

Apologetica es la rama de la teología que trata de la defensa y comprobación del cristianismo.

¿Qué tienen que decir los cristianos en defensa de su fe, ante los desafíos presentados por el naturalismo, el idealismo, el universalismo, las ciencias sociales, el comunismo? Respuestas a estas preguntas podrán ser encontradas en este libro.

En **APOLOGETICA CRISTIANA** tenemos el intento de formular un modelo comprensivo de la fe cristiana. El autor describe cómo los cristianos han hecho apologetica en el pasado. A partir de esa base, desarrolla un modelo para una apologetica eficaz en el siglo XX.

El doctor William Dyrness, con sus años de experiencia como profesor de Apologetica Cristiana en el Seminario Teológico Asiático en Manila, presenta un enfoque claro, profundo y actual para la defensa del cristianismo. Este libro servirá como un texto adecuado para cursos en seminarios, institutos y escuelas teológicas. Un cristiano comprometido con su Señor encontrará también en las respuestas que necesita elaborar frente a los desafíos que se le presentan al vivir su fe a finales del siglo XX.

LIBROS AFINES

Un Enfoque Cristiano a la Filosofía, Warren C. Young

El Cristianismo y Otras Religiones, E. L. Copeland

Las Religiones Vivas, Robert E. Hume

La Fe Cristiana y las Teologías de la Liberación,

Sanuel Escobar

Teología de la Liberación, Roberto Compton

El Comunismo: Lo Que Es y Lo Que Hace, James E. Gites

La Ciencia Retorna a Dios, James E. Jauncey

Imágenes del Hombre, Roger Mehl



CASA BAUTISTA DE PUBLICACIONES

05043

4816-93

Dyrness

APOLOGETICA CRISTIANA

23
D
95043

APOLOGETICA CRISTIANA

Una respuesta
a los desafíos
actuales
a la
fe

**WILLIAM
DYRNESS**

10008

APOLOGETICA CRISTIANA

Copia 2

Una respuesta a los desafíos actuales a la fe

por
William Dyrness

Traducido por
Alirio Eustache Vilaire



CASA BAUTISTA DE PUBLICACIONES

Compañía El Lucero

Noviembre 1989

CHS 1.645

CASA BAUTISTA DE PUBLICACIONES

Apartado 4255, El Paso, Tx. 79914 EE. UU. de A.

Agencias de Distribución

- ARGENTINA:** Rivadavia 3464, 1203 Buenos Aires
BELICE: Box 952, Belice
BRASIL: Rua Silva Vale 781, Rio de Janeiro
BOLIVIA: Casilla 2516, Santa Cruz
COLOMBIA: Apartado Aéreo 55294, Bogotá 2 D. E.
COSTA RICA: Apartado 285, San Pedro
CHILE: Casilla 1253, Santiago
ECUADOR: Casilla 3236, Guayaquil
EL SALVADOR: 10 Calle Pte. 124, San Salvador
ESPAÑA: Riera de San Miguel 9, 08006 Barcelona
ESTADOS UNIDOS: Broadman; 127 Ninth Ave.,
Nashville, Tenn., 37234
GUATEMALA: 12 Calle 9-54, Zona 1,
01001 Guatemala
HONDURAS: 4 Calle 9 Avenida, Tegucigalpa
MEXICO: José Rivera No. 145-1
Col. Moctezuma 1ª Sección
15500, México, D. F.
Matamoros 344 Pte.
Torreón, Coahuila, México
NICARAGUA: Apartado 5776, Managua
PANAMA: Apartado 5363, Panamá 5
PARAGUAY: Peltirosi 595, Asunción
PERU: Apartado 3177, Lima
REPUBLICA DOMINICANA: Apartado 880, Santo Domingo
URUGUAY: Casilla 14052, Montevideo
VENEZUELA: Apartado 152, Valencia 2001-A

© Copyright 1988, Casa Bautista de Publicaciones. Publicado originalmente por InterVarsity Press como *Christian Apologetics in a World Community*, by William Dyrness. © 1982 by InterVarsity Christian Fellowship of the USA. Traducido y publicado con permiso de InterVarsity Press, P. O. Box 1400, Downers Grove, IL 60515, USA. Todos los derechos reservados.

