísmo, el panenteísmo, el politeísmo y el ateísmo (capítulos 9–14), ninguna de las cuales estuvo a la altura de la prueba. Sólo el teísmo (cap. 15) se encontró compatible con los primeros principios innegables del ser. Por lo tanto, llegamos a la conclusión de que el teísmo es la verdadera cosmovisión, y todas las demás cosmovisiones opuestas a él no son verdaderas.

En la parte 3, hemos examinado cómo probar las afirmaciones de verdad dentro de la cosmovisión teísta, en particular las del teísmo cristiano. Buscamos una respuesta racional y fáctica sobre si las afirmaciones centrales del cristianismo son verdaderas. Dado que el cristianismo reclama un apoyo milagroso para sus afirmaciones, abordamos las afirmaciones del naturalismo contra estas afirmaciones sobrenaturales (cap. 16). Además, dado que el cristianismo es una religión histórica que reclama la deidad de una persona histórica (Jesús de Nazaret), examinamos las afirmaciones del subjetivismo histórico contra la objetividad y las encontramos contraproducentes (cap. 17). Una vez que se disiparon estas afirmaciones, se escudriñó la evidencia de la confiabilidad histórica de los documentos del Nuevo Testamento (cap. 18). Al encontrar que eran confiables, procedimos a examinar las afirmaciones en ellos sobre la deidad de Cristo (cap. 19) y llegamos a la conclusión de que la evidencia respalda fuertemente su afirmación de ser el Hijo de Dios (cap. 20). Luego, examinamos las enseñanzas de Jesús y descubrimos que él afirmó la autoridad divina del Antiguo Testamento y prometió la inspiración del Nuevo Testamento (este capítulo).

Esto completa la tarea apologética de establecer que el cristianismo básico es verdadero. Y por la lógica innegable de los primeros principios del conocimiento (particularmente el principio de no contradicción), podemos

concluir que todos los puntos de vista opuestos son falsos. Esto significa que todos los puntos de vista deístas, finitos-dioses, panteístas, panenteístas, politeístas y ateos (y las religiones que los sostienen) son falsos (capítulos 9–14), porque solo una cosmovisión teísta es verdadera (capítulo 15), y lo contrario de verdadero es falso. Asimismo, no todas las religiones teístas pueden ser verdaderas, ya que tienen creencias contrarias dentro de una cosmovisión teísta. Por ejemplo, de las tres grandes religiones teístas, solo el fundador del cristianismo, Jesucristo, afirmó (cap. 19) y demostró ser (cap. 20) el único Dios teísta en forma humana. Esto lo demostró mediante una convergencia sin precedentes y sin paralelo de confirmación sobrenatural exhibida por ninguna otra religión teísta.

Tanto el islam como el judaísmo oficial niegan que Jesús sea Dios encarnado. Entonces, mientras el judaísmo (es decir, el Antiguo Testamento) predijo a Cristo (cap. 20) y el Islam lo reconoció como profeta, solo el cristianismo lo ha aceptado por lo que es, es decir, la Palabra que es Dios y que se hizo carne para que podamos llegar a ser hijos de Dios. Como dijo Juan, "En el principio era el Verbo, y el Verbo estaba con Dios, y el Verbo era Dios. . . . Vino a los suyos, y los suyos no lo recibieron. Mas a todos los que le recibieron, a los que creen en su nombre, les dio potestad de ser hechos hijos de Dios" (Juan 1:1, 11–12).

Y a este Jesús que fue confirmado por múltiples milagros (actos especiales de Dios) como el Hijo de Dios se le dio la autoridad de Dios para enseñar que la Biblia es la misma Palabra escrita de Dios. Confirmó el Antiguo Testamento y prometió el Nuevo Testamento. Por lo tanto, la Biblia es la Palabra de Dios con autoridad divina, la base de toda fe y práctica (2 Timoteo 3:16-17). Esto significa que el cristianismo esencial es verdadero, porque los elementos centrales y la base de todas las verdades esenciales de la fe son verdaderos. [752]

Esto no significa, por supuesto, que no haya verdad en otros escritos religiosos o libros sagrados. Hay verdad en la poesía griega (Hechos 17:28) e incluso algo de verdad en los escritos judíos no canónicos (Judas 14), como se manifiesta en el uso que el Nuevo Testamento hace de estos libros. El punto es que la Biblia y solo la Biblia contiene toda la verdad doctrinal y ética que Dios ha revelado a la humanidad. Y solo la Biblia es el canon escrito o la norma para toda verdad. Toda otra supuesta verdad debe llevarse ante el tribunal de las Sagradas Escrituras para ser probada. La Biblia y solo la Biblia ha sido confirmada por Dios a través de Cristo como su Palabra infalible. Como dijo San Agustín: "He aprendido a ceder este respeto y honor solo a los libros

canónicos de la Escritura: solo de estos creo con mayor firmeza que los autores estaban completamente libres de error". [753] Tomás de Aquino añadió: «Creemos a los profetas y apóstoles porque el Señor les había sido testigo haciendo milagros. . . . Y creemos a los sucesores de los apóstoles y profetas sólo en cuanto nos dicen las cosas que los apóstoles y profetas han dejado en sus escritos." [754]

Seleccionar lecturas para el capítulo 21

Arquero, Gleason. *Una revisión de la introducción del Antiguo Testamento.* Chicago: Moody Press, 1964.

Agustín, *Cartas* . en vol. 1 de *The Nicene and Post-Nicene Fathers* , Serie 1, editado por Philip Schaff. 14 vol. 1886-1889. Reimpreso, Peabody, MA: Hendrickson, 1994.

Talmud de Babilonia . *Sanedrín* . Peabody, MS: Hendrickson, 2005.

Esslemont, J. E. *Bahá'U'lláh y la Nueva Era.* Wilmette, IL: Bahá ' Í Publishing, 1970.

Geisler, Norman L. *Ética cristiana: cuestiones y opciones contemporáneas.* 2ª ed. Grand Rapids: Baker Academic, 2010.

———. *Una encuesta popular del Nuevo Testamento.* Grand Rapids: Baker Books, 2007.

Geisler, Norman L. y William E. Nix . *De Dios a nosotros: cómo obtuvimos nuestra Biblia.* Chicago: Moody Press, 1974.

———. *Introducción general a la Biblia* . Rev. y exp . edición Chicago: Moody Press, 1986.

Geisler, Norman L. y Ron Rhodes. *Convicción sin Compromiso.* Eugene, Oregón: Harvest House, 2008.

Green, William H. *Introducción general al Antiguo Testamento.* Nueva York: los hijos de Charles Scribner, 1913.

Harris, R. Laird. *Inspiración y Canonicidad de la Biblia.* Grand Rapids: Zondervan, 1971.

Harrison, Everett F. *Introducción al Nuevo Testamento.* Grand Rapids: Eerdmans, 1964.

Josefo, Flavio. *Contra Apión* . En *Las obras de Josefo* . Traducido por William Whiston. Peabody, MA: Hendrickson, 1987.

Mahoma. *Corán.* Traducido por MAS Abdel Haleem. Nueva York: Oxford University Press, 2008.

Rice, John R. *Nuestro libro inspirado por Dios: La Biblia.* Murfreesboro, TN: Espada del Señor, 1969.

Robertson, A. T. *Introducción a la crítica textual del Nuevo Testamento.* Toronto: T. Whittaker, 1887.

Russel, Bertrand. *Por qué no soy cristiano.* Nueva York: Simon & Schuster, 1957.

Schaff, Felipe. *Compañero del Testamento Griego y la Versión Inglesa.* Nueva York: Harper & Brothers, 1883.

Smith, José. *Doctrina y Convenios* . Salt Lake City: La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, 1990.

Talmage, James E. *Artículos de Fe* (*Diario de Discursos* , I, 51). Salt Lake City: Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, 1971.

Tanner, Jerald y Sandra Tanner. *El mormonismo: ¿sombra o realidad?* 5ª ed. Salt Lake City: Ministerio del Faro de Utah, 1987.

Tomás de Aquino. *Sobre la Verdad* . Chicago: H. Regnery, 1952–54.

Warfield, B. B. *La inspiración y autoridad de la Biblia.* Editado por Samuel G. Craig. Filadelfia: P&R, 1948.

Sociedad Watchtower Bible and Tract. *Que Dios Sea Verdadero.* Brooklyn: La Sociedad, 1946.

———. *¿Qué ha hecho la religión por la humanidad?* Brooklyn: La Sociedad, 1951.

Wenham, John W. *Cristo y la Biblia.* 3ra ed. Eugene, Oregón: Wipf y Stock, 2009.

Westcott, Brooke F. *Un estudio general de la historia del canon del Nuevo Testamento.* 7ª ed. Nueva York: Macmillan, 1896.

NOTAS

Capítulo 1. Agnosticismo

[1]. Véase T. H. Huxley, "Agnosticism and Christianity" (1889), en *Christianity and Agnosticism: A Controversy* (Nueva York: Appleton, 1889), 194–240.

[2]. David Hume, *Investigación sobre el entendimiento humano* , ed. C. W. Hendel (1748; repr., Nueva York: Bobbs-Merrill, 1955).

[3]. Ibíd., sec. 6, punto 2.

[4]. Ibíd., sec. 4, punto. 2.

[5]. David Hume, *Diálogos sobre la religión natural* , ed. Norman Kemp Smith (1779; repr., Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1962).

[6]. Véase Immanuel Kant, *La crítica de la razón pura* , trad. Norman Kemp Smith (1781; repr., Nueva York: St. Martin's Press, 1965), especialmente 173–74.

[7]. Ibíd., 393–94.

[8]. A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (1936; repr., Nueva York: Dover Publications, 1946).

[9]. Ibíd., 1–2.

[10]. Ibíd., 16.

[11]. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* , trad. D. F. Pears y B. F. McGuinness (1922; repr., Londres: Routledge & Kegan Paul, 1961).

[12]. Antony Flew, "Teología y falsificación", en *New Essays in Philosophical Theology* , ed. Antony Flew y Alasdair MacIntyre (Londres: SCM, 1955), 99.

[13]. Ibíd., 100.

[14]. Ver cap. 8 para una discusión de estos principios fundamentales.

[15]. C. S. Lewis, *Miracles* (Nueva York: Macmillan, 1947), 24.

[16]. Véase David Hume, "Carta de un caballero a su amigo en Edimburgo", en *The Letters of David Hume* , ed. Ernest C. Mossner y John V. Price (Edimburgo: Edinburgh University Press, 1967), 1:187.

Capítulo 2. Racionalismo

[17]. Véase René Descartes, *Meditaciones sobre la primera filosofía* , trad. Donald A. Berro, 3ª ed. (1641; repr. Indianápolis: Hackett, 1993), I.

[18]. Ibíd., II.

[19]. Ibíd., III.

[20]. René Descartes, *Discurso del método* , trad. Desmond M. Clark (1637; repr., Nueva York: Penguin, 1999), pt. 2.

[21]. Baruch Spinoza, *Ética* , trad. RHM Elwes (1676; repr., Digireads.com, 2008), pt. 1, proposición 11.

[22]. Véase Gottfried Leibniz, *Monadology* , trad. Robert Latta (1714; repr., Oxford: Clarendon, 1898), 1–9.

[23]. Ibíd., 40–45. Cf. ídem, *Discurso sobre metafísica* (Indianápolis: Hackett 1990), xxiii.

[24]. Leibniz, *Monadología* , 36–39.

[25]. Stuart Hackett, *La resurrección del teísmo* (Chicago: Moody Press, 1957). Desde entonces, el profesor Hackett ha modificado la afirmación de que estos argumentos son racionalmente ineludibles a algo más parecido a una afirmación de que en realidad son innegables (ver el capítulo 8, bajo "La innegabilidad como prueba de la verdad").

[26]. Ibíd., 54, 60, 62, 65.

[27]. Ibíd., 194–95.

[28]. Ibíd., 202–3.

[29]. Gordon Clark, *Religion, Reason and Revelation* (Filadelfia: P&R, 1961), 41.

[30]. Ronald Nash, *La filosofía de Gordon Clark* (Filadelfia: P&R, 1968), 54.

[31]. Clark, *Religión, Razón y Revelación* , 57–59.

[32]. Ibíd., 59–60.

[33]. Ibid., 64, 67, 68. Los términos “Ley de no contradicción” y “Ley de contradicción”, como los usa Clark, tienen el mismo significado.

[34]. Ibíd., 76, 77.

[35]. Ibíd., 71, 72.

[36]. Gordon Clark, *Una visión cristiana de los hombres y las cosas* (Grand Rapids: Eerdmans, 1952), 30, 34.

[37]. Véase Norman L. Geisler, "La premisa que falta en el argumento ontológico", *Estudios religiosos* 9, no. 3 (septiembre de 1973): 289–96.

Capítulo 3. El fideísmo

[38]. Tertuliano, *La prescripción contra los herejes* , en *Los padres antenicenos* , ed. Alexander Roberts y James Donaldson (1885–87; repr., Peabody, MA: Hendrickson, 1994) , 3:7. Todas las referencias posteriores a obras de Tertuliano proceden del vol. 3 de *los Padres antenicenos.*

[39]. Tertuliano, *Contra Hermógenes* , 8.

[40]. Tertuliano, *Sobre la carne de Cristo* , 5.

[41]. Tertuliano, *Contra Marción* , 1,23.

[42]. Ibíd., 1.25.
[43]. Tertuliano, *La prescripción contra los herejes* , 9.
[44]. Tertuliano, *Contra Marción* , 1,23.
[45]. Tertuliano, *Sobre el bautismo* , 1.
[46]. Tertuliano, *Tratado del alma* , 2.
[47]. Ibíd., 5.
[48]. Tertuliano, *A la Escápula* , 2.
[49]. A menos que se indique lo contrario, las citas de Pascal están tomadas de su Pensées, edición Brunschvicg.
[50]. Pascal, "Apuesta", en *Pensées* , trad. AJ Krailsheimer (Harmondsworth: Penguin, 1966).
[51]. Ibídem.
[52]. Søren Kierkegaard, *O bien/o bien* , trad. David F. Swenson, Lillian Marvin Swenson y Walter Lowrie (Garden City, NY: Doubleday, 1959).
[53]. Véase Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling,* trad. Walter Lowrie (Princeton: Princeton University Press, 1974).
[54]. Ibídem.
[55]. Ibíd., 80, 66, 69.
[56]. Søren Kierkegaard, *Posdata final no científica* , trad. David Swenson y Walter Lowrie (Princeton: Princeton University Press, 1941), sec. 2, 483–84.
[57]. Ibíd., 116.
[58]. Søren Kierkegaard, *Fragmentos filosóficos* , trad. David F. Swenson (Princeton: Princeton University Press, 1962), 130.
[59]. Ibíd., cap. 2.
[60]. Ibíd., 49.
[61]. Kierkegaard, *Posdata* , 485.
[62]. Karl Barth, *La Epístola a los Romanos* , trad. de la 6ª ed. por Edwyn C. Hoskyns (1919; repr., Londres: Oxford University Press, 1933).
[63]. Karl Barth, *Anselmo* , trad. Ian W. Robertson (Richmond: John Knox Press, 1960).
[64]. Barth, *Church Dogmatics* , trad. GW Bromiley (Nueva York: Harper Torchbook, 1961).
[65]. Ibídem.
[66]. Ibídem.
[67]. ¡ Barth, *Nein! Respuesta y Emil Brunner* (1934). traducción al inglés "¡No!" en MJ Erickson, ed. *Lecturas de teología cristiana: El Dios vivo* , vol. 1 (Grand Rapids: Baker, 1973).
[68]. Ibíd., 75.
[69]. Ibíd., 79–85.