Primera edición, CBP 1988

Clasifíquese: Controversia y Apologética

Número de Clasificación Decimal Dewey: 239

ISBN: 0-311-05043-3

C.B.P. Art. No. 05043

4 M 8 88

Printed in U.S.A.

4813-39

CONTENIDO

Prefacio 7

Primera parte: DESARROLLO DE UNA PERSPECTIVA APOLOGETICA

1. INTRODUCCION A LA APOLOGETICA	11
Elementos de la apologética	14
El contexto	14
El punto de vista	15
El punto de partida	16
Preguntas acerca de la apologética	20
¿Qué defiende un cristiano?	20
¿Es realmente necesario defender al cristianismo?	20
¿Es el pecado una causa para desconfiar de la razón?	21
¿Quién necesita de la apologética?	21
¿Cuál es el lugar de la revelación y qué papel desempeña el Espíritu Santo en la apologética?	23
Preguntas para el repaso	24

2. RESEÑA HISTORICA DE LA APOLOGETICA	25
El Nuevo Testamento	25
Confrontación con el judaísmo	26
Confrontación con el pensamiento y el paganismo griegos	27
Confrontación con el imperio romano	28
La iglesia primitiva	28
La Edad Media	34
La Reforma	39
La Edad del Racionalismo	41
La Era Moderna	47
Preguntas para el repaso	57

3. ELEMENTOS DEL ARGUMENTO APOLOGETICO	59
¿Está de acuerdo el cristianismo con los hechos?	60
<i>El orden natural</i>	62
<i>El testimonio de la historia</i>	64
¿Tiene sentido el cristianismo?	68
¿Importa el cristianismo?	74
<i>Relevancia individual</i>	75
<i>Relevancia cultural</i>	77
Digresión: el argumento teísta	79
Preguntas para el repaso	84

4. ESTRUCTURA BASICA: EL CRISTIANISMO COMO EL PROYECTO DE DIOS	85
Base bíblica	89
Confirmación histórica	90
Capacidad personal	94
Preguntas para el repaso	97

Segunda parte: COMO ENFRENTAR LOS DESAFIOS ESPECIFICOS AL CRISTIANISMO

5. SISTEMAS ALTERNATIVOS AL CRISTIANISMO	101
Naturalismo	102
Idealismo	109
<i>La filosofía de la religión oriental</i>	109
<i>La respuesta del cristianismo a la religión oriental</i>	115
Preguntas para el repaso	120

6. ¿ES EL CRISTIANISMO PARA TODOS O SOLAMENTE PARA UNOS POCOS?	121
Universalismo	122
Sincretismo	129
Preguntas para el repaso	139

7. LAS CIENCIAS EMPIRICAS	141
El cristianismo y el surgimiento de la ciencia moderna	142

Areas de posible tensión entre el cristianismo y la ciencia	149
<i>La centralidad de la humanidad</i>	149
<i>La resurrección y la inmortalidad</i>	150
<i>La localización del cielo</i>	150
<i>Un Dios personal</i>	151
<i>Evolución</i>	152
La relación entre el cristianismo y la ciencia	154
Preguntas para el repaso	157

8. LAS CIENCIAS SOCIALES	159
La psicología	160
<i>Sigmund Freud</i>	160
<i>B. F. Skinner</i>	164
La sociología	170
Preguntas para el repaso	177

9. EL PROBLEMA DEL MAL	179
Planteamiento del problema	180
La respuesta del cristianismo	183
<i>Apelación a los orígenes</i>	183
<i>Apelación al misterio</i>	184
<i>Apelación a los propósitos más amplios de Dios</i>	186
<i>Apelación a los propósitos actuales de Dios</i>	188
<i>Apelación a los propósitos finales de Dios</i>	190
Preguntas para el repaso	192
Diagrama: Modos de enfocar el problema del mal	194

10. EL MARXISMO	195
El desafío del comunismo	196
La crítica marxista a la religión	198
La crítica cristiana al marxismo	202
<i>El comunismo contemporáneo</i>	202
<i>La posición de la teoría marxista</i>	205
<i>Preguntas críticas acerca del marxismo</i>	206
<i>La alternativa cristiana a la esperanza marxista</i>	209
Preguntas para el repaso	211

11. EPILOGO: LA CONSTRUCCION DE NUESTRA APOLOGETICA SOBRE ROCA O SOBRE ARENA	213
Bibliografía de obras citadas	217

PREFACIO

Este libro intenta responder a algunos de los principales desafíos que el cristianismo enfrenta en el mundo moderno. La configuración de su argumento es el resultado de mi experiencia de enseñar apologética en el Seminario Teológico Asiático en Manila, aunque lo he modificado para el público occidental. Uno de los puntos fuertes de este libro es que el argumento apologético debe resultar de contextos específicos; a la vez, se hace más y más evidente que las principales cuestiones que enfrenta la iglesia hoy en día son de alcance mundial, y deben ser respondidas por un esfuerzo cooperativo de los cristianos de todo el mundo. Quizá, esta es una razón suficiente para que un libro escrito en Asia sea publicado en América.

La discusión en este libro es con más frecuencia abstracta (o filosófica) que específica y concreta. Tengo dos razones por haber escogido hacerla así. Primera, muchos de los desafíos que enfrentan al cristianismo son claramente de carácter filosófico, y no hay manera de responderlos adecuadamente sino en estos términos. No todo el mundo tiene que estar filosóficamente capacitado para defender la fe, pero en alguna parte de nuestra defensa debemos tratar de luchar a brazo partido con cuestiones generales de suposiciones y de pareceres del mundo. Segunda, el propósito de este libro es más para ayudar al lector a desarrollar una posición apologética que para responder a preguntas específicas. Mi método general será desarrollar una estrategia defensiva en oposición a varios desafíos. Valoraré varias posiciones, alentando al lector a hacer su propia decisión. Este método es más difícil que hacer simplemente una lista de preguntas y respuestas, pero finalmente capacita al lector para tratar con cuestiones de

mucho mayor alcance que las que pueden ser aludidas en un libro breve.

Este estudio no tendrá utilidad alguna a menos que el estudiante esté arraigado en las Sagradas Escrituras. Porque la Palabra de Dios es la que convence y condena a los incrédulos. El estudiante debe, primeramente, ser confrontado con el mensaje viviente que es Jesucristo y sus asombrosas demandas antes de que él o ella entienda el significado pleno de los asuntos tratados en estas páginas.

Para eliminar las notas al pie de las páginas, he incluido dentro del texto: el nombre del autor, fecha (si se necesita para mayor claridad) y número de página de cada referencia. La documentación completa se encontrará en la bibliografía al final del libro.

Aunque acumulé muchas deudas mientras preparaba este libro, quiero expresar mi agradecimiento a las siguientes personas: a mis estudiantes, cuyas preguntas fueron a menudo mejores que mis respuestas; a mi antiguo profesor, Arthur Holmes, de la Universidad de Wheaton, cuyas enseñanzas y escritos configuraron la dirección de esta discusión (pero cuya claridad y discernimiento merecen un mejor tributo que este libro); y a Stephen Evans, también de Wheaton, quien leyó el manuscrito y ofreció muchas sugerencias útiles acerca de los argumentos que he usado. Sobre todo, envió este libro con la oración de que Dios levantará una nueva generación de testigos cristianos en América, quienes serán capaces de ofrecer un poderoso y convincente testimonio de que Jesús es el Señor.

William Dyrness

Primera parte

DESARROLLO DE UNA PERSPECTIVA APOLOGETICA

1

INTRODUCCION A LA APOLOGETICA

La palabra *apologética* se deriva del antiguo tribunal de justicia griego en donde a los acusados se les otorgaba el derecho de responder o "deshablar" a los cargos hechos en su contra. La *Apología* de Platón le da una expresión clásica a tal defensa verbal. Allí el anciano Sócrates, acusado de corromper la moralidad de la juventud ateniense, está delante de la gente de su ciudad respondiendo a los cargos. El les ruega así: "No importa la manera, que puede o no ser buena; pero pensad solamente en la verdad de mis palabras, y prestadle atención a eso: permitid que el orador hable la verdad y que el juez decida justamente" (p. 60). Tal vez Pedro estaba pensando en tal defensa cuando instó a los cristianos a estar "siempre preparados para presentar defensa con mansedumbre y reverencia ante todo el que os demande razón de la esperanza que hay en vosotros" (1 P. 3:15).