[70]. Ibíd., 89.
[71]. Ibíd., 108.
[72]. Véase el capítulo de Robert Knudsen en *Jerusalem and Athens* , ed. E. R. Geehan (Filadelfia: P&R, 1993).
[73]. Cornelius Van Til, *Defense of the Faith* (Filadelfia: P&R, 1955), 118.
[74]. Cornelius Van Til, "My Credo", C, 5, en Geehan, ed., *Jerusalén y Atenas* , 258.
[75]. Van Til, *Defensa* , 11, 69, 86, 120.
[76]. Van Til, "Mi credo".
[77]. Van Til, *Defensa* , 116.
[78]. Cornelius Van Til, *Common Grace* (Filadelfia: P&R, 1947), 55.
[79]. Van Til, *Defensa* , 264–65.
[80]. Ibíd., 263, 258.
[81]. Ibíd., 120, 256.
[82]. Alvin Plantinga, *Dios y otras mentes* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1969).
[83]. Alvin Plantinga, "La objeción reformada a la teología natural", *Christian Scholar's Review* 11 (1982): 187–98.
[84]. Kenneth Kantzer, "La teoría del conocimiento de Dios y la Palabra de Dios de Juan Calvino" (tesis doctoral, Universidad de Harvard, 1950).
[85]. Alvin Plantinga, *Naturaleza y necesidad* (Oxford: Clarendon, 1974).
[86]. Norman L. Geisler y Winfried Corduan, *Filosofía de la religión* , 2ª ed. (Grand Rapids: Baker, 1988), 68.
[87]. Véase Paul Feyerabend, ed., *Mind, Matter, and Method* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1966).
[88]. Tomás de Aquino, "Sobre la verdad" (Chicago: H. Regnery, 1952–54), 14, 8 y 14, 1, ad 2. Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologica* , trad. los Padres de la Provincia Dominicana Inglesa (Nueva York: Benzinger Brothers, 1947–48), 2a2ae.2, 10.
[89]. Norman L. Geisler y William E. Nix, *De Dios a nosotros: cómo obtuvimos nuestra Biblia* (Chicago: Moody Press, 1974), cap. 2.
[90]. Norman L. Geisler, *Cristo: El tema de la Biblia* (Chicago: Moody Press, 1968), cap. 6.

Capítulo 4. Experiencialismo

[91]. Alfred Whitehead, *Process and Reality* (1929; repr. Nueva York: Free Press, 1978), 2, 1, 1.
[92]. A menos que se indique lo contrario, las citas son de Plontinus, Enneads , trad. Stephen MacKenna (Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1955).

[93]. Friedrich Schleiermacher, *Sobre la religión: discursos a sus despreciadores culturales* , trad. John Oman (1799; repr., Nueva York: Harper Torchbooks, 1958), 18.

[94]. Ibíd., 1–18.

[95]. Ibíd., 59.

[96]. Ibíd., 49–50.

[97]. Ibíd., 58.

[98]. Ibíd., 53–56.

[99]. Ibíd., 65–74.

[100]. Ibíd., 87–101.

[101]. Ibíd., 92.

[102]. Rudolf Otto, *La idea de lo sagrado* , trad. John W. Harvey (1917; repr., Londres: Oxford University Press, 1967), cap. 2.

[103]. Ibíd., caps. 3–6.

[104]. Ibíd., cap. 7.

[105]. Ibíd., cap. 9.

[106]. Thomas McPherson, "La religión como lo inexpresable", en *New Essays in Philosophical Theology* , ed. Antony Flew y Alasdair MacIntyre (Londres: SCM, 1963), 132–33.

[107]. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* , trad. D. F. Pears y B. F. McGuinness (1922; repr., Londres: Routledge & Kegan Paul, 1961).

[108]. McPherson, "La religión como lo inexpresable", 139–41.

[109]. Norman L. Geisler y Winfried Corduan, *Filosofía de la religión* , 2ª ed. (Grand Rapids: Baker, 1988).

[110]. Véase William James, *The Varieties of Religious Experience* (1902; repr., New York: New American Library, 1958), caps. 9, 10

[111]. McPherson, "La religión como lo inexpresable", 136.

Capítulo 5. Evidencialismo

[112]. C. H. Dodd, *History and the Gospel* (1938; repr., London: Hodder and Stoughton, 1964), 11–12, 15, 18.

[113]. John W. Montgomery, *Historia y cristianismo* (1964; repr., Minneapolis: Bethany, 1986), 53–54.

[114]. Ibíd., 75, 76.

[115]. Gary Habermas, *El Jesús histórico* (Joplin, MO: College Press, 1996), 158, 160.

[116]. Ibíd., 284, 285.

[117]. Dodd, *Historia y el Evangelio* , 19–21.

[118]. Ibíd., 22.

[119]. Marc Bloch, *El oficio del historiador* , trad. Peter Putnam (Nueva York: Random House, 1953), 50.

[120]. Herbert Butterfield, "Juicios morales en la historia", en *La filosofía de la historia en nuestro tiempo: una antología* , ed. Hans Meyerhoff (Nueva York: Garland, 1985), 244.

[121]. Maurice Mandelbaum, *El problema del conocimiento histórico* (Nueva York: Harper & Row, 1967), 94.

[122]. RG Collingwood, *La idea de la historia* (Oxford: Clarendon Press, 1946), 100.

[123]. Karl Popper, *The Poverty of Historicism* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1957), 150–51.

[124]. Fred Hoyle y N. C. Wickramasinghe, *Evolution from Space: A Theory of Cosmic Creationism* (Nueva York: Simon & Schuster, 1981), 24.

[125]. Véase Stephen C. Meyer, *Signature in the Cell: DNA and the Evidence for Intelligent Design* (Nueva York: HarperOne, 2009).

[126]. Véase Hoyle y Wickramasinghe, *Evolution from Space* , 24 .

[127]. Ver Francis Crick, *La vida misma: su origen y naturaleza* (Nueva York: Simon & Schuster, 1981).

[128]. John Hick, ed., *La existencia de Dios* (Nueva York: Macmillan, 1964), 253–73.

[129]. Ibíd., 257, 261.

[130]. Ibíd., 269, 271.

[131]. Ibíd., 273.

[132]. Para una mayor elaboración de las doctrinas esenciales de la fe cristiana ortodoxa, véase Norman L. Geisler y Ron Rhodes, *Conviction Without Compromise* (Eugene, OR: Harvest House, 2008), pt. 1.

[133]. Ver cap. 15 a continuación.

Capítulo 6. Pragmatismo

[134]. Immanuel Kant, *La crítica de la razón pura* , trad. Norman Kemp Smith (Nueva York: St. Martin's Press, 1965), 824, 852.

[135]. C. S. Peirce, "La fijación de la creencia" V, en *Charles Sanders Peirce: The Essential Writings* , ed. Edward C. Moore (Nueva York: Harper & Row, 1972), 133.

[136]. Ibídem.

[137]. Ibídem.

[138]. Ibídem.

[139]. Ibídem.

[140]. CS Peirce, "Cómo aclarar nuestras ideas" II, en Moore, *Charles Sanders Peirce* .

[141]. CS Peirce, "Qué es el pragmatismo", en Moore, *Charles Sanders Peirce* .

[142]. C. S. Peirce, "Un argumento olvidado a favor de la realidad de Dios", *Hibbert Journal* XX (1908).

[143]. CS Peirce, "Concepto de Dios", cap. 28 en *Escritos filosóficos de Peirce* , ed. Justus Buchler (Nueva York: Dover, 1955).

[144]. Ibídem.

[145]. William James, *The Varieties of Religious Experience* (Nueva York: New American Library, 1958), conferencias 4–8.

[146]. Ibíd., conferencias 9–10.

[147]. Ibíd., conferencia 20.

[148]. Ibídem.

[149]. Véase William James, "The Will to Believe", en *Essays in Pragmatism* , ed. Alburey Castell (Nueva York: Hafner Publications, 1968), 88–89.

[150]. Ibíd., 90–98.

[151]. Ibíd., 101–6 (énfasis añadido).

[152]. Ibíd., 105–8.

[153]. James, *Variedades* , conferencias 11–15.

[154]. Ibíd., 280.

[155]. Ibíd., 385, 390, 391.

[156]. Véase William James, *Pragmatism, and Other Essays* (Nueva York: Washington Square Press, 1963), 89, 90, 92, 95, 96.

[157]. James, "Lo que significa el pragmatismo", en *Pragmatismo* , 38.

[158]. James, "Pragmatismo y religión", en *Pragmatismo* , 129, 125, 131, 132.

[159]. Tomás de Aquino, *Summa Theologica* , trad. los Padres de la Provincia Dominicana Inglesa (Nueva York: Benzinger Brothers, 1947–48), 1a. 1, 1 respuesta.

[160]. Josh McDowell, *Evidencia que exige un veredicto: Evidencias históricas de la fe cristiana* (San Bernardino, CA: Campus Crusade for Christ International, 1972), 329.

[161]. Francis Schaeffer, *The God Who Is There* (Chicago: InterVarsity, 1968), 109–11 (énfasis añadido). Schaeffer, por supuesto, tiene *más* que una mera prueba pragmática de la verdad. En algunos lugares tiene lo que parece ser un argumento trascendental o uno basado en la innegabilidad real (ver *Él está allí y no está en silencio* , cap. 1 [Wheaton, IL: Tyndale, 1972]).

[162]. Thomas Morris, *Apologetics: A Critique de Francis Schaeffer* (Chicago: Moody Press, 1976), cap. 1.

[163]. Como se cita en Schaeffer, *The God Who Is There* , 73–74.

[164]. Ibídem.

[165]. Paul Tillich, *Última preocupación* , ed. D. MacKenzie Brown (Londres: SCM, 1965), 7, 8, 11, 30.

[166]. Citado por Joseph L. Blau en la introducción a James, *Pragmatism* , xiv.

[167]. El intento de Alan Watts de construir un paralelo de dos niveles entre el panteísmo y el cristianismo no funciona. Ver Alan Watts, *The Supreme Identity* (Nueva York: Vintage Books, 1972), 12, 13, 45, 52, 53. Como Watts vio más tarde, ambos sistemas deben reclamar la verdad, pero como puntos de vista opuestos, ambos no pueden ser verdaderos (Alan Watts, *Beyond Theology* [Nueva York: Pantheon Books, 1964], vi, vii).

Capítulo 7. Combinacionalismo

[168]. Ian Ramsey, *Lenguaje religioso* (Londres: Xpress Reprints, 1993), 20–55.

[169]. Ramsey, *Religious Language* , 20–55, e ídem, *Models and Mystery* (Londres: Oxford University Press, 1964).

[170]. Paul Tillich, *Última preocupación* , ed. D. Mackenzie Brown (Londres: SCM, 1965), 7, 8, 11, 30.

[171]. Ramsey, *Modelos y Misterio* , 20; *Lenguaje religioso* , 104, 99.

[172]. Ian Ramsey, *Prospect for Metaphysics* (Londres: George Allen and Unwin, 1961), 153–64, 174.

[173]. Ramsey, *Modelos y Misterio* , 16.

[174]. Frederick Ferré, *Basic Modern Philosophy of Religion* , 373–74, e ídem, “Mapping the Logic of Models in Science and Theology”, *Christian Scholar* 46 (primavera de 1963): 13–14.

[175]. Frederick Ferré, *Language, Logic and God* (Nueva York: Harper, 1961), 164, 36.

[176]. Kent Bendall y Frederick Ferré, *Explorando la lógica de la fe* (Nueva York: Association Press, 1962), 165–66.

[177]. Ibíd., 166–67.

[178]. Frederick Ferré, “La ciencia y la muerte de Dios”, en *Ciencia y religión* , ed. Ian Barbour (Nueva York: Harper & Row, 1968), 147.

[179]. Bendall y Ferré, *Explorando la lógica* , 153–54, 172–73.

[180]. Edward J. Carnell, *Introducción a la apologética cristiana* (Grand Rapids: Eerdmans, 1950), 48–53, 105.

[181]. Ibíd., 105–12.

[182]. Edward J. Carnell, *Christian Commitment* (Nueva York: Macmillan, 1957), 22, 29.

[183]. Carnell, *Introducción a la Apologética Cristiana* , 113–17.

[184]. Ibíd., 123–25.

[185]. Ibíd., 125, 126, 139.

[186]. Ibíd., 152–57.

[187]. Ibíd., 159–72. La cita de John Calvin, citada en Carnell, es de *Institutes of the Christian Religion* , ed. John T. McNeil, trad. Ford Lewis Battles (Filadelfia: Westminster John Knox, 1960), 1, 5, 10–11.

[188]. Carnell, *Introducción a la Apologética Cristiana* , 175.

[189]. Ibíd., 175–78, 190.

[190]. Bendall y Ferré, *Explorando la lógica* , 153–54. Incluso más recientemente, Ferré ha defendido un "organicismo polimítico" que permite que los modelos religiosos divergentes sean igualmente adecuados. Ver su *Shaping the Future: Resources for the Post-Modern World* (Nueva York: Harper & Row, 1976).

[191]. Véase Étienne Gilson, *The Unity of Philosophical Experience* (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1954).

Capítulo 8. Formulación de una prueba adecuada para la verdad

[192]. Ver cap. 1 para una mayor discusión sobre este punto.

[193]. Ver cap. 1.

[194]. Véase Arthur Holmes, *Faith Seeks Understanding* (Grand Rapids: Eerdmans, 1971), 46–47.

[195]. Ver cap. 2 para una mayor elaboración de este punto.

[196]. Este punto se analiza con más detalle en el cap. 3.

[197]. Para más información ver cap. 4.

[198]. El capítulo 5 trata esto con más detalle.

[199]. El pragmatismo se expone y critica en el cap. 6.

[200]. En el cap. 7.

[201]. Véase Louis Regis, *Epistemology* (Nueva York: Macmillan, 1959).

[202]. Norman L. Geisler, *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics* (Grand Rapids: Baker, 1999), 250–53.

[203]. Norman L. Geisler, *Teología Sistemática* , vol. 1 (Minneapolis: Bethany, 2002), cap. 7.

[204]. Ver cap. 2.

[205]. Ver caps. 9–14.

[206]. Ver cap. 15.

Capítulo 9. Deísmo

[207]. Ver John Orr, *English Deism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1934), 61.
[208]. Ibíd., 62.
[209]. Ibíd., 63.
[210]. Ibíd., 67.
[211]. Ibíd., 68.
[212]. Thomas Hobbes, *Leviathan* (Nueva York: EP Dutton, 1914), caps. 1, 3
[213]. Ibíd., cap. 12
[214]. Ibíd., 70–71.
[215]. Ibíd., cap. 12
[216]. John Locke, *Un ensayo sobre el entendimiento humano* (Londres: Collins, 1964), libro 2, cap. 1.
[217]. Orr, *Deísmo inglés* , 111.
[218]. John Locke, *Las obras de Locke* , vol. 9, *A Discourse on Miracles* (Londres: W. Olridge & Sons, 1812), 256.
[219]. Orr, *Deísmo inglés* , 121.
[220]. Ibíd., 120.
[221]. Ibíd., 123.
[222]. Ibíd., 124–25.
[223]. Ibíd., 132.
[224]. Ibíd., 135.
[225]. John Leland, *Una visión de los principales escritores deístas que han aparecido en Inglaterra en el siglo pasado y presente* (Londres: impreso para B. Dod, 1754–55), 1:113.
[226]. Orr, *Deísmo inglés* , 141.
[227]. Ibíd., 143.
[228]. Ibíd., 144.
[229]. William Paley fue un apologista cristiano famoso por su argumento teleológico de relojero sobre la existencia de Dios.
[230]. Orr, *Deísmo inglés* , 515.
[231]. Ibíd., 153.
[232]. Ibíd., 156.
[233]. Ibíd., 157.
[234]. Ibíd., 159–60.
[235]. Ibíd., 163–64.
[236]. David Hume, introducción y conclusión de *Diálogos sobre la religión natural* (Nueva York: Hafner, 1948).

[237]. Immanuel Kant, *La religión dentro de los límites de la razón sola* , trad. Theodore M. Greene (1793; repr., Digireads.com, 2011), 79, 80, 83, 119 (énfasis añadido).

[238]. Ibíd., 81, 179, 81–82, 84.

[239]. Ibíd., 83, 84.

[240]. Thomas Jefferson, *La Biblia de Jefferson* , ed. Douglas Lurton (Nueva York: Wilfred Funk, 1943).

[241]. Véase Norman L. Geisler y Thomas Howe, *El gran libro de las dificultades bíblicas* (Grand Rapids: Baker Books, 2008) .

[242]. Véase la parte 3 a continuación, caps. 17 y 18.

Capítulo 10. Diosismo finito

[243]. Ver cap. 15.

[244]. Ver cap. 13

[245]. Ver cap. 12

[246]. Véase Norman L. Geisler, "Evil, Problem Of", en *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics* (Grand Rapids: Baker, 1999), 219–24.

[247]. Henry Nelson Wieman, *La fuente del bien humano* (Chicago: University of Chicago Press, 1946), 54–62.

[248]. Véase Edgar Sheffield Brightman, *A Philosophy of Religion* (Nueva York: Prentice-Hall, 1940) y Peter Bertocci, *The Person God Is* (Nueva York: Humanities Press, 1970).

[249]. Ver cap. 12

[250]. Henri Bergson, *Evolución creativa* , trad. Arthur Mitchell (Nueva York: Macmillan, 1911), cap. 3.

[251]. Plato, *Republic* , Libro 7 en *The Collected Dialogues of Plato* (Nueva York: Pantheon Books, 1964).

[252]. Véase Étienne Gilson, *Dios y la Filosofía* , 2ª ed. (1941; repr., New Haven y Londres: Yale University Press, 2002), cap. 1.

[253]. Véase John Stuart Mill, *System of Logic* , 8ª ed. (Charlottesville, VA: Lincoln-Rembrandt, 1986).

[254]. John Stuart Mill, *Three Essays on Religion* (Londres: Longmans, Green, Reader y Dyer, 1874), 194.

[255]. Ibíd., 192, 190.

[256]. Ibíd., 182, 177.

[257]. Ibíd., 133, 189.

[258]. Ibíd., 186.

[259]. Ibíd., 243, 178.

[260]. Ibíd., 178.

[261]. Ibíd., 64, 5, 6.
[262]. Ibíd., 221.
[263]. Ibíd., 222, 223.
[264]. Ibíd., 229–30.
[265]. Ibíd., 231.
[266]. Ibíd., 231, 239.
[267]. Ibíd., 37, 29.
[268]. Ibíd., 29–30.
[269]. Ibíd., 64.
[270]. Ibíd., 99.
[271]. John Stuart Mill, *Utilitarismo* (Oxford: Oxford University Press, 1998), cap. 2.
[272]. Ibídem.
[273]. Mill, *Tres ensayos sobre religión* , 201.
[274]. Ibíd., 208–10.
[275]. John Stuart Mill y John M. Robson, *Un examen de la filosofía de Sir William Hamilton* (1865; repr., Toronto and Buffalo: University of Toronto Press, 1979), 250.
[276]. Harold Kushner, *Cuando todo lo que siempre has querido no es suficiente* (Nueva York: Summit Books, 1986), 133.
[277]. Ibíd., 56.
[278]. Ibídem.
[279]. Harold Kushner, *Cuando a la gente buena le pasan cosas malas* (Nueva York: Schocken Books, 1981), 134.
[280]. Ibíd., 43.
[281]. Ibíd., 45, 141, 132.
[282]. Kushner, *Cuando todo lo que siempre has querido no es suficiente* , 55.
[283]. Ibíd., 58.
[284]. Ibíd., 183.
[285]. Kushner, *Cuando a la gente buena le pasan cosas malas* , 141.
[286]. Ibíd., 44.
[287]. Ibíd., 84.
[288]. Kushner, *Cuando todo lo que siempre has querido no es suficiente* , 77.
[289]. Ibíd., 103–4.
[290]. Ibíd., 78.
[291]. Ibíd., 83.
[292]. Ibíd., 77, 110, 135.
[293]. Véase Norman L. Geisler, “Evolución”, en *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics* (Grand Rapids: Baker, 1999), 224.

[294]. Kushner, *Cuando a la gente buena le pasan cosas malas* , 110.
[295]. Ibíd., 58.
[296]. Ibíd., 58, 119.
[297]. Kushner, *Cuando todo lo que siempre has querido no es suficiente* , 111.
[298]. Kushner, *Cuando a la gente buena le pasan cosas malas* , 136.
[299]. Ibíd., 53.
[300]. Kushner, *Cuando todo lo que siempre has querido no es suficiente* , 89.
[301]. Ibídem.
[302]. Kushner, *Cuando a la gente buena le pasan cosas malas* , 148.
[303]. Ibíd., 147.
[304]. Kushner, *Cuando todo lo que siempre has querido no es suficiente* , 180.
[305]. Kushner, *Cuando a la gente buena le pasan cosas malas* , 86.
[306]. Kushner, *Cuando todo lo que siempre has querido no es suficiente* , 127.
[307]. Ibíd., 128.
[308]. Ibíd., 123.
[309]. Kushner, *Cuando a la gente buena le pasan cosas malas* , 28.
[310]. Ibíd., 28.
[311]. Ibíd., 29.
[312]. Kushner, *Cuando todo lo que siempre has querido no es suficiente* , 143.
[313]. Ibíd., 152, 151, 179, 173.
[314]. Véase Norman L. Geisler, "Hell", en *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics* (Grand Rapids: Baker, 1999), 310–15.
[315]. Kushner, *Cuando todo lo que siempre has querido no es suficiente* , 157.
[316]. Ibíd., 183.
[317]. Ver cap. 11
[318]. Véase Norman L. Geisler, "Dualism", en *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics* (Grand Rapids: Baker, 1999), 206–7.
[319]. Ver cap. dieciséis.
[320]. Ver cap. 9.
[321]. Ver cap. 14
[322]. Ver cap. 15.
[323]. Ver C. S. Lewis, *Mere Christianity* (Londres: Collins, 1956), 45.
[324]. Edward J. Carnell, *An Introduction to Christian Apologetics* (Grand Rapids: Eerdmans, 1950), 113. Desafortunadamente, en *Christian Commitment*

, bajo la influencia de la creencia de Søren Kierkegaard de que "la verdad es subjetividad", Carnell desarrolla esto en un "Tercer tipo de Verdad" (p. 6) en lugar de reconocerlo como una indicación de la aplicación de la verdad objetiva a la vida subjetiva de uno. Véase Edward J. Carnell, *Christian Commitment: An Apologetic* (Nueva York: Macmillan, 1957).

[325]. Francis Schaeffer, *Él está allí y no está en silencio* (Wheaton, IL: Tyndale, 1972), 70–71.

[326]. Ver caps. 1–8.

[327]. Ver caps. 18–20.

[328]. Blaise Pascal, *Pensamientos* , trad. A. J. Krailsheimer (Nueva York: Penguin, 1966), 148.

[329]. Ver cap. 14

[330]. Peter Bertocci, *Introducción a la filosofía de la religión* (Nueva York: Prentice-Hall, 1951), 398 (énfasis añadido).

[331]. Véase Carnell, *Introducción a la apologética cristiana* , caps. 16–17.

Capítulo 11. Panteísmo

[332]. Plotino, *Enéadas* , trad. Stephen Mackenna (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1955), 5.8.9; 3.8.9; 5.1.8; 6.8.18; 6.7.37; 4.2.2.

[333]. Ibíd., 2.4.11; 1.8.7; 6.9.1; 1.8.3.

[334]. Ibíd., 4.8.4; 1.7.7; 6.9.11; 1.3.6; 2.4.12.

[335]. Ibíd., 1.6.8; 1.2.4; 1.8.5; 1.8.4.

[336]. Ibíd., 1.6.3–4; 1.6.8; 6.9.11; 1.3.6.

[337]. Ibíd., 3.8.10; 5.3.4.

[338]. Ibíd., 6.7.35; 5.5.6; 6.9.4; 6.7.34; 6.9.10.

[339]. Ibíd., 5.5.6; 5.3.13; 6.9.4; 6.7.29; 5.3.14.

[340]. Baruch Spinoza, *Ética* , trad. RHM Elwes (1676; repr., Digireads.com, 2008), pt. 1, definiciones 1, 3, 4, 5.

[341]. Ibid., proposiciones 1, 2, 4, 5.

[342]. Ibíd., proposición 8.

[343]. Ibíd., proposiciones 10, 7.

[344]. Ibíd., proposiciones 14, 15.

[345]. Ibíd., proposiciones 15, 17.

[346]. Ibíd., proposiciones 17, 18, 21, 28.

[347]. Ibíd., proposiciones 33 y 32.

[348]. Sarvepalli Radhakrishnan, introducción a *The Principal Upanishads* (Londres: Allen & Unwin, 1958), i.

[349]. Ibíd., 65, 66.

[350]. Ibíd., 52, 55, 56, 59.

[351]. Ibíd., 67.
[352]. Ibíd., 63, 64.
[353]. Ibíd., 71, 66.
[354]. Otros comentaristas del hinduismo, como M. Hereyanna, entienden el mundo (*maya*) como una apariencia ilusoria de Brahman, del mismo modo que una cuerda puede parecer una serpiente desde la distancia (*The Essentials of Indian Philosophy* [Londres: Allen & Unwin, 1949], 158-59). En la tradición de Shankara, el mundo (*maya*) es completamente ilusorio o no-ser.
[355]. Radhakrishnan, *Los principales Upanishads* , 80, 82, 83.
[356]. Ibíd., 77, 96, 97, 102.
[357]. Ibíd., 114, 18.
[358]. Ibíd., 127.
[359]. DT Suzuki, *Introducción al Budismo Zen* (Londres: Rider, 1969), 45.
[360]. Ibíd., 132.
[361]. Ibíd., 113.
[362]. Ibíd., 112.
[363]. Ibíd., 88.
[364]. DT Suzuki, *Manual of Zen Buddhism* (Nueva York: Grove Press, 1960), 112.
[365]. Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism* (Nueva York: Schocken Books, 1963), 140, 141. Énfasis en el original.
[366]. Ibíd., 219, 220.
[367]. Ibíd., 101–2.
[368]. Ibíd., 46–47.
[369]. Ibíd., 149.
[370]. Ibíd., 47.
[371]. Timothy White, "Esclavos del Imperio: La charla de los niños de 'Star Wars'". *Rolling Stone* , 24 de julio de 1980, 37.
[372]. George Lucas, *Star Wars* (Nueva York: Ballantine Books, 1976), 120.
[373]. Ibíd., 81.
[374]. Dale Pollock, *Skywalking: La vida y las películas de George Lucas* (Nueva York: Harmony Books, 1983), 139.
[375]. Ibíd., 140.
[376]. Clarke, Gerardo. “Great Galloping Galaxies”, *Time* , 23 de mayo de 1983, pág. 68.
[377]. Carlos Castaneda, *Tales of Power* (Nueva York: Pocketbook, 1974), 84.
[378]. Ibíd., 32, 244, 132.
[379]. Ibíd., 9, 95.

[380]. HP Owens, *Concepts of Deity* (Nueva York: Herder & Herder, 1971), 72.

[381]. Véase Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica* , trad. los Padres de la Provincia Dominicana Inglesa (Nueva York: Benzinger Brothers, 1947–48), 1a13, 11.

[382]. Plotino, *Enéadas* , 6.7.29.

Capítulo 12. Panenteísmo

[383]. Véase Clark H. Pinnock, *Most Moved Mover: A Theology of God's Openness* (Grand Rapids: Baker Academic, 2001).

[384]. Henri Bergson, *Evolución creativa* , trad. Arthur Mitchell (Nueva York: Macmillan, 1911); ídem, *Dos fuentes de moralidad y religión* , trad. Arthur Mitchell (Nueva York: H. Holt & Co., 1911).

[385]. Alfred North Whitehead, *Process and Reality* (Nueva York: Free Press, 1929), 95, 33–35.

[386]. Ibíd., 27, 129, 126.

[387]. Alfred North Whitehead, *Adventures of Ideas* (Nueva York: Macmillan, 1933), 304–5.

[388]. Whitehead, *Proceso y Realidad* , 44–45, 130, 134, 320–21.

[389]. Ibíd., 66, 35, 366.

[390]. Ibíd., 68, 73, 37, 28.

[391]. Ibíd., 32, 367; Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World* (Paterson, NJ: Littlefield Adams, 1948), 150.

[392]. Whitehead, *Proceso y Realidad* , 366.

[393]. Ibíd., 48, 64, 392, 169.

[394]. Ibíd., 521, 70, 134, 46, 392.

[395]. Ibíd., 527, 33, 135, 523.

[396]. Ibíd., 169, 525, 529, 518.

[397]. Ibíd., 95, 66, 31, 340, 135, 47.

[398]. Whitehead, *Aventuras de ideas* , 192, 241, 130–31; Whitehead, *Proceso y Realidad* , 31–32.

[399]. Whitehead, *Proceso y Realidad* , 362, 72, 346, 66, 7.

[400]. Charles Hartshorne, *La lógica de la perfección* (La Salle, IL: Open Court, 1962).

[401]. Ibíd., 64–67, 93–94.

[402]. John Cobb, *Una teología natural cristiana* (Filadelfia: Westminster Press, 1965), 178.

[403]. Ibídem.

[404]. Ibíd., 204, 210.

[405]. Shubert Ogden, *La realidad de Dios y otros ensayos* (Nueva York: Harper & Row, 1966), 58–59.

[406]. Shubert Ogden, "¿Cómo funciona Dios en la vida humana?" *cristiandad y Crisis* 27 (15 de mayo de 1967): 106–7.

[407]. Ogden, *Realidad de Dios* , 10.

[408]. Ibíd., 59.

[409]. Shubert Ogden, "Teología y filosofía: una nueva fase en la discusión", *Journal of Religion* 44, no. 1 (enero de 1964): 7.

[410]. Ogden, *Reality of God* , 59. Véase Charles Hartshorne, "God as Absolute, but Related to All", *The Review of Metaphysics* , v1, n1 (1947), 24.

[411]. Shubert Ogden, "Amor ilimitado", *Perkins School of Theology Journal* 19, no. 3 (primavera de 1966): 14.

[412]. Shubert Ogden, "Dios y la filosofía: una discusión con Antony Flew", revisión de *Dios y la filosofía* , por Antony Flew, *Journal of Religion* 48, no. 2 (abril de 1968): 175.

[413]. Ogden, *La realidad de Dios* , 17–18.

Capítulo 13. Politeísmo

[414]. Hesíodo, *Teogonía* , trad. por ML West (1966; repr. Oxford: Clarendon Press, 1982).

[415]. David Miller, *The New Polytheism* (Nueva York: Harper & Row, 1974).

[416]. Ibíd., 11.

[417]. Ibíd., 6, 7, 60, 81.

[418]. Véase Norman L. Geisler, "Theism", en *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics* (Grand Rapids: Baker, 1999), 722–23.

[419]. Margot Adler, *Dibujando la Luna* (Boston: Beacon Press, 1986).

[420]. José Smith, *Enseñanzas del profeta José Smith* , ed. José Fielding Smith. 4ª ed. (Salt Lake City: Deseret News, 1938), 370.

[421]. Bruce McConkie, *Doctrina Mormona* , 2ª ed. (Salt Lake City: Bookcraft, 1966), 317.

[422]. José Smith, *Doctrina y Convenios* (Salt Lake City: La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, 1959), sec. 130:22.

[423]. McConkie, *Doctrina Mormona* , 322.

[424]. Ibíd., 516; también citado en Brigham Young, *Journal of Discourse* (Provo, UT: Brigham Young University Library, 1966), 11.286.

[425]. Young, *Revista de Discursos* , 7.333.

[426]. Smith, *Doctrina y Convenios* , sec. 93: 21–23; también citado en *Pearl of Great Price* (Liverpool, Inglaterra: H. D. Richards, 1851), "Book of Moses" 3:4–7.

[427]. McConkie, *Doctrina Mormona* , 321; también citado en Young, *Journal of Discourse* , 3:93.

[428]. Lorenzo Snow, *Las Enseñanzas de Lorenzo Snow: Quinto Presidente de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días* (Salt Lake City: Bookcraft, 1984), 1.

[429]. Smith, *Doctrina y Convenios* , 132.

[430]. Smith, *Enseñanzas del profeta José Smith* , págs. 345–47; véase también ibíd., *Doctrina y Convenios* , pág. 321.

[431]. Dale Pollock, *Skywalking: La vida y las películas de George Lucas* (Nueva York: Harmony Books, 1983), 140.

[432]. Timothy White, "Esclavos del Imperio: La charla de los niños de 'Star Wars'". *Rolling Stone* , 24 de julio de 1980, 37.

[433]. George Lucas, *Star Wars* (Nueva York: Ballantine Books, 1976), 37, 121, 145. La primera película estrenada resultó ser *Star Wars: Episodio IV–A New Hope* (1977).

[434]. Gerald Clarke, "Grandes galaxias galopantes". *Time* , 23 de mayo de 1983, 68.

[435]. David L. Miller, *The New Polytheism: Rebirth of the Gods and Goddesses* (Nueva York: Harper & Row, 1974).

[436]. Véase Norman L. Geisler, "Neopaganismo", en *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics* (Grand Rapids: Baker, 1999), 522–26.

[437]. Miller, *Nuevo politeísmo* , 7.

[438]. Ibíd., 9.

[439]. Ibíd., 3; citando a Dahl, *Polyarchy: Participation and Opposition* (New Haven: Yale University Press, 1971).

[440]. Ver cap. 14

[441]. Miller, *Nuevo politeísmo* , 37.

[442]. Ibíd., 4.

[443]. Ibíd., 4, 81, 27, 28.

[444]. Ibíd., 28, 5.

[445]. Ibíd., 6.