La necesidad de defender al cristianismo de sus acusadores es tan grande hoy en día como en cualquier otro tiempo de su historia. Por todas partes, uno oye las quejas del secularismo y los relatos del gran éxito de sectas y nuevas creencias. Tales peligros hacen que la apologética siga siendo necesaria. Sin embargo, debemos tener cuidado de mantener las cosas en su sitio. En un sentido, el énfasis de hoy en la apologética viene como resultado de factores históricos y culturales más bien que de los religiosos o filosóficos. En el currículo del seminario medieval (o su equivalente), aunque había mucha exposición y argumentación vigorosa del cristianismo, la apologética, como la conocemos, no desempeñó un papel importante. La vasta mayoría de la población no pensaba en defender su fe, por la sencilla razón de que ellos no pensaban dudar en cuanto a ella. Pero en muchas culturas en donde la iglesia ha perdido su influyente control, los cristianos han sido puestos a la defensiva y llamados a responder a las acusaciones hechas en su contra.

Los cristianos algunas veces son sensibles en cuanto a este papel, sintiéndose inadecuadamente preparados para responder a las acusaciones sofisticadas hechas en contra de su fe. Pero, en realidad, la defensa no es algo exclusivo del cristianismo; a todos los que sostienen una serie de creencias acerca de la vida y del mundo, se les puede pedir legítimamente que se defiendan. La mayoría de los problemas que los cristianos están llamados a afrontar no son exclusivos de la religión cristiana, pero resultan más bien del hecho de ser humanos. Como tales, debemos pensar y razonar, debemos actuar y dedicarnos a una forma de conducta. Por lo tanto, debemos ser capaces de defender nuestros compromisos. Los cristianos creen que Dios se ha revelado a sí mismo en la historia de la humanidad, y ha comenzado un programa al que la gente debe responder; pero esta creencia no exime a los cristianos de defenderse a sí mismos igual como todos los demás. Ellos deben entender su fe, llegar a estar convencidos de su verdad, unirla con su experiencia en el mundo y, entonces, expresar esta realidad con una acción responsable y con una comunicación inteligente.

Si lo que estamos diciendo es verdad, la mejor apologética no es una mentalidad defensiva que se sienta cómodamente y espera los ataques, sino una expresión positiva de lo que creemos que es verdad acerca de Dios, la persona y el mundo. Yo creo que el valor de tomar la iniciativa es un medidor de la vitalidad de nuestra fe. Es típico de los evangélicos tener una mente misionera incontrolable, y la apologética debe participar en ese fervor. G. C. Berkouwer ha dicho que la apologética debe ser vista "no como un movimiento defensivo, sino como un testimonio valientemente atrevido de la verdad en el poder de la fe cristiana" (p. 26).

Una apologética positiva en ese caso no esperará hacerle frente a cada desafío que llegue, sino que tomará tiempo para preparar un criterio apologético que se espera pueda hacerle frente a todos los retos. Dadle a un hombre un pescado, dice un proverbio, y tendrá alimento para un día; enseñadle a pescar, y tendrá alimento para el resto de su vida. De este modo, en la apologética es mucho más importante construir una estructura en relación con cuales objeciones se les puede hacer frente, en vez de tener las respuestas a un gran número de preguntas. Los desafíos que enfrenta el cristianismo cambian rápidamente y dependen de circunstancias cambiantes; de este modo, es imposible prever respuestas específicas que posiblemente algún día seamos llamados a dar. Nuestro método en este libro será, en la primera parte, desarrollar una perspectiva apologética desde la cual se examinarán varias clases de tácticas defensivas. En la segunda parte, buscaremos, entonces, aplicar esta estructura a algunos desafíos importantes. Nuestra meta será desarrollar una estrategia apologética global.