[446]. Ibíd., 11.

[447]. Ibíd., 81, 64.

[448]. Ibíd., 40.

[449]. Ibíd., 64, 65.

[450]. Ibíd., 6, 60.

[451]. Ibíd., 6, 7.
[452]. Ibíd., 80, 81.
[453]. Ibíd., 66.
[454]. Ibíd., 67, 68.
[455]. Ibíd., 9.
[456]. Ibíd., 55, 34, 59.
[457]. Ibíd., 5, 30; cf. 28
[458]. Ibíd., 55.
[459]. Ibíd., 63, 83.
[460]. Ibíd., 29.
[461]. Ibíd., 7.
[462]. Theodore Roszak, *Donde termina el páramo* (Garden City, NY: Doubleday, 1972).
[463]. Véase Adler, *Drawing Down the Moon* , 27.
[464]. Ibíd., 35.
[465]. Ibíd., 112.
[466]. Ibíd., 36.
[467]. Véase Norman L. Geisler, "Polytheism", en *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics* (Grand Rapids: Baker, 1999), 602–6.
[468]. Miller, *Nuevo politeísmo* , 7.
[469]. Adler, *Dibujando la Luna* , ix, 126, 135.
[470]. Ibíd., 37, 124.
[471]. Ibíd., 76–77.
[472]. Ibíd., 59.
[473]. Miller, *Nuevo politeísmo* , 60, 62.
[474]. C. S. Lewis, *Reflections on the Psalms* (Nueva York: Harcourt, Brace, and Co., 1958), 78, 82.
[475]. Citado en *Fort Worth Star-Telegram* , 16 de diciembre de 1985, 2A.
[476]. Plotino, *Las Seis Enéadas* (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952), 6.6.13.
[477]. Véase John Barrow y Frank J. Tipler, *El principio cosmológico antrópico* (Oxford: Clarendon, 1986).
[478]. Adler, *Dibujando la Luna* , 116, 145.
[479]. Ibíd., 98.
[480]. Ibíd., 66.
[481]. Ibíd., 103.
[482]. Lewis, *Reflexiones sobre los Salmos* , 79–80.
[483]. Véase Francis Beckwith, *The Mormon Concept of God: A Philosophical Analysis* (Nueva York: Edwin Mellen, 1991).

[484]. Ver cap. 14

[485]. Véase William Lane Craig, *The Kalam Cosmological Argument* (Londres: Macmillan, 1979).

[486]. Adler, *Dibujando la Luna* , 88, ix.

[487]. Ibídem.

[488]. Ibíd., 101–3.

[489]. Ibíd., X, 14, 121.

[490]. Ibíd., 116.

[491]. Ver Thomas Altizer , *Radical Theology and the Death of God* (Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1966).

[492]. Mark Satin, *New Age Politics: Healing Self and Society* (Nueva York: Deli Publishing, 1979), 113–14.

Capítulo 14. Ateísmo

[493]. Karl Marx y Friedrich Engels, *Sobre la religión* (Nueva York: Schocken Books, 1964), 295.

[494]. Véase Jean-Paul Sartre, El *ser y la nada* (Nueva York: Biblioteca filosófica, 1956), pt. 4.

[495]. Véase Friedrich Nietzsche, "La ciencia gay" en *The Portable Nietzsche* , ed. Walter Kaufmann (Nueva York: Penguin Books, 1976).

[496]. Thomas Altizer, *El evangelio del ateísmo cristiano* (Filadelfia: Westminster, 1966).

[497]. Paul van Buren, *El significado secular del evangelio* (Nueva York: Macmillan, 1963).

[498]. Bertrand Russell, *Por qué no soy cristiano* (Nueva York: Simon & Schuster, 1957) .

[499]. Véase Tomás de Aquino, *Summa Theologica,* trad. los Padres de la Provincia Inglesa Dominicana (Nueva York: Benzinger Brothers, 1947–48), 1a2, 3; 1a3, 4.

[500]. La forma correcta de enunciar la primera ley de la termodinámica es la siguiente: "La cantidad de energía *real* en el universo permanece constante". Esto contrasta con la segunda ley, que solo habla de "la cantidad de energía *utilizable* en un sistema aislado cerrado como agotándose". A diferencia de la tergiversación de la primera ley por parte de los ateos, la afirmación correcta de la misma no dice nada acerca de si la energía es eterna. Simplemente nos dice que, hasta donde podemos observar, no estamos perdiendo ni ganando energía real en el universo.

[501]. Sartre, El *ser y la nada* , 758-59.

[502]. J. N. Findlay, "¿Se puede refutar la existencia de Dios?" en A. Plantinga, *The Ontological Argument* (Garden City, NY: Doubleday, 1965), 111–12.

[503]. Pierre Bayle, *Selecciones del Diccionario de Bayle* (Indianápolis: Bobb-Merrill, 1965), 157–58.

[504]. Russell, *Por qué no soy cristiano* .

[505]. La tradición voluntarista en ética surge de Duns Scotus, pero otros teístas (siguiendo a Tomás de Aquino) abogan por una ética arraigada en la naturaleza de Dios.

[506]. Albert Camus, *La peste* (Nueva York: Modern Library, 1948).

[507]. Véase Roland Puccetti, "El Dios amoroso: algunas observaciones sobre el *mal de John Hick y el Dios del amor"*. *Estudios Religiosos* 2, no. 2 (abril de 1967): 255–68.

[508]. Véase H. J. McCloskey, "God and Evil", *Philosophical Quarterly* 10 (abril de 1960): 97–114, repr. en Nelson Pike, ed., *God and Evil* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1964) .

[509]. Véase Tomás de Aquino, *Sobre el mal* , trad. Jean Oesterle (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1995).

[510]. Los ateos sofisticados a menudo no impulsan este argumento contra Dios. Véase Terence Penelhum, *Religion and Rationality* (Nueva York: Random House, 1971), 230–33.

[511]. CS Lewis, *El Gran Divorcio* (Nueva York: Macmillan, 1946), 69.

[512]. Véase la discusión en Nelson Pike, *God and Timelessness* (Nueva York: Schocken Books, 1970), cap. 4.

[513]. Ver Shubert Ogden, *The Reality of God* (Nueva York: Harper & Row, 1966), 17.

[514]. Esta crítica y la siguiente también provienen de los panenteístas. Ver crítica al final del cap. 12

[515]. Este tipo de argumento se encuentra generalmente en el contexto de aquellos que quieren probar que el mundo es eterno, como en el averroísta latino del siglo XIII, Siger de Brabante (en *Sobre la eternidad del mundo*).

[516]. Véase Sartre, El *ser y la nada* , pt. 4, cap. 1.

[517]. Véase C. S. Lewis, *The Problem of Pain* (Nueva York: Macmillan, 1940), cap. 8; *The Great Divorce* (Nueva York: Macmillan, 1946), cap. 13; *The Four Loves* (Nueva York: Harcourt, Brace, 1960), cap. 6.

[518]. Sigmund Freud, *El futuro de una ilusión* (Nueva York: Norton, 1975), cap. 6.

[519]. Antony voló con Roy Abraham Varghese, *Hay un Dios* (San Francisco: HarperOne, 2007), 93.

[520]. Paul Vitz, *Faith of the Fatherless: The Psychology of Atheism* (Dallas: Spence, 1999) .

[521]. Nietzsche, "The Madman", en *Gay Science* , 125 (énfasis añadido).

[522]. Sartre, El *ser y la nada* .

[523]. Véase Geisler, *Philosophy of Religion* (Grand Rapids: Baker, 1988), cap. 4.

[524]. Francis Collins, *El lenguaje de Dios* (Nueva York: Free Press, 2006), 38.

[525]. Jean-Paul Sartre, citado en *National Review* , junio de 1982, 677.

[526]. Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo* (Nueva York: Harper, 1957), 9–12, 16.

[527]. Marx y Engels, *Sobre la religión* , 41.

[528]. Jacques Monod, *Chance and Necessity* (Nueva York: Knopf, 1971), 112–13.

[529]. Ver William Dembski, *The Design of Life: Discovering Signs of Intelligence in Biological Systems* (Dallas: Foundation for Thought and Ethics, 2008), y Stephen Meyer, *Signature in the Cell: DNA Evidence for Intelligent Design* (Nueva York: HarperOne, 2009) .

[530]. Ver F. R. Tennant, *Philosophical Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1928), reimpreso en parte en John Hick, *The Existence of God* (Nueva York: Macmillan, 1964).

[531]. Véase John Barlow, *The Anthropic Cosmological Principle* (Nueva York: Oxford University Press, 1986), y Guillermo González, *The Privileged Planet* (Washington, DC: Regnery, 2004), 120–36.

[532]. Fred Hoyle y N. C. Wickramasinghe, *Evolution from Space: A Theory of Cosmic Creationism* (Nueva York: Simon & Schuster, 1981), 143.

[533]. Véase Wilder Smith, *Man's Origin, Man's Destiny* (Wheaton, IL: H. Shaw, 1968), 66–67.

[534]. Véase Meyer, *Signature in the Cell* , 341, 347.

[535]. Los teístas también han reconocido el daño causado a la causa teísta a través del principio de razón suficiente. Véase John E. Gurr, *El principio de la razón suficiente en algunos sistemas escolásticos, 1750–1900* (Milwaukee: Marquette University Press, 1959) .

[536]. CS Lewis, *Mero Cristianismo* (Nueva York: Macmillan, 1943), 45.

[537]. Voló, *hay un Dios* , 183.

Capítulo 15. Teísmo

[538]. El término *causa* en este capítulo, a menos que se indique lo contrario, significa *causa eficiente* (aquello por lo que algo llega a ser), en

oposición a *causa instrumental* (aquello a través de lo cual algo llega a ser) o *causa final* (aquello por lo cual algo llega a ser). , o cualquier otro tipo de causa (como material, formal o ejemplar).

[539]. Para una forma similar de este argumento cosmológico ver Norman L. Geisler y Winfried Corduan, *Philosophy of Religion* , 2nd ed. (Grand Rapids: Baker, 1988), cap. 9.

[540]. Véase Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Nueva York: Macmillan, 1953), secs. 194–95.

[541]. Muchos no teístas preguntan cómo Dios puede "hacer algo de la nada". Pero muchos de los mismos no teístas (es decir, aquellos que aceptan la cosmología del big bang) creen que "nada produjo algo" al principio (ver Anthony Kenny, *The Five Ways: Saint Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence* [Nueva York: Schocken Books, 1969], 66). Un ser todopoderoso puede hacer todo lo posible, y no hay contradicción en afirmar que un ser contingente (que no era nada antes de su creación) puede ser causado por un ser necesario.

[542]. Este argumento es una ampliación del argumento de Tomás de Aquino en *De Ente et Essentia* (*Sobre el ser y la esencia* , cap. 4). Ver traducción de Armand Maurer (Toronto: Instituto Pontificio de Estudios Medievales, 1968).

[543]. Incluso los teístas a veces pasan por alto la fuerza y la importancia de esta distinción. Ver Keith Yandell, *Cuestiones Básicas en la Filosofía de la Religión* (Boston: Allyn and Bacon, 1971), 84.

[544]. Véase Tomás de Aquino, *Summa Theologica,* trad. los Padres de la Provincia Inglesa Dominicana (Nueva York: Benzinger Brothers, 1947–48), 1a 44, 1, y John Duns Scotus, *Philosophical Writings: A Selection* , ed. y trans. Allan Wolter (Edimburgo: Nelson, 1962), 44–45.

[545]. Tomás de Aquino vio esto en *De Ente et Essentia* (*Sobre el ser y la esencia*). Habla solo ad hoc del problema de una regresión infinita en otras partes de sus escritos para mostrar que es imposible.

[546]. Lo que sigue aquí es el papel válido y complementario que juega el argumento teleológico al mostrar qué tipo de Causa es probada por el argumento cosmológico (es decir, una causa *consciente* y *con propósito).*

[547]. Véase Geisler y Corduan, *Philosophy of Religion* , cap. 12

[548]. Lo que sigue aquí es el papel válido y complementario que cumple el argumento moral al mostrar que el Dios probado por este argumento cosmológico es también un tipo de ser moralmente bueno.

[549]. Véase Paul Tillich, *Ultimate Concern* (Nueva York: Harper & Row, 1965), cap. 1.

[550]. Para una mayor elaboración de los atributos bíblicos de Dios, véase Norman L. Geisler, *Systematic Theology* , vol. 2, punto. 1.

[551]. Para una crítica más completa de Hume y Kant, véase Geisler y Corduan, *Philosophy of Religion* , 208–24.

[552]. Véase Norman L. Geisler, "La premisa que falta en el argumento ontológico", *Estudios religiosos* 9, no. 3 (septiembre de 1973): 289–96.

[553]. Para una discusión sobre la complejidad irreducible, véase Michael Behe, *Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution* (Nueva York: Free Press, 2006).

[554]. Para una discusión sobre la complejidad especificada, consulte Stephen Meyer, *Signature in the Cell: DNA and the Evidence for Intelligent Design* (Nueva York: HarperOne, 2009).

[555]. Véase Fred Hoyle y NC Wickramasinghe, *Evolution from Space: A Theory of Cosmic Creationism.* (Nueva York: Simon & Schuster, 1981) .

[556]. Véase R. Jastrow, *God and the Astronomers* (Nueva York: Norton, 1978).

[557]. Ver G. Gonzalez, *The Privileged Planet* (Washington, DC: Regnery, 2004).

[558]. Véase David Hume, *Diálogos sobre la religión natural* (Indianápolis: Hackett, 1998).

[559]. Véase Immanuel Kant, *La crítica de la razón pura* (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1955), 327–28.

[560]. Véase Bruce Reichenbach, *The Cosmological Argument* (Springfield, IL: Thomas, 1972), 100–102.

[561]. Véase Allan B. Wolter, *Los trascendentales y su función en la metafísica de Duns Scotus* (St. Bonaventure, Nueva York: The Franciscan Institute, 1946), 44.

[562]. Véase Kai Nielsen, *Contemporary Critiques of Religion* (Nueva York: Herder & Herder, 1971), caps. 2 y 3.

[563]. Para una discusión más detallada sobre el significado de los atributos positivos de Dios, véase el cap. 12 de Geisler y Corduan, *Filosofía de la Religión* .

[564]. San Anselmo señaló este punto en su respuesta a Gaunilo.

[565]. Véase Milton K. Munitz, *The Mystery of Existence: An Essay in Philosophical Cosmology* (Nueva York: New York University Press, 1974), 103–25.

[566]. Algunos ven este tipo de argumento como un argumento trascendental. Si es así, postular a Dios es más que una presuposición racional;

es una condición de realidad innegablemente necesaria para toda existencia contingente.

Parte 3: Apologética Cristiana

[567]. En este contexto, el trabajo de Edward J. Carnell es muy útil. Ver *Introducción a la Apologética Cristiana* (Grand Rapids: Eerdmans, 1950), caps. 3, 6.

Capítulo 16. El naturalismo y lo sobrenatural

[568]. Para obtener más información sobre los diversos tipos de apologética, consulte Norman L. Geisler, "Apologetics, Types of", en *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics* (Grand Rapids: Baker, 1999).

[569]. C. S. Lewis, *Miracles* (Nueva York: Macmillan, 1943), 109.

[570]. Baruch Spinoza, *Un tratado teológico-político y un tratado político* (1670; repr. Nueva York: Dover, 1951).

[571]. David Hume, *Investigación sobre el entendimiento humano* , ed. CW Hendel (Nueva York: Bobbs-Merrill, 1955), sec. 10, punto. 1.

[572]. Ibíd., libro 10 .

[573]. Véase Norman L. Geisler, "God, Alleged Disproofs of", en *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics,* 275–76.

[574]. Véase Antony Flew, "Miracles", en *Encyclopedia of Philosophy* , ed. Paul Edwards (Nueva York: Macmillan y The Free Press, 1967), 5:346–53.

[575]. Antony Flew, "Teología y falsificación", en *New Essays in Philosophical Theology* , ed. Antony Flew y Alasdair MacIntyre (Londres: SCM Press, 1955), 99.

[576]. Véase Flew, "Miracles", pág. 352.

[577]. Ver R. M. Hare, "Theology and Falsification," en Flew and MacIntyre, *New Essays in Philosophical Theology* , 100.

[578]. Antony Flew, *Hay un Dios* (Nueva York: HarperOne, 2007), 183.

[579]. Ibíd., 157.

[580]. Ibíd., 187.

[581]. Ibíd., 213.

[582]. Spinoza, *Tratado teológico-político* , 1:83, 87, 92.

[583]. Voló, "Milagros", 349; y Doug Geivett y Gary Habermas, eds., *In Defense of Miracles* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1997) .

[584]. Un naturalista estaría en apuros para probar que cualquier evento en la naturaleza es causado por la ley natural. Si las "leyes" son meras descripciones, entonces las leyes no pueden causar nada más que la aritmética causa diez centavos en el bolsillo porque uno puede sumar el número con

precisión. Véase C. S. Lewis, *God in the Dock* (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), 77.

[585]. Guy Robinson, “Miracles”, en *Ratio* 9 (diciembre de 1967): 155–66.

[586]. Richard Lewontin, reseña en *New York Review of Books* , 9 de enero de 1996 (énfasis añadido).

[587]. Ver Lewis, *Milagros* , 61.

[588]. Alastair McKinnon, "'Milagro' y 'Paradoja'", *American Philosophical Quarterly* 4 (octubre de 1967): 308–14.

[589]. Hume, *Investigación* , sec. 10, punto. 2.

[590]. Voló, “Milagros”, págs. 348–49.

[591]. SETI significa "Búsqueda de inteligencia extraterrestre". La película *Contact* de Carl Sagan se basó en la premisa de que tal inteligencia existe. Cuando se recibe del espacio exterior un patrón de números seleccionado inteligentemente (solo números primos entre 1 y 100), se concluye que algún ser inteligente lo envió (ver Carl Sagan, *Broca's Brain* [Nueva York: Random House, 1979] , 275, donde afirma que “un solo mensaje desde el espacio demostraría que es posible [que la civilización transmisora] viva esa adolescencia tecnológica”).

[592]. ID significa "Diseño inteligente" de la vida, que William Dembski ha demostrado que es una ciencia legítima (ver *The Design of Life* [Dallas: Foundation of Thought and Ethics, 2008]), Stephen Meyer (ver *Signature in the Cell: DNA and the Evidence for Intelligent Design* [Nueva York: HarperOne, 2009]), y otros.

[593]. En las citas de las Escrituras se han agregado cursivas para enfatizar.

[594]. Charles Darwin, *El origen de las especies* , 6ª ed. (Nueva York: Modern Library, 1993), 154.

[595]. Incluso el llamado milagro negativo de Jesús (maldecir a la higuera, Marcos 11:12–14, 20–21) se hizo para traer el bien a Israel, es decir, para recordarles su muerte inminente si no se arrepentían y aceptar a su Mesías.

[596]. Lewis, *Milagros* , 138.

[597]. Véase Norman L. Geisler, “Apollonius of Tyana”, en *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics* , 44–45.

[598]. Hume, *Investigación* , sec. 10, punto. 1.

[599]. Ibíd., sec. 10, punto. 1, norte 20

[600]. Ibíd., sec. 10, punto. 2.

[601]. Bertrand Russell, “¿Qué es un agnóstico?” *Mira* (noviembre de 1953).

[602]. Darwin, *Sobre el origen de las especies* , 154.

[603]. Lapide, *La resurrección de Jesús* (Minneapolis: Augsburg, 1983), 125, 131.

[604]. Cartas al Editor, *Time* , 4 de junio de 1979.

Capítulo 17. Objetivismo e Historia

[605]. Véase Charles Beard, "Ese noble sueño", en *The Varieties of History* , ed. Fritz Stern (Nueva York: Meridian Books, 1956), 323–25. La discusión básica aquí sigue, en su mayor parte, a un excelente resumen que se encuentra en una tesis de maestría inédita de William Lane Craig, "La naturaleza de la historia: una exposición de la crítica del argumento principal a favor del relativismo histórico, propuesta por Carl Becker y Carlos Barba". Tesis doctoral inédita, Trinity Evangelical Divinity School, 1976.

[606]. Carl L. Becker, "¿Qué son los hechos históricos?" en *La filosofía de la historia en nuestro tiempo* , ed. Hans Meryerhoff (Garden City, Nueva York: Doubleday, 1959), 131.

[607]. Para que sea adecuada y precisa, una presentación histórica no tiene que ser totalmente exhaustiva o no revisable. Uno siempre puede aprender más y mejorar una cuenta limitada pero precisa.

[608]. Marc Bloch, *The Historian's Craft* (Nueva York: Knopf, 1953), 50.

[609]. Charles Beard, "Ese noble sueño", en *The Varieties of History* , ed. Fritz Richard Stern (Cleveland: World Publishing Co., 1956), 323.

[610]. Edward Carr, *¿Qué es la historia?* (Nueva York: Vintage Books, 1961), 20.

[611]. Beard, "Ese noble sueño", pág. 324.

[612]. Véase R. G. Collingwood, "The Limits of Historical Knowledge", en *Essays in the Philosophy of History* , ed. William Debbins (Austin: Prensa de la Universidad de Texas, 1965), 100.

[613]. Charles Beard, "La historia escrita como un acto de fe", en Meyerhoff, *Philosophy of History* , 150–51.

[614]. Véase Ernest Nagel, "La lógica del análisis histórico", en Meyerhoff, *Filosofía de la historia* , 208.

[615]. Beard, "La historia escrita como un acto de fe", en Meyerhoff, *Filosofía de la historia* , 151.

[616]. Véase Karl Popper, *The Poverty of Historicism* (Nueva York: Harper & Row, 1964), 150–51.

[617]. CS Lewis, *Milagros* (Nueva York: Macmillan, 1947), 24.

[618]. W. H. Dray, *Filosofía de la Historia* (Englewood, NJ: Prentice-Hall, 1964), 23.

[619]. Ver Herbert Butterfield, "Moral Judgements in History", en Meyerhoff, *Philosophy of History* , 244.

[620]. Véase Henri Pirenne, "¿Qué intentan hacer los historiadores?" en Meyerhoff, *Filosofía de la Historia* , 97.

[621]. RG Collingwood, *La idea de la historia* , ed. TM Know (Oxford: Clarendon, 1946), 248.

[622]. Ver Maurice Mandelbaum, *The Problem of Historical Knowledge* (Nueva York: Harper & Row, 1967), 94.

[623]. Para una discusión más detallada sobre este punto, véase Norman L. Geisler, *Creation in the Courts* (Wheaton: IL: Crossway, 2007), 269–70.

[624]. Plutarco, *Las vidas de los nobles griegos y romanos* , en *Grandes libros del mundo occidental* , ed. Robert Maynard (Chicago: Encyclopedia Britannica y University of Chicago Press, 1952), 541–76.

[625]. AN Sherwin-White, *Sociedad Romana y Derecho Romano en el Nuevo Testamento* (Oxford: Clarendon, 1963), 189.

[626]. Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973), 89, 41, 42.

[627]. Ver Martin Kähler, *The So-Called Historical Jesus and the Historic, Biblical Christ* (Filadelfia: Fortress, 1964), 63.

[628]. Paul Tillich, *Dynamics of Faith* (Nueva York: Harper, 1957), 87.

[629]. Véase Karl Jaspers y Rudolf Bultmann, *Myth and Christianity* (Nueva York: Noonday Press, 1958), 16–17.

[630]. CH Dodd, *La Interpretación del Cuarto Evangelio* (Cambridge: Cambridge University Press, 1953).

[631]. Ian Ramsey, *Idioma religioso* (Londres: SCM, 1957), 118–19, 122.

[632]. Ibíd., cap. 1.

[633]. Karl Barth, *La Palabra de Dios y la Palabra del Hombre* (Nueva York: Harper, 1957), 90.

[634]. E. Troeltsch, "Historiografía", en *Enciclopedia de religión y ética* , ed. James Hastings (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1925-1935).

[635]. Carl Becker, "Desprendimiento y la escritura de la historia", en *Desprendimiento y la escritura de la historia* , ed. Phil L. Snyder (Ithaca, Nueva York: Cornell University Press, 1958), 12–13.

[636]. FH Bradley, *Las presuposiciones de la historia crítica* (Chicago: Quadrangle Books, 1968), 100.

[637]. Richard Whately, *Dudas históricas relativas a Napoleón Bonaparte* (1843; repr. Berkeley: Scholar's Press, 1985).

[638]. Robert Jastrow, *Dios y los astrónomos* (Nueva York: Norton, 1978), 14.

[639]. Robert Jastrow, "Un científico atrapado entre dos religiones", *Christianity Today* , 6 de agosto de 1982, 8.

[640]. Gerald Joyce y Leslie Orgel, *The RNA World* , citado en David Berlinski, *The Devil's Delusion* (Nueva York: Basic Books, 2009), 202.

[641]. Charles Beard, "Written History as an Act of Faith", en Meyerhoff, *Philosophy of History* , 138 (énfasis añadido).

[642]. Ibíd., 200–201.

[643]. Ibíd., 190–196, 200–201.

[644]. Ibíd., 213.

[645]. WH Walsh, "'Explicando qué' en la historia", en *Teorías de la historia* , ed. Patrick Gardiner (Nueva York: The Free Press, 1942), 301.

[646]. Beard, "La historia escrita como un acto de fe", en Meyerhoff, *Philosophy* , 148.

[647]. Véase Gary Habermas, "Filosofía de la Historia", en *Evangelical Apologetics* , ed. Michael Bauman (Camp Hill, Pensilvania: Publicaciones cristianas, 1996), 105.

Capítulo 18. La confiabilidad histórica del Nuevo Testamento

[648]. Para obtener más información, consulte Norman L. Geisler y William E. Nix, *Introducción general a la Biblia* , rev. y exp. edición (Chicago: Moody Press, 1986), caps. 20–27.

[649]. Véase F. W. Hall, "Autoridades manuscritas para el texto de los principales escritores clásicos", en *Companion to Classical Texts* (Oxford: Clarendon, 1913), y Bruce Metzger, *Chapters in the History of New Testament Textual Criticism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1963).) .

[650]. Metzger, *Historia de la crítica textual del Nuevo Testamento* , 144–46 .

[651]. Véase "Bart Ehrman y millones de variantes", pt. 1 de 2 publicado el 16 de septiembre de 2010 (www.truefreethinker.com).

[652]. Bart Ehrman, *Misquoting Jesus* (Nueva York: HarperCollins, 2005), 55 (énfasis añadido).

[653]. Frederic Kenyon, *La Biblia y la Arqueología* (Nueva York: Harper, 1940), 288.

[654]. Frederic Kenyon, *Our Bible and the Ancient Manuscripts* (Nueva York: Harper, 1958), 55.

[655]. Richard Bauckham, *Jesús y los testigos oculares: los evangelios como testimonio de testigos presenciales* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), 506.

[656]. William Lane Craig, *El hijo se levanta* (Chicago: Moody, 1981), 101.

[657]. C. S. Lewis, *Christian Reflections* (Grand Rapids: Eerdmans, 1967), 209 (énfasis añadido).

[658]. John Robinson, *Redating the New Testament* (Filadelfia: Westminster Press, 1976), 352–54.

[659]. W. F. Albright, "Hacia una visión más conservadora", *Christianity Today* , 18 de enero de 1963.

[660]. A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament* (Oxford: Clarendon, 1963), 187, 189 (énfasis añadido).

[661]. Ibíd., 189.

[662]. Ver Norman L. Geisler y Thomas Howe, *The Big Book of Bible Difficulties* (Grand Rapids: Baker Books, 2008), para una reconciliación de las supuestas contradicciones en los Evangelios.

[663]. Simon Greenleaf, *El testimonio de los evangelistas* (Boston: Little, Brown, 1846), 53–54.

[664]. Ibíd., 46.

[665]. Nelson Glueck, *Rivers in the Desert* (Nueva York: Farrar, Straus and Cudahy, 1959), 31.

[666]. Donald J. Wiseman, "Confirmación arqueológica del Antiguo Testamento", en C. F. Henry, *Revelation and the Bible* (Grand Rapids: Baker, 1958), 301–2.

[667]. Para una discusión sobre estos y otros hallazgos arqueológicos, consulte Joseph Holden y Norman L. Geisler, *The Popular Handbook of Biblical Archaeology* (Eugene, OR: Harvest House, 2012).

[668]. GA Williamson, *El mundo de Josefo* (Boston: Little, Brown, 1964), 290.

[669]. William M. Ramsay, *St. Paul the Traveler and the Roman Citizen* (Londres: Hodder and Stoughton, 1865), 8.

[670]. William F. Albright, "Retrospectiva y perspectiva en la arqueología del Nuevo Testamento", en *The Teacher's Yoke* , ed. E. Jerry Vardaman (Waco, Texas: Baylor University Press, 1964), 29.

[671]. FF Bruce, *Jesús y los orígenes cristianos fuera del Nuevo Testamento* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974).

[672]. FF Bruce, *Los Documentos del Nuevo Testamento: ¿Son Confiables?* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2003), 104.

[673]. Ibíd., 14.

[674]. Véase Geisler y Howe, *Big Book of Bible Difficulties.*

[675]. Estas críticas son una expansión de las críticas hechas por Everett F. Harrison, *Introducción al Nuevo Testamento* (Grand Rapids: Eerdmans, 1964), 149–51.

[676]. La inscripción de Delfos (también llamada Inscripción de Galión en Delfos) (ca. 52 EC) fue descubierta a principios del siglo XX en el Templo de Apolo en Delfos, Grecia. Su mención de Galión proporciona un hito importante en la vida del apóstol Pablo (véase Hechos 18:12–14).

[677]. Véase Bruce, *Documentos del Nuevo Testamento* , 80–92.

[678]. Véase Harold W. Hoehner, "Chronological Aspects of the Life of Christ", *Bibliotheca Sacra* 131 (octubre de 1974): 338–51.

[679]. Para una introducción crítica a los apócrifos del Nuevo Testamento, a los que se aplican mejor los términos *folclore* y *mito* , véase Edgar Hennecke, *New Testament Apocrypha* (Philadelphia: Westminster, 1963–66) .

Capítulo 19. La reivindicación de la deidad y autoridad de Jesucristo

[680]. Véase Philip Payne, "Jesus' Implicit Claim to Deity in His Parables", *Trinity Journal* 2 (primavera de 1981): 2–23.

[681]. Véase Norman L. Geisler y Patrick Zukeran, *The Apologetics of Jesus* (Grand Rapids: Baker, 2009), cap. 5.

[682]. Los testigos de Jehová creen que Jesús "es la creación primera y directa de Jehová Dios" (*The Kingdom Is at Hand* [Nueva York: Watchtower Bible and Tract Society, 1944], págs. 46–47). Agregan: "Jesús fue un ser espiritual creado, así como los ángeles fueron seres espirituales creados por Dios" (*Should You Believe in the Trinity?* [Nueva York: Watchtower Bible and Tract Society, 1989]).

[683]. Credo de Nicea, 325 d.C.

[684]. Ibídem.

[685]. FF Bruce, *Los Documentos del Nuevo Testamento: ¿Son Confiables?* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2003), 14.

[686]. C. S. Lewis, *Mere Christianity* (Nueva York: Macmillan, 1943), 55–56.

Capítulo 20. La evidencia de la deidad y autoridad de Jesucristo

[687]. Véase Harold Hoehner, *Aspectos cronológicos de la vida de Cristo* (Grand Rapids: Zondervan, 1978).

[688]. Ver S. R. Driver, *An Introduction to the Literature of the Old Testament* (Nueva York: Meridian Books, 1956), 497.

[689]. Ver cap. 16 para una definición más detallada de un milagro.

[690]. Véase Marvin Bittinger, *The Faith Equation* (Chicago: Advantage Books, 2011), 116–18.

[691]. H. J. Schonfield, *The Passover Plot* (Nueva York: Random House, 1965).

[692]. Para una crítica definitiva de *The Passover Plot de Schonfield,* véase "Passover Plot or Easter Triumph?" de Edwin M. Yamauchi, en John W. Montgomery, *Christianity for the Tough-Minded* (Minneapolis: Bethany, 1973), 261–71.

[693]. J. Barton Payne, *Encyclopedia of Biblical Prophecy* (Nueva York: Harper & Row, 1973), 665–68 .

[694]. Andre Lamont, *Nostradamus lo ve todo* (Filadelfia: W. Foulsham, 1942), 252.

[695]. Ibídem.

[696]. Ver J. Randi, "Nostradamus: El profeta para todas las estaciones", *Skeptical Enquirer* 7, no. 1 (otoño de 1982): 30–37).

[697]. Véase Payne, *Encyclopedia of Biblical Prophecy* .

[698]. Ver André Kole y Al Janssen, *¿Milagros o magia?* (Eugene, OR: Harvest House, 1987) .

[699]. Véase Richard Grenier, *The Gandhi Nobody Knows* (Nashville: Thomas Nelson, 1983).