En este capítulo, discutiremos brevemente los elementos de la apologética, los cuales desarrollaremos más completamente en el capítulo tres. Luego, nos ocuparemos de algunas de las preguntas importantes relacionadas con el argumento apologético.

Elementos de la apologética

El contexto. El primer elemento en cualquier defensa del cristianismo es el contexto en que vive el retador. Un amigo mío recientemente me contó una experiencia que tuvo mientras enseñaba apologética en Africa. El había dedicado varias sesiones a presentar los argumentos sobre la existencia de Dios, cuando se le acercó uno de sus estudiantes al final de una clase. Después de titubear, el estudiante, finalmente, tuvo el valor de decir: "Realmente, aquí nadie necesita saber estos argumentos acerca de la existencia de Dios. Muy pocas personas aquí dudan de que Dios existe; en realidad, ellas creen en muchos dioses. El asunto es: ¿a cuál dios debemos obedecer?" Ese profesor aprendió una buena lección sobre la importancia del contexto. Cada situación y cada cultura, en realidad cada persona, tiene ciertas necesidades implícitas destinadas a ser satisfechas por el evangelio. Creemos que es una genialidad del cristianismo el ser pertinente a toda necesidad humana. Nos incumbe estar lo suficientemente cerca de las personas para saber dónde existen estas necesidades, oír las preguntas que probablemente ellas no sean capaces de articular, y aplicar el unguento consolador del evangelio justo donde se necesite.

Mientras enseñaba en las islas Filipinas, tuve experiencias similares a la de mi amigo en Africa. Cada vez que he enseñado apologética, he comenzado la clase haciendo una encuesta acerca de lo que los estudiantes creen que son los desafíos más serios para el cristianismo. Es interesante notar las diferencias que existen no solamente entre estos estudiantes y los de Occidente, sino también entre un año y el siguiente. Más recientemente, se creía que el problema más importante tenía que ver con la irrelevancia y la impotencia de la iglesia. Este problema apenas se veía en las encuestas anteriores. ¿Qué habría pasado para levantar esta cuestión? Pasare lo que pasase, ello subraya la necesidad que la apologética tiene de responder en el lugar de su contexto. Los cristianos deben tener cuidado de no responder a las preguntas que nadie está formulando.

Luego discutiremos los datos históricos que indican

que el cristianismo es verdad. Pero aun aquí, debemos escoger las evidencias que mejor se ajustan a nuestro contexto cultural. En los países de Occidente los temas bíblicos abstractos tienden a hacer un impacto: la santidad o la justicia de Dios; o tal vez su omnipotencia. En los países no occidentales, las evidencias escriturarias del poder de Dios son muchas veces más impresionantes. He oído aun de un caso donde lectores en Africa quedaron de lo más impresionados con las genealogías del Antiguo Testamento. ¡Ciertamente, pensaron ellos, eso debe ser una evidencia de la autenticidad del cristianismo! El cristianismo se apoya en hechos, hechos que no cambian según el antojo del intérprete humano. Pero que estos hechos puedan contar como evidencia dependerá de la situación en que vive el lector.

El punto de vista. El segundo elemento en cualquier apologética es un punto de vista especial, una estructura que le dé forma a la defensa. Aquí, el elemento importante no es lo factual, sino la consistencia que todos los hechos unidos son capaces de expresar. Aquí, el cristiano debe tomar las verdades que se encuentran en la revelación de Dios y buscar entenderlas todas juntas. Es la convicción del cristiano de que el evangelio tiene sentido solamente a la luz del carácter y de los propósitos de Dios. Por lo tanto, una parte importante de esta defensa será entender las implicaciones desde el punto de vista teísta; esto es, una perspectiva en la cual Dios es el creador, sustentador y redentor del universo. Todo esto debe ser considerado desde el punto de vista de su voluntad y de sus propósitos, y la expresión de esta voluntad en su revelación.