[700]. Véase Horace Bushnell, *The Character of Jesus* (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1910).

[701]. Citado en Habermas, *The Historical Jesus* (Joplin, MO: College Press, 1996), 186 (de la traducción árabe de Josefo).

[702]. Bushnell, *El carácter de Jesús* , 66, 77.

[703]. Ver Karl Popper, *Conjectures and Refutations* (Nueva York: Basic Books, 1962), 36.

[704]. David Hume, *Investigación sobre el entendimiento humano* (Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1955), sec. 10

[705]. La evidencia médica de la muerte de Cristo ha sido corroborada por el trabajo de los médicos. Compare John M. MacCormac, et al., *Sobre la causa fisiológica de la muerte de Cristo* (Belfast: Charles W. Olley, 1890).

[706]. WD Edwards, WJ Gabel y FE Hosmer, "Sobre la muerte física de Jesucristo", *Journal of the American Medical Association* 255, no. 11 (21 de marzo de 1986): 1463.

[707]. Los tiempos griegos de estos dos últimos pasajes, de las epístolas de Juan, muestran que los pasajes se refieren a que Cristo todavía está en la carne ahora después de su resurrección y ascensión.

[708]. Algunos versículos clave para el orden de los eventos son los siguientes. 1 Corintios 15:5–8 enumera las apariciones separadas en el siguiente orden: a Pedro, a los Doce, a quinientos hermanos, a Santiago, a

todos los apóstoles y a Pablo. Lucas 24:34 afirma que Jesús se apareció a Pedro antes de que se apareciera a los dos discípulos en el camino a Emaús y antes de que se apareciera más tarde a los once (Lucas 24:33–36). Juan 21:1–14 declara que la aparición a los siete apóstoles en el Mar de Tiberíades (Mar de Galilea; cf. 6:1) fue la tercera aparición a sus discípulos como grupo (21:14). Marcos 16:9 afirma que Jesús se apareció primero a María Magdalena. Mateo, Marcos, Lucas y Juan dicen que las mujeres estaban primero en la tumba vacía. Marcos 16:9 afirma que la primera aparición fue a María Magdalena. Juan 21:1–13 implica esto también.

[709]. Muchos escépticos se han convertido en cristianos después de examinar la evidencia de la resurrección de Cristo. Uno de los libros más convincentes de un escéptico convertido es el de Frank Morison, *Who Moved the Stone?* (Grand Rapids: Zondervan, 2002).

[710]. David Strauss, *A New Life of Jesus* (Londres: Edimburgo, Williams y Norgate, 1865), 1:412.

[711]. James Tabor, *La dinastía de Jesús* (Nueva York: Simon & Schuster, 2006), 234.

Capítulo 21. La inspiración y autoridad de la Biblia

[712]. Estos se exponen en Norman L. Geisler y Ron Rhodes, *Conviction Without Compromise* (Eugene: OR: Harvest House, 2008), pt. 1.

[713]. Para una discusión más completa sobre la reivindicación de la Biblia de su propia inspiración, véase Norman L. Geisler y William E. Nix, *A General Introduction to the Bible* , rev. y exp. edición (Chicago: Moody Press, 1986), caps. 1–9; o Norman L. Geisler y William E. Nix, *From God to Us: How We Got Our Bible* (1974; rev. ed. Chicago: Moody Press, 2012), caps. 1–5.

[714]. En algunas citas bíblicas se han agregado cursivas para enfatizar.

[715]. El Talmud y las Biblias judías de hoy los numeran como veinticuatro, pero Josefo y otros combinan Rut con Jueces y Lamentaciones con Jeremías, haciendo el número veintidós. Véase Josefo, *Contra Apion* 1.8.

[716]. Para obtener apoyo a la creencia en la moral absoluta, véase Norman L. Geisler, *Christian Ethics: Contemporary Issues and Options* , 2ª ed. (Grand Rapids: Baker Academic, 2010), pt. 1, especialmente los caps. 1–2.

[717]. Una excelente exposición de la verificación de Cristo del Antiguo Testamento se encuentra en John W. Wenham, *Christ and the Bible* , 3rd ed. (Eugene, Oregón: Wipf y Stock, 2009) .

[718]. Bertrand Russell, *Por qué no soy cristiano* (Nueva York: Simon & Schuster, 1957), 594.

[719]. Véase también el cap. 15 arriba sobre por qué Dios debe ser infinito.

[720]. Dado que todo lo que Jesús enseñó provino del Padre (Juan 8:26–28), es posible que este conocimiento sobrenatural ocasional llegara a Cristo por revelación de Dios.

[721]. Esto no significa que la Biblia fue dictada verbalmente, como algunos han enseñado erróneamente (cf. John R. Rice, *Our God-Breathed Book: The Bible* [Murfreesboro, TN: Sword of the Lord, 1969], 265–67, 281 –91). Uno puede reconocer fácilmente las diferencias estilísticas en las Escrituras, que indican que Dios usó las diversas personalidades y vocabularios de los autores.

[722]. Bart Ehrman, ¿de *quién es la palabra? La historia detrás de quién cambió el Nuevo Testamento y por qué* (Nueva York: Continuum, 2008), 55.

[723]. Ver A. T. Robertson, *Introducción a la crítica textual del Nuevo Testamento* (Toronto: T. Whittaker, 1887), 22.

[724]. Philip Schaff, *Companion to the Greek Testament and the English Version* (Nueva York: Harper & Bros., 1883), 177.

[725]. Para un tratamiento más completo de la canonicidad de las Escrituras, véase Geisler y Nix, *Introducción general a la Biblia* , caps. 10–15; Geisler y Nix, *From God to Us* , caps. 6–10.

[726]. A veces, Baruc (que tiene seis capítulos) se divide en dos libros, Baruc (capítulos 1 a 5) y la Carta de Jeremías (Baruc 6).

[727]. Agustín, *Ciudad de Dios* 17,36 .

[728]. Josefo, *Contra Apion* 1.83.

[729]. Talmud de Babilonia, *Sanedrín* (Peabody, MA: Hendrickson, 2005), 7–8, 24.

[730]. Para más apoyo a este punto, véase R. Laird Harris, *Inspiration and Canonicity of the Bible* (Grand Rapids: Zondervan, 1971) .

[731]. Véase Geisler y Nix, *Introducción general a la Biblia* (cap. 11), para una mayor elaboración de estos puntos.

[732]. Durante el tiempo de los apóstoles y bajo su autoridad, también hubo "profetas" del Nuevo Testamento que eran asociados de los apóstoles. Ellos también recibieron revelación de Dios. Algunos de ellos, como Lucas (socio del apóstol Pablo) y Marcos (socio del apóstol Pedro), escribieron libros inspirados. Lo mismo hizo el escritor de Hebreos, que conocía a los apóstoles (Heb. 2:3–4) y asociados de los apóstoles como Timoteo (Heb. 13:23). Judas (1:1) y Santiago (1:1) eran hermanos de Jesús (Mateo 13:55) y también formaban parte del círculo apostólico.

[733]. Véase Norman L. Geisler, *Una encuesta popular del Nuevo Testamento* (Grand Rapids: Baker Books, 2007), 310–14.

[734]. Véase Geisler y Nix, *Introducción general a la Biblia* , cap. 15; Geisler y Nix, *From God to Us* , cap. 10

[735]. Ver Everett F. Harrison, *Introducción al Nuevo Testamento* (Grand Rapids: Eerdmans, 1964); Donald Guthrie, *Introducción al Nuevo Testamento* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1990), vol. 4.

[736]. No hay evidencia de que fuera excluido por los primeros padres, pero no tenemos registro de nadie que haya tenido ocasión de citarlo por escrito.

[737]. La palabra para "muchos" en griego (*polloi*) puede significar dos o más, y solo se conocen otros dos Evangelios escritos del primer siglo, Mateo y Marcos.

[738]. Las palabras traducidas "escribí" en este versículo pueden ser un "aoristo epistolar", un uso del tiempo verbal aoristo que se refiere a la misma letra en la que está escrito, con énfasis en el evento. Es como decir: "Ahora te escribo enfáticamente". Aunque el tiempo aoristo en griego puede referirse a eventos pasados, el tiempo aoristo como tal no enfatiza el tiempo de la acción sino el tipo de acción. Pablo usó esta forma en otras partes de 1 Corintios (9:15), así que no hay razón por la que no pueda usarla aquí. Así que puede que no haya habido ninguna otra correspondencia corintia de Pablo.

[739]. Ver Harrison, *Introducción al Nuevo Testamento* , 311.

[740]. James E. Talmage, *Articles of Faith* (Salt Lake City: Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints, 1971), 479, llama a la "justificación por la fe" una "doctrina perniciosa". Jesús es un dios para los mormones solo en el mismo sentido en que nosotros somos dioses (Brigham Young, *Journal of Discourses* [Liverpool: F. D. Richards, 1854], 1, 51). En realidad, es el hermano de Lucifer (*Doctrina y Convenios* 76:25–26).

[741]. Véase Corán, Sura 4:157, 171.

[742]. Watchtower Bible and Tract Society, *Let God Be True* (Brooklyn: Watchtower Bible and Tract Society, 1946), pág. 101; y *¿Qué ha hecho la religión por la humanidad?* (Brooklyn: Watchtower Bible and Tract Society, 1951).

[743]. Véase J. E. Esslemont, *Bahá'U'lláh and the New Era* (Wilmette, IL: Bahá'í Publishing, 1970), 102, 127, 135–36.

[744]. Véase *The Mo Letters* [Moses David] (Hong Kong: Gold Lion Publishers, 1976).

[745]. Esslemont, *Bahá'U'lláh* , 197.

[746]. Esto está documentado en Jerald Tanner y Sandra Tanner, *The Changing World of Mormonism* (Chicago: Moody Press, 1980), 32–33.

[747]. El descubrimiento de este talismán salió a la luz en un artículo histórico revelador e inédito dado en Nauvoo, IL, el 20 de abril de 1974, por el historiador mormón Reed Durham y titulado "¿No hay ayuda para el hijo de la viuda?"

[748]. Véase Tanner y Tanner, *The Changing World of Mormonism* , cap. 14

[749]. Ver Ron Rhodes, *Razonamiento a partir de las Escrituras con los testigos de Jehová* (Eugene, OR: Harvest House, 1993), 350. Desde entonces se han hecho muchas más predicciones falsas. Por ejemplo, 1941: “Recibir el regalo [que es] . . . los instrumentos provistos por el Señor para una obra más eficaz en los meses restantes antes del Armagedón” (La *Atalaya* , 15 de septiembre de 1941, pág. 288); 1968—“Es cierto, ha habido quienes en tiempos pasados predijeron un 'fin del mundo', incluso anunciando una fecha específica. Sin embargo, no pasó nada. El 'fin' no llegó. ¿Eran culpables de profetizar falsamente? ¿Lo que faltaba? . . . A tales personas les faltaban las verdades de Dios y la evidencia de que Él los estaba persiguiendo y guiando” (*Despertad* , 8 de octubre de 1968); 1968—“¿Por qué espera con ansias el 1975?” (*La Atalaya* , 1 de agosto de 1968, pág. 494).

[750]. Esslemont, *Bahá'U'lláh* , 144.

[751]. El cierre de toda revelación “normativa” no significa que Dios no pueda dar “revelaciones” privadas para la guía de los creyentes. Pero cualesquiera que sean estos, no son normativos, infalibles ni vinculantes para otros creyentes.

[752]. Para las otras doctrinas esenciales de la fe cristiana, véase Geisler y Rhodes, *Conviction Without Compromise* (Eugene, OR: Harvest House, 2008), pt. 1.

[753]. Agustín, *Cartas* 82.3 en vol. 3 de *Los Padres Nicenos y Post-Nicenos* , Serie 1, ed. Philip Schaff (1886–89; repr., Peabody, MA: Hendrickson, 1994).

[754]. Tomás de Aquino, *Sobre la verdad* (Chicago: H. Regnery, 1952–54), 14, 10 y 14, 11.

BIBLIOGRAFÍA

Adler, Margo. *Dibujar abajo de la luna.* Boston: Faro, 1986.

Agassiz, Louis. "Contribuciones a la Historia Natural de los Estados Unidos". *Revista americana de ciencia* 2, no. 25 (1858).

Albright, William F. *La arqueología de Palestina* . Baltimore: Pingüino, 1949.

———. *El período bíblico desde Abraham hasta Esdras: un estudio histórico* . Nueva York: Harper & Row, 1963.

———. *De la edad de piedra al cristianismo: monoteísmo y proceso histórico.* 2ª ed. Garden City, Nueva York: Doubleday, 1957.

———. *Historia, Arqueología y Humanismo Cristiano.* Nueva York: McGraw-Hill, 1964.

———. "Hacia una visión más conservadora". *El cristianismo hoy* , 18 de enero de 1963.

Altizer, Thomas. *El evangelio del ateísmo cristiano.* Filadelfia: Westminster Press, 1966.

Anderson, J. Kerby. *Vida, muerte y más allá.* Grand Rapids: Zondervan, 1980.

Antonio, Keny. *Las cinco vías: las pruebas de la existencia de Dios de Santo Tomás de Aquino.* Nueva York: Schocken Books, 1969.

Archer, Gleason L. *Enciclopedia de dificultades bíblicas.* Grand Rapids: Zondervan, 1982.

———. *Una revisión de la introducción del Antiguo Testamento.* Chicago: Moody Press, 1964.

Agustín. *Ciudad de dios.* Nueva York: Random House, 1950.

Talmud de Babilonia, Sanedrín . Peabody, MA: Hendrickson, 2005.

Bacón, Francisco. *El Novum Organum y escritos relacionados* . Editado por Fulton H. Anderson. Nueva York: Bobbs-Merrill, 1960.

Bart, Karl. *Anselmo.* Traducido por Ian W. Robertson. Richmond: Prensa de John Knox, 1960.

———. *La Epístola a los Romanos.* Traducido por Edwyn C. Hoskyns. Londres: Oxford University Press, 1933.

———. *Nein!* Respuesta y Emil Brunner, 1934. En MJ Erickson, ed. *Lecturas de teología cristiana: El Dios vivo* , vol. 1. Gran Rapids: Baker, 1973.

Bauckham, Ricardo. *Jesús y los testigos oculares: los evangelios como testimonio de testigos presenciales.* Grand Rapids: Eerdmans, 2008.

Bauman, Michael, ed. *Apologética Evangélica.* Camp Hill, Pensilvania: Publicaciones cristianas, 1996.

Becker, Carl. "Desprendimiento y escritura de la historia". En *Detachment and the Writing of History: Essays and Letters* , editado por Phil L. Snyder, págs. 3–28. Ithaca, Nueva York: Cornell University Press, 1958.

———. "¿Qué son los hechos históricos?" En *La filosofía de la historia en nuestro tiempo: una antología.* Editado por Hans Meyerhoff, págs. 120–37. Nueva York: Doubleday, 1959.

Jeje, Michael. *La Caja Negra de Darwin.* Nueva York: Prensa Libre, 1996.

Bendall, Kent y Frederick Ferré. *Explorando la lógica de la fe* . Nueva York: Prensa de la Asociación, 1962.

Berlinsky, David. *El engaño del diablo.* Nueva York: Libros básicos, 2009.

Bertocci, Peter. *Introducción a la Filosofía de la Religión.* Nueva York: Prentice-Hall, 1953.

———. *La persona que es Dios.* Nueva York: Prensa de Humanidades, 1970.

Bimson, John J. y David Livingston. "Redatando el Éxodo". *Revisión de Arqueología Bíblica* 8, no. 5 (septiembre-octubre de 1987): 40–68.

Bittinger, Marvin L. *La ecuación de la fe.* Altamonte Springs, FL: Ventaja Libros, 2011.

Blanchard, Calvino, ed. *Las Obras Completas de Thomas Paine.* Chicago: Belford, Clark & Company, 1885.

Bloch, Marc. *El oficio del historiador.* Traducido por Peter Putnam. Nueva York: Random House, 1953.

Blomberg, Craig. *La confiabilidad histórica del evangelio de Juan.* Downers Grove, IL: IVP académico, 2011.

———. *La fiabilidad histórica de los evangelios.* Downers Grove, IL: Académico IVP, 2007.

Bloom, Alan. *El cierre de la mente americana.* Nueva York: Simon & Schuster, 1987.

Boeth, Jennifer. “En busca de vidas pasadas: mirando el ayer para encontrar respuestas para hoy”. *Dallas Times Herald* , 3 de abril de 1983.

Boyle, Joseph, Jr. y Olaf Tollefsen. "Determinismo, libertad y argumentos autorreferenciales". *Revisión de Metafísica* 26 (septiembre de 1972): 3–37.

Bradley, FH *Los presupuestos de la historia crítica.* Chicago: Quadrangle Books, 1968.

Brooks, James y Gordon Shaw. *Orígenes y Desarrollo de los Sistemas Vivos.* Nueva York: Prensa Académica, 1973.

Marrón, Dan. *El codigo Da Vinci.* Nueva York: Doubleday, 2003.

Bruce, FF *Jesús y los orígenes cristianos fuera del Nuevo Testamento.* Grand Rapids: Eerdmans, 1974.

———. *Los documentos del Nuevo Testamento: ¿son confiables?* Grand Rapids: Eerdmans, 1960.

———. *Historia del Nuevo Testamento.* Garden City, Nueva York: Doubleday, 1980.

Bultmann, Rodolfo. *Kerigma y mito: un debate teológico* . Editado por Hans Werner Bartsch. Traducido por Reginald H. Fuller. Londres: Billing and Sons, 1954.

Butterfield, Herbert. “Juicios morales en la historia”. En *The Philosophy of History in Our Time* , editado por Hans Meryerhoff, 228–49. Nueva York: Doubleday, 1959.

Calvino, Juan. *Institutos de la Religión Cristiana.* Filadelfia: Westminster Press, 1960.

Camús, Alberto. *La plaga.* Nueva York: Biblioteca Moderna, 1948.

Capra, Fritjof. *El Tao de la Física.* Nueva York: Bantam Books, 1984.

Carnell, Edward J. *Introducción a la apologética cristiana.* Grand Rapids: Eerdmans, 1950.

Carr, Edward H. *¿Qué es la historia?* Nueva York: Knopf, 1961.

Carson, DA y Douglas Moo. *Introducción al Nuevo Testamento* . 2ª ed. Grand Rapids: Zondervan, 2005.

Clark, Gordon. *Una visión cristiana de los hombres y las cosas.* Grand Rapids: Eerdmans, 1952.

Collingwood, RG *La idea de la historia* . Editado por T. M. Know. Oxford: Clarendon, 1946.

———. “Los límites del conocimiento histórico”. En *Essays in the Philosophy of History* , editado por William Debbins, 90–103. Prensa de la Universidad de Texas: Austin, 1965.

Collins, D. "¿Era estable el Arca de Noé?" *Estudios de Investigación de la Creación Trimestral* 14, no. 2 (septiembre de 1977): 83–87.

Collins, Francis S. *El lenguaje de Dios* . Nueva York: Prensa libre, 2006.

Collins, Steven. "40 puntos destacados sobre la geografía de las ciudades de Kikkar [Valle del Jordán]". *Boletín de investigación bíblica* 7, no. 1 (2007).

———. *La búsqueda de Sodoma y Gomorra.* Albuquerque: Southwest University Press, 2006.

Courville, Donovan A. *El problema del éxodo y sus ramificaciones.* Loma Linda, CA: Libros del desafío, 1971.

Craig, William Lane. *Apologética: una introducción.* Chicago: Moody Press, 1984.

———. *Conociendo la Verdad acerca de la Resurrección.* Ann Arbor, MI: Sirviente, 1988.

———. "La naturaleza de la historia: una exposición y crítica de los principales argumentos a favor del relativismo histórico, propuestos por Carl Becker y Charles Beard". Tesis doctoral inédita. Trinity Evangelical Divinity School, 1976.

———. *El Hijo Asciende.* Chicago: Moody Press, 1981.

Crema, Benjamin. *La Reaparición de Cristo.* Los Ángeles: Tara Center, 1980.

Crowther, Duane S. *Profecías de José Smith.* Springville, UT: Horizon, 2008.

Dahl, Roberto. *Poliarquía: Participación y Oposición* . New Haven: Prensa de la Universidad de Yale, 1971.

Darwin, Carlos. *En el origen de las especies.* 6ª ed. Nueva York: Biblioteca Moderna, 1993.

Davis, Stephen T. *El Debate sobre la Biblia.* Filadelfia: Westminster Press, 1977.

Dawkins, Ricardo. *La desilusión de Dios.* Boston: Houghton Mifflin, 2006.

Día, Guillermo. *Génesis en el Planeta Tierra: Búsqueda del Comienzo de la Vida.* 2ª ed. New Haven: Prensa de la Universidad de Yale, 1984.

Dembsky, William. *El Diseño de la Vida: Descubriendo Signos de Inteligencia en Sistemas Biológicos.* Dallas: Fundación para el Pensamiento y la Ética, 2008.

Derrida, Jacques. *Discurso y Fenómenos* . Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973.

Dodd, CH *Historia y los Evangelios.* Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1938.

Dowling, Levi H. *El Evangelio de Acuario de Jesús el Cristo.* Santa Mónica, CA: DeVorss & Co., 1907.

Dray, WH *Filosofía de la Historia.* Englewood, Nueva Jersey: Prentice-Hall, 1964.

Driver, SR *Una Introducción a la Literatura del Antiguo Testamento.* Nueva York: Meridian Books, 1956.

Duns Escoto, John. *Escritos filosóficos.* Edimburgo: Nelson, 1962.

Eddy, María Baker. *Escritos varios.* Boston: Fideicomisarios bajo la voluntad de Mary Baker G. Eddy, 1924.

———. *Ciencia y Salud con Clave de las Escrituras.* Boston: Sociedad Editorial de la Ciencia Cristiana, 1973.

Edwards, WD, WJ Gabel y FE Hosmer. "Sobre la muerte física de Jesucristo". *Revista de la Asociación Médica Estadounidense* 255, no. 11 (21 de marzo de 1986): 1455–63.

Ehrmann, Bart. *Citando mal a Jesús.* Nueva York: HarperCollins, 2005.

Eiseley, Loren. *El viaje inmenso.* Nueva York: Random House, 1957.

Eldredge, Niles. *Dinámica macroevolutiva.* Nueva York: McGraw-Hill, 1989.

Eldredge, Niles y Ian Tattersall. *Los mitos de la evolución humana.* Nueva York: Prensa de la Universidad de Columbia, 1982.

Esslemont, JE *Bahá'U'lláh.* Wilmette, IL: Bahá ' Í Publishing, 1970.

Eusebio. *Historia Eclesiástica.* vol. 1. Traducido por Eusèbe de Césarée y Kirsopp Lake . Cambridge: Prensa de la Universidad de Harvard, 1965.

Ferre, Federico. "Mapeo de la lógica de los modelos en ciencia y teología". *Christian Scholar* 46 (primavera de 1963): 9–39.

Feuerbach, Ludwig. *La esencia del cristianismo.* Nueva York: Harper, 1957.

Fletcher, José. *Ética de la situación: la nueva moral.* Filadelfia: Westminster Press, 1966.

Voló, Antonio. "Milagros". En *Encyclopedia of Philosophy* , editado por Paul Edwards. Nueva York: Macmillan & The Free Press, 1967.

———. “Teología y falsificación”. En *New Essays in Philosophical Theology* , editado por Antony Flew y Alasdair MacIntyre. Londres: SCM, 1955.

Voló, Antonio, con Roy Abraham Varghese. *Hay un Dios.* San Francisco: Harper One, 2007.

Flint, Roberto. *Agnosticismo.* Nueva York: Hijos de Charles Scribner, 1903.

Foucault, Paul-Michel. *El Orden de las Cosas* : *Arqueología de las Ciencias Humanas* . Traducido por Alan Sheridan-Smith. Nueva York: Random House, 1970.

Gardiner, Patricio. *Teorías de la Historia* . Glencoe, IL: Prensa libre, 1959.

Garrigou-Lagrange, Reginald. *Dios: su existencia y su naturaleza.* San Luis: Herder, 1934.

Geehan, ER *Jerusalén y Atenas* . Filadelfia: P&R, 1993.

Geisler, Norman L. *La ética cristiana del amor.* Grand Rapids: Zondervan, 1973.

———. *Ética cristiana: cuestiones y opciones contemporáneas* . 2ª ed. Grand Rapids: Baker Academic, 2010.

———. *Creación en los Tribunales.* Wheaton: Crossway, 2007.

———. *Defendiendo la Inerrancia.* Grand Rapids: Baker Books, 2012.

———. *Ética: alternativas y problemas.* Grand Rapids: Zondervan, 1971.

———. *Si Dios, ¿Por qué el Mal?* Mineápolis: Betania, 2011.

———, ed. *Inerrancia.* Grand Rapids: Zondervan, 1979.

———. "Jesús y Mahoma en el Corán: una comparación y contraste". Disponible en www.sbts.edu/resources/files/2010/02/sbjt_081_geisler.pdf

———. *Milagros y Pensamiento Moderno.* Grand Rapids: Zondervan, 1982.

———. *Una encuesta popular del Nuevo Testamento.* Grand Rapids: Baker Books, 2007.

———. *Teología Sistemática.* Mineápolis: Betania, 2011.

Geisler, Norman L. y J. Yutaka Amano. *La sensación de la reencarnación.* Wheaton: Tyndale, 1986.

Geisler, Norman L. y J. Kerby Anderson. *Ciencia del origen: una propuesta para la controversia creación-evolución.* Gran Rapids: Baker, 1987.

Geisler, Norman L. y Winfried Corduan. *Filosofía de la Religión.* 2ª ed. Gran Rapids: Baker, 1988.

Geisler, Norman L. y Thomas Howe. *El Gran Libro de las Dificultades Bíblicas.* Grand Rapids: Baker Books, 2008.

Geisler, Norman L. y William E. Nix. *Introducción general a la Biblia.* Rev. y exp. edición Chicago: Moody Press, 1986.

Geisler, Norman L. y Ron Rhodes. *Convicción sin Compromiso.* Eugene, Oregón: Harvest House, 2008.

Geisler, Norman L. y Abdul Saleeb. *Respondiendo al Islam: La Media Luna a la Luz de la Cruz.* 2ª ed. Grand Rapids: Baker Books, 2002.

Geisler, Norman L. y Frank Turek. *No tengo suficiente fe para ser ateo.* Wheaton: Crossway, 2004.

Geisler, Norman L. y William D. Watkins. *Worlds Apart: un manual sobre visiones del mundo.* Gran Rapids: Baker, 1989.

Gish, Duane T. *¿Evolución? ¡Los fósiles dicen que no!* San Diego: Creation Life Publishers, 1973.

Glueck, Nelson. *Ríos en el desierto: una historia del Negev.* Nueva York: Farrar, Straus y Cudahy, 1959.

González, Guillermo. *El planeta privilegiado: cómo nuestro lugar en el cosmos está diseñado para el descubrimiento.* Washington, DC: Regnery, 2004.

Gould, Stephen Jay. "El ritmo errático de la evolución". *Historia Natural* 86, núm. 5 (mayo de 1977): 12–16.

Grenier, Ricardo. *El Gandhi que nadie conoce.* Nashville: Thomas Nelson, 1983.

Guthrie, Donald. *Introducción al Nuevo Testamento.* Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1990.

Habermas, Gary R. *Evidencia antigua de la vida de Jesús.* Nashville: Thomas Nelson, 1984.

———. *El Jesús histórico.* Joplin, MO: College Press Publishing, 1996.

———. *El veredicto de la historia.* Nashville: Thomas Nelson, 1988.

Hackett, Stuart. *Filosofía oriental: una guía occidental sobre el pensamiento oriental.* Madison: Prensa de la Universidad de Wisconsin, 1979.

———. *La resurrección del teísmo.* Chicago: Moody Press, 1957.

Haley, JW *Supuestas discrepancias de la Biblia.* Nashville: Goodpasture, 1951.

Harris, R. Laird. *Inspiración y Canonicidad de la Biblia.* Grand Rapids: Zondervan, 1971.

Harrison, Everett F. *Introducción al Nuevo Testamento.* Grand Rapids: Eerdmans, 1964.

Hartshorne, Charles. "Más allá del interés propio ilustrado: una metafísica de la ética", *Ética* 84 (abril de 1974): 201–16.

———. *Una teología natural de nuestro tiempo.* LaSalle, IL: Corte abierta, 1967.

Hemer, Colin. *El libro de los Hechos en el marco de la historia helénica.* Lago Winona, IN: Eisenbrauns, 1990.

Hengel, Martín . *Los cuatro evangelios y el único evangelio de Jesucristo.* Harrisburg, Pensilvania: Trinity Press International, 2000.

Hennecke, Edgar. *Apócrifos del Nuevo Testamento.* Filadelfia: Westminster Press, 1963–66.

Henry, CF *Apocalipsis y la Biblia.* Gran Rapids: Baker, 1958.

Henry, Guillermo A., III. "El mejor año de su vida". *Time* , 14 de mayo de 1984, 62.

Hesíodo. *Teogonía* . Traducido por ML West. Oxford: Clarendon, 1982.

Hola, John. *La Existencia de Dios.* Nueva York: Macmillan 1964.

———. Revisión del *mal, el karma y la reencarnación* en la *religión* 5, no. 2 (otoño de 1975): 175–76.

Hobbes, Thomas. *Leviatán.* Nueva York: EP Dutton, 1914.

Hoehner, Harold W. *Aspectos cronológicos de la vida de Cristo.* Grand Rapids: Zondervan, 1977.

Holden, Joseph M. y Norman L. Geisler. *El manual popular de arqueología bíblica.* Eugene, Oregón: Harvest House, 2012.

Howe, Frederic. *Desafío y respuesta: un manual de apologética cristiana.* Grand Rapids: Zondervan, 1982.

Howe, Quincy, Jr. *Reencarnación para el cristiano.* Filadelfia: Westminster Press, 1974.

Hoyle, Fred y NC Wickramasinghe. *Evolución desde el espacio: una teoría del creacionismo cósmico.* Nueva York: Simon & Schuster, 1981.

Hume, David. *Diálogos sobre Religión Natural* . Editado por Norman Kemp Smith. Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1962.

———. *Una investigación sobre el entendimiento humano* . Editado por C. W. Hendel. Nueva York: Bobbs-Merrill, 1955.

———. *Las cartas de David Hume* . Editado por J. Y. T. Greig. 2 vols. Oxford: Clarendon, 1932.

Huxley, Henrietta A. *Aforismos y reflexiones de las obras de TH Huxley.* Londres: Macmillan, 1907.

Ireneo. *Contra las Herejías* . En *Los padres antenicenos* , vol. 1, editado por Alexander Roberts y James Donaldson. Peabody, MA: Hendrickson, 1994.

Jaime, Guillermo. *Las variedades de la experiencia religiosa.* Nueva York: Nueva Biblioteca Americana, 1958.

Jastrow, Robert. *Dios y los Astrónomos.* Nueva York: Norton, 1978.

———. "Un científico atrapado entre dos religiones". *El cristianismo hoy* , 6 de agosto de 1982.

———. *Hasta que Muera el Sol.* Nueva York: Norton, 1977.

Jefferson, Tomás. *biblia jefferson* . Editado por Douglas Lurton. Nueva York: Wilfred Funk, 1943.

Josefo. *antigüedades* _ En *The New Complete Works of Josephus* , traducido por William Whiston. Grand Rapids: Kregel, 1966.

Kahler, Martin. *El llamado Jesús histórico y el Cristo histórico y bíblico.* Filadelfia: Fortress Press, 1964.

Kant, Emanuel. *La crítica de la razón pura.* Chicago: Enciclopedia Británica, 1955.

Kenyon, Frederic. *La Biblia y la Arqueología.* Nueva York: Harper, 1940.

———. *Nuestra Biblia y los Manuscritos Antiguos.* Revisado por AW Adams. 4ª ed. Nueva York: Harper, 1958.

Kierkegaard, Soren. *Posdata final no científica.* Traducido por David Swenson y Walter Lowrie. Princeton: Prensa de la Universidad de Princeton para la Fundación Escandinava Estadounidense, 1941.

———. *O bien/o bien* . Traducido por David F. Swenson, Lillian Marvin Swenson y Walter Lowrie. Garden City, Nueva York: Doubleday, 1959.

———. *Fragmentos filosóficos* . Traducido por David F. Swenson. Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1962.

Cocina, KA *Antiguo Oriente y el Antiguo Testamento.* Chicago: InterVarsity, 1966.

Kline, Meredith. *Tratado del Gran Rey.* Grand Rapids: Eerdmans, 1963.

Kole, Andre y Al Janssen. *¿Milagros o Magia?* Eugene, Oregón: Harvest House, 1987.

Korem, Danny. *Los farsantes.* Gran Rapids: Baker, 1980.