Vamos a argumentar que el cristianismo no es tanto un sistema hermético de ideas irrefutables sino que es más bien una perspectiva, una manera de ver el mundo. Desde la perspectiva cristiana, la creación expresa los buenos propósitos de Dios; la persona, especialmente, refleja el carácter propio de Dios y, por lo tanto, tiene un valor infinito; la historia registra los relatos de la intervención activa de Dios para restaurar el orden de las cosas corrompidas por el egoísmo humano. Lo que el apologeta cristiano ofrece no es tanto un desafío a escuchar sus

razones, sino que es más bien una invitación a contemplar al mundo de esta manera y verlo, creemos nosotros, como es en realidad. Responda a las cosas de esta manera, insistimos; obedezca a las instrucciones del Creador, y todo comenzará a tener sentido para usted. Como lo dice la Biblia: "...todas estas cosas os serán añadidas" (Mt. 6:33) y "...todas las cosas les ayudan a bien" (Ro. 8:28). Si esto suena más a evangelización que a apologética, lo que muestra sencillamente es la íntima relación que existe entre las dos.

✦ *El punto de partida.* Esto nos conduce a ese elemento que creemos debe ser presupuesto en el argumento apolo-gético: el punto de partida. Con el riesgo de simplificar demasiado un asunto muy complejo, podríamos abordar este elemento preguntando: ¿Busca la apologética principalmente la fe (una entrega y respuesta a Dios) o la razón (una comprensión de la fe)? Naturalmente, es imposible separar a las dos, porque cualquier respuesta genuina involucra alguna comprensión, y hoy en día estamos aprendiendo que el conocimiento debe involucrar factores no racionales. Sin embargo, ha habido básicamente dos maneras de abordar la apologética: una enfatiza en que nosotros debemos *entender para creer*; la otra insiste en que debemos *creer para entender*. Tal vez, no estaría fuera de lugar que nosotros repasemos estos métodos en este momento.

Los miembros del primer grupo, los que buscan entender para creer, se remontan a la época primitiva de la historia del cristianismo. Justino Mártir fue uno de los primeros representantes. Justino creía que todo lo bueno y verdadero se debía a la presencia universal de la verdad de Dios —lo que él llamó el *logos*—, y testifica acerca de la verdad del cristianismo. En la Edad Media, Tomás de Aquino argumentaba que es posible saber algo verdadero acerca de Dios aparte de la revelación. En el siglo XVII, Joseph Butler creyó que los principios morales eran intuitivamente evidentes para cualquier persona pensante. Los más importantes exponentes estadounidenses de este punto de vista pertenecieron a lo que se llama la escuela de teólogos de Princeton. William Brenton Greene y B. B.

Warfield pueden ser tomados como representantes de esta escuela. Ambos enseñaron que el papel de la apologética, como una disciplina teológica, es establecer los supuestos de la teología sistemática: la existencia de Dios, la naturaleza religiosa de la gente y la verdad de la revelación histórica de las Escrituras. Greene enseñó que la idea de la Biblia como Palabra de Dios podía ser establecida en términos que la razón misma debía reconocer como válida. La razón, como una facultad cognocitiva que compara y juzga, puede ser, dentro de su propia esfera, una fuente y fundamento para la verdad religiosa.

Desde luego, que ni Greene ni Warfield están diciendo que la razón es infalible, sino que, antes que venga la revelación, la razón es la única vía que tenemos para examinar la verdad. Su punto es que, si no somos capaces de poner el fundamento de la fe cristiana sobre bases razonables, si no podemos mostrar la posibilidad de los milagros o probar la existencia de un gobernador sabio y providencial, entonces nosotros probablemente tenemos una fe infundada. Estos problemas deben poder resolverse en el terreno del debate abierto. Esto no quiere decir que la razón puede descubrir las verdades de la revelación, sino que debe ser capaz de reconocerlas. Una persona podría estar muy enferma para encontrar el remedio que ella necesita para su enfermedad, pero no podría ser incapaz de reconocer y hacer saber lo que necesita. La fe sin evidencia es irracional, porque la fe involucra asentimiento, y el asentimiento es convicción producida por la evidencia. La apologética, entonces, debe establecer las verdades básicas presupuestas en la formulación de la teología sistemática.