———. *Poderes: Pruebas de lo Psíquico y Sobrenatural.* Downers Grove, IL: InterVarsity, 1988.

Kreft, Peter. *Sócrates conoce a Jesús.* Downers Grove, IL: InterVarsity, 1987.

Kushner, Harold. *Cuando a la gente buena le pasan cosas malas.* Nueva York: Schocken Books, 1981.

Lapide, Pinchas. *La Resurrección de Jesús.* Mineápolis: Augsburgo, 1983.

Laplace, Pierre Simón. *Un ensayo filosófico sobre probabilidades.* Nueva York: Dover, 1951.

Leibniz, Gottfried. *Discurso sobre la Metafísica.* Indianápolis: Hackett, 1990.

Lewis, CS *La abolición del hombre.* Nueva York: Macmillan, 1947.

———. *Los cuatro amores.* Nueva York: Harcourt, Brace, 1960.

———. *Dios en el Muelle.* Grand Rapids: Eerdmans, 1970.

———. *El Gran Divorcio.* Nueva York: Macmillan, 1946.

———. *Un dolor observado.* Londres: Faber and Faber, 1964.

———. *mero cristianismo.* Nueva York: Macmillan, 1957.

———. *Milagros.* Nueva York: Macmillan, 1966.

———. *El problema del dolor.* Londres: G. Bles, 1942.

Lewontin, Richard. Reseña en *New York Review of Books* , 9 de enero de 1996.

Linnemann, Eta. *¿Hay un problema sinóptico?* Gran Rapids: Baker, 1992.

Locke, Juan. *Las obras de Locke* , vol. 9, *Un discurso sobre los milagros* . Londres: W. Olridge & Sons, 1812.

Lucas, Jorge. *Guerra de las Galaxias.* Nueva York: Ballantine Books, 1976.

Lutzer, Erwin. *Necesidad de Absolutos Éticos.* Grand Rapids: Zondervan, 1981.

MacCormac, John M., Rick Bauer, WB Primrose, William Stroud, et al. *Sobre la causa fisiológica de la muerte de Cristo.* Belfast: Charles W. Olley, 1890.

MacGregor, Geddes. "El bautizo del karma". En *Karma: La Ley Universal de la Armonía* , 4. Wheaton, IL: Theosophical Publishing House, 1975.

———. *Reencarnación en el cristianismo.* Wheaton: Editorial Teosófica, 1975.

Mandelbaum, Mauricio. *El problema del conocimiento histórico.* Nueva York: Harper & Row, 1967.

Marx, Karl y Frederic Engels. *Marx y Engels sobre la Religión.* Nueva York: Schocken Books, 1964.

Mascal, Eric. *El que es.* Nueva York: Longmans, Green, 1943.

McConkie, Bruce R. *Doctrina mormona.* 2ª ed. Salt Lake City: Bookcraft, 1979.

Mc Dowell, Josh. *Evidencia que exige un veredicto.* San Bernardino, CA: Here's Life Publishers, 1972.

———. *Más que un carpintero.* Wheaton: Tyndale, 1977.

McDowell, Josh y Norman L. Geisler. *El amor siempre tiene razón.* Nashville: Thomas Nelson, 1996.

Metzger, Bruce. *Capítulos en la Historia de la Crítica Textual del Nuevo Testamento* . Grand Rapids: Eerdmans, 1963.

———. *El Texto del Nuevo Testamento.* Nueva York: Oxford University Press, 2005.

Meyer, Stephen C. *Firma en la célula: ADN y la evidencia del diseño inteligente.* Nueva York: HarperOne, 2009.

Meyerhof, Hans. *La filosofía de la historia en nuestro tiempo: una antología.* Nueva York: Garland, 1985.

Mill, Juan Estuardo. *Utilitarismo.* Oxford: Oxford University Press, 1998.

Mill, John Stuart y John M. Robson. *Un examen de la filosofía de Sir William Hamilton* . 1865. Reimpreso, Toronto y Buffalo: University of Toronto Press, 1979.

Miller, David L. *El nuevo politeísmo: el renacimiento de dioses y diosas.* Nueva York: Harper & Row, 1974.

Montgomery, John Warwick. *El cristianismo para los de mente dura.* Mineápolis: Betania, 1973.

———. *Historia y cristianismo.* Downers Grove, IL: InterVarsity, 1964.

Montgomery, Ruth. *Un don de profecía.* Nueva York: William Morrow & Company, 1965.

Moore, James R. *Las controversias posdarwinianas.* Nueva York: Oxford University Press, 1979.

Moreland, JP *El cristianismo y la naturaleza de la ciencia.* Gran Rapids: Baker, 1989.

———. *Escalando la Ciudad Secular.* Gran Rapids: Baker, 1987.

Morey, Robert A. *La muerte y el más allá.* Mineápolis: Betania, 1984.

Morrison, Frank. *¿Quién movió la piedra?* Grand Rapids: Zondervan, 2002.

Murray, Juan. *Principios de Conducta.* Grand Rapids: Eerdmans, 1957.

Nielsen, Kai. *Críticas contemporáneas de la religión.* Nueva York: Herder & Herder, 1971.

Nietzsche, Federico. *Sabiduría gozosa* . Traducido por Thomas Common. Nueva York: Frederick Ungar, 1960.

———. "El loco." En *The Gay Science* in *The Portable Nietzsche* , editado y traducido por Walter Kaufmann, 95–96. Nueva York: Pingüino, 1982.

Orgel, Leslie. *Los orígenes de la vida.* Nueva York: John Wiley & Sons, 1973.

Orr, James. *Deísmo inglés.* Grand Rapids: Eerdmans, 1934.

———, ed. *Enciclopedia bíblica estándar internacional.* Grand Rapids: Eerdmans, 1939.

Owens, HP *Conceptos de Deidad.* Nueva York: Herder & Herder, 1971.

Payne, Felipe. "La afirmación implícita de Jesús de la deidad en sus parábolas". *Trinity Journal* (primavera de 1981).

Peirce, Charles S. "Qué es el pragmatismo". En *Charles Sanders Peirce: The Essential Writings* , editado por Edward C. Moore. Nueva York: Harper & Row, 1972.

Penelhum, Terence. *Religión y Racionalidad.* Nueva York: Random House, 1971.

Pike, Nelson, ed. *Dios y el mal.* Acantilados de Englewood, Nueva Jersey: Prentice-Hall, 1964.

Pinock, Clark. *El motor más movido: una teología de la apertura de Dios.* Grand Rapids: Baker Academic, 2001.

Plantinga, Alvin. *Naturaleza y necesidad* . Oxford: Clarendon, 1974.

———. *El argumento ontológico.* Garden City, Nueva York: Doubleday, 1965.

Platón. *Yo no.* En *Los Diálogos de Platón* , traducido por B. Jowett [81b]. Nueva York: Random House, 1937.

———. *La republica.* Traducido, con una introducción y notas, por Francis MacDonald Cornford. Nueva York: Oxford University Press, 1945.

Plontino. *Enéadas* . Traducido por Stephen Mackenna. Chicago: Enciclopedia Británica, 1955.

Plutarco. *Las vidas de los nobles griegos y romanos* . En *Great Books of the Western World* , editado por Robert Maynard. Chicago: Enciclopedia Británica y University of Chicago Press, 1952.

Popper, Carlos. *Conjeturas y Refutaciones.* Nueva York: Harper & Row, 1963.

———. *La miseria del historicismo.* Nueva York: Harper & Row, 1964.

Prabhavananda, Swami. *La herencia espiritual de la India.* Hollywood, CA: Vedanta Press, 1963.

Prabhavananda, Swami y Christopher Isherwood. "Apéndice II: El Gita y la guerra", en *Bhagavad Gita* . Bergerfield, NJ: The New American Library, 1972.

Pritchard, James B., ed. *Textos del Antiguo Cercano Oriente relacionados con el Antiguo Testamento.* 3ra ed. Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1969.

Radhakrishnan, S. *Los principales Upanishads.* Londres: George Allen & Unwin, 1958.

Ramsay, William M. *St. Paul el viajero y el ciudadano romano.* Gran Rapids: Baker, 1982.

Regis, Louis-Marie. *Epistemología.* Nueva York: Macmillan, 1959.

Rodas, Ron. *Razonamiento a partir de las Escrituras con los testigos de Jehová.* Eugene, Oregón: Harvest House, 1993.

Roberts, Alexander y James Donaldson, eds. *Los Padres Ante-Nicenos.* Peabody, MA: Hendrickson, 1994.

Rogers, Jack, ed. *Autoridad Bíblica.* Waco: Word, 1977.

Ross, Hugo. *Las Huellas Dactilares de Dios.* Orange, CA: Promesa, 1989.

Rozak, Teodoro. *Donde termina el páramo.* Garden City, Nueva York: Doubleday, 1972.

Russel, Bertrand. *Los escritos básicos de Bertrand Russell* . Editado por Robert Egner y Lester Denonn. Nueva York: Simon & Schuster, 1961.

———. "¿Qué es un agnóstico?" Revista *Mira* , 1953.

Russell, ES *La diversidad de los animales* . Leyden: Brill, 1962.

Sagan, Carl. *El cerebro de Broca: reflexiones sobre el romance de la ciencia.* Nueva York: Random House, 1979.

———. *Cosmos.* Nueva York: Random House, 1980.

Sanedrín . En *el Talmud de Babilonia* . Peabody, MA: Hendrickson, 2011.

Schaefer, Francisco. *El Dios que está allí* . Downers Grove: InterVarsity, 1968.

———. *Él está allí y no está en silencio* . Wheaton, IL: Tyndale House, 1972.

Schaff, Felipe. *Compañero del Testamento Griego y la Versión Inglesa* . Nueva York: Harper & Brothers, 1883.

Schonfield, H. J. *El complot de Pascua* . Hutchinson, KS: Editorial Hutchinson, 1965.

Sheler, Jeffrey. "¿Es la Biblia verdadera?" *US News & World Report* , 25 de octubre de 1999.

Sherlok, Thomas. *El Juicio de los Testigos de la Resurrección.* Londres: impreso para J. Roberts, 1729 *.*

Sherwin-White, AN *Sociedad romana y derecho romano en el Nuevo Testamento.* Oxford: Clarendon Press, 1963.

Sire, James W. *El universo de al lado: un catálogo básico de visión del mundo.* Downers Grove, IL: InterVarsity, 1976.

Smith, José. *Doctrina y Convenios.* Salt Lake City: La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, 1990.

Smith, Joseph, Jr. *La historia de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días.* Salt Lake City: Deseret Book Co., 1976.

———. *Enseñanzas del profeta José Smith* . Editado por Joseph Fielding Smith. 4ª ed. Salt Lake City: Deseret News Press, 1938.

Spangler, David. *Reflexiones sobre el Cristo.* Serie de conferencias Findhorn, 1978.

Spinoza, Benedicto. *Tractatus Theologico-Politicus* . En *The Chief Works of Benedict de Spinoza* , traducido por R. H. M. Elwes. Londres: George Bell and Sons, 1883.

Sproul, RC *Apologética clásica.* Grand Rapids: Zondervan, 1984.

Stern, Fritz Richard. *Las variedades de la historia.* Nueva York: Meridian Books, 1956.

Stevenson, Ian. "El valor explicativo de la idea de la reencarnación". *Journal of Nervous and Mental Disease* 164 (septiembre de 1977): 305–26.

Stoner, Peter W. *La ciencia habla.* Wheaton: Van Kampen Press, 1952.

Strauss, David. *Una nueva vida de Jesús.* Londres: Edimburgo, Williams and Norgate, 1865.

Strobel, Lee. *El caso de Cristo.* Grand Rapids: Zondervan, 1998.

Suetonio *. Los Doce Césares.* Ed. Rev. Nueva York: Penguin Classics, 2007.

Suzuki, DT *Introducción al Budismo Zen.* Londres: Rider, 1969.

———. *Manual de Budismo Zen.* Nueva York: Grove Press, 1960.

———. *budismo zen* . Editado por William Barrett. Garden City, Nueva Jersey: Doubleday, 1956.

Tabor, James. *La dinastía de Jesús.* Nueva York: Simon & Schuster, 2006.

Tácito, Cornelio. *Anales* . Traducido por AJ Woodman. Indianápolis: Hackett, 2004.

Talmage, James E. *Artículos de Fe.* Salt Lake City: Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, 1971.

Tanner, Jerald y Sandra. *El mundo cambiante del mormonismo.* Chicago, IL: Moody Press, 1980.

———. *El mormonismo: ¿sombra o realidad?* 5ª ed. Salt Lake City: Ministerio del Faro de Utah, 1987.

Tennant, FR *Teología filosófica.* Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge, 1928-1930.

Thaxton, Charles B., Walter L. Bradley y Roger L. Olsen. *El misterio del origen de la vida.* Nueva York: Biblioteca Filosófica, 1984.

Tomás de Aquino. *Sobre el Mal.* Editado por Jean Oesterle. Notre Dame, IN: Prensa de la Universidad de Notre Dame, 1995.

———. *Sobre la Verdad.* Chicago: H. Regnery, 1952–54.

———. *Summa Theologica* . Traducido por los Padres de la Provincia Dominicana Inglesa. Nueva York: Benzinger Brothers, 1947–48.

Tillich, Paul. *Preocupación última.* Editado por Mackenzie Brown. Londres: SCM, 1965.

Travis, Stephen H. *Esperanza cristiana y el futuro.* Downers Grove, IL: InterVarsity, 1980.

Troeltsch, E. "Historiografía". En *Encyclopedia of Religion and Ethics* , editado por James Hastings. Nueva York: Hijos de Charles Scribner, 1925-1935.

Dos, Mark. *Ciencia Cristiana.* Nueva York: Harper and Brothers, sin fecha

Unger, Merril. *Arqueología y Antiguo Testamento.* Grand Rapids: Zondervan, 1954.

Los Upanishads: Aliento de lo Eterno . Traducido por Swami Prabhavananda y Frederick Manchester. Nueva York: Mentor Books, 1957.

Van Buren, Paul. *El significado secular del evangelio.* Nueva York: Macmillan, 1963.

Vardaman, Jerry E., ed. *El yugo del maestro.* Waco: Prensa de la Universidad de Baylor, 1964.

Vitz, Pablo. *Fe de los huérfanos: la psicología del ateísmo.* Dallas: Spence, 1999.

Waldo, Jorge. “El origen de la vida”. En *Life: Origin and Evolution* , editado por Clair Folsom. San Francisco: WH Freeman, 1979.

Walsh, WH "'Significado' en la historia". En *Theories of History* , editado por Patrick Gardiner, 296–307. Glencoe, IL: Prensa libre, 1959.

Vatios, Alan. *El Camino del Zen.* Nueva York: Vintage Books, 1957.

Blanco, Hayden. *Metahistoria: la imaginación histórica en la Europa del siglo XIX.* Baltimore: Prensa de la Universidad Johns Hopkins, 1973.

Whitehead, Alfred North. *Proceso y Realidad* . Nueva York: Prensa Libre, 1978.

Williamson, GA *El mundo de Josefo.* Nueva York: Little, Brown, 1965.

Wilson, Clifford A. *Rocas, reliquias y confiabilidad bíblica.* Grand Rapids: Zondervan, 1977.

Wiseman, PJ *Ancient Records y la estructura de Génesis.* Nashville: Thomas Nelson, 1985.

Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas.* Nueva York: Macmillan, 1953.

———. *Tractatus logico-philosophicus* . Traducido por D. F. Pears y B. F. McGuinness. 1922. Reimpresión, Londres: Routledge y Kegan Paul, 1961.

Woodbridge, John D. *Autoridad bíblica: una respuesta a la propuesta de Rogers/McKim.* Grand Rapids: Zondervan, 1982.

Wright, N. T. *La Resurrección del Hijo de Dios* . Minneapolis, MN: Fortress Press, 2003.

Yamauchi, Edwin M. "¿Complot de Pascua o triunfo de Pascua?" En *Cristianismo para los de mente dura* , editado por John W. Montgomery . Mineápolis: Betania, 1973.

Yancey, Felipe. *¿Dónde está Dios cuando duele?* Grand Rapids: Zondervan, 1977.

Yockey, Hubert P. "Autoorganización, origen de los escenarios de vida y teoría de la información". *Revista de biología teórica* 91 (1981): 13–31.

Joven, Brigham. *Revista de Discursos.* West Valley City, UT: Temple Hill Books, 2006.

Zacharias, Ravi y Norman L. Geisler. *¿Quién hizo a Dios? y Respuestas a más de 100 Otras Preguntas Difíciles de Fe.* Grand Rapids: Zondervan, 2003.