Warfield creía que el Espíritu Santo era necesario para producir una fe salvadora, pero que la razón podía producir el fundamento para tal fe. El lo dijo así: "La argumentación racional, totalmente aparte de la intervención específica del Espíritu Santo quien produce la fe salvadora, justifica un ejercicio genuino de fe" (p. 115). El asentimiento que produce el Espíritu Santo no es diferente en clase, sino en grado de aquel que es posible aparte del Espíritu. Lo que el Espíritu hace es transformar el asentimiento en una fe que resulta en la gustosa y amorosa confianza de una persona

regenerada. Warfield creía que el cristianismo "había sido puesto en el mundo para abrirse paso racionalmente al dominio del mundo. Y es por medio de abrirse paso racionalmente que el cristianismo había llegado a la realceza" (p. 120).

Se puede decir mucho con respecto a este punto de vista. Las personas son seres racionales, y deben dárseles razones para que crean que alguna cosa es verdad. Todavía uno puede preguntarse, aun si el razonamiento en alguna medida debe venir primero, si el elemento importante en la apologética no es la entrega más bien que la razón, si es que en realidad algún razonamiento puede tomar lugar aparte de una entrega de fe. El segundo grupo, los que creen para entender, trata estas cuestiones.

El segundo método también tiene representantes en el período primitivo de la historia cristiana. Tanto Agustín como Anselmo usaron la frase *creer para entender*. Ellos pudieron haber titulado su programa apologético: *La fe buscando entendimiento*. Los herederos de esta tradición incluyen a Juan Calvino, Blas Pascal y, en este siglo, Abraham Kuyper. De acuerdo con Kuyper, la apologética sólo debe defender lo que la teología sistemática provee. La fe es la categoría primordial. Kuyper llama a esta fe "una acción por medio de la cual nuestra conciencia se ve obligada a rendirse a sí misma, y a sostener algo como verídico. . . y obedecer a algo" (p. 127). En realidad, uno debe tener seguridad antes de dar o aceptar una demostración. La fe es el presupuesto de toda demostración. Siendo que el pecado ha afectado toda nuestra naturaleza, en última instancia, nada puede probar, por ejemplo, que la Sagrada Escritura es el instrumento de nuestra salvación:

Aunque francamente se pudiese conceder que nuestra razón carece de algo, que nuestra razón sola es insuficiente —sí, que ella requiere de un complemento— nunca se puede concluir lógicamente de esto que la Escritura Sacra. . . es u ofrece este complemento. . . La disputa no puede ir más allá del reconocimiento de las antinomias que existen en nuestra conciencia y de la insuficiencia de nuestra razón para satisfacer enteramente nuestra sed de conocimien-

to. . . Toda la molestia, por lo tanto, que los hombres se han causado a sí mismos para fomentar el progreso, por medio del razonamiento lógico, comenzando con el reconocimiento de la insuficiencia de nuestra razón como punto de partida, ha sido un esfuerzo en vano (pp. 384, 385).

Kuyper, por supuesto, no niega que la razón jugará un papel en la convicción, pero este será siempre un papel secundario. "El testimonio del Espíritu Santo es y será siempre el único poder que puede llevar a nuestra conciencia la certidumbre acerca del principio especial [la Escritura Sagrada]" (p. 388).

Warfield objeta que el procedimiento de Kuyper primeramente explica el sistema y solamente luego pregunta si ello es real o ficticio. Warfield cree que esto conduce inevitablemente al misticismo, una acusación hecha a menudo en contra de aquellos que no permiten que la razón juegue un papel primordial (o podemos decir autónomo). Miembros de esta segunda escuela responden que cuando se exagera el papel que juega la razón, se hace presente el peligro del racionalismo.

Las diferencias entre estos dos puntos de vista pueden ser parcialmente debidas a diferentes definiciones de apologética. El primer modo de enfocar la apologética sostiene que una demostración racional del contenido de la creencia es posible aparte de la obra del Espíritu Santo; la apologética, entonces, es estrictamente una obra de la razón. El segundo modo de enfocarla, por otra parte, enlaza estrechamente a la apologética con la evangelización como parte del proceso de persuadir a las personas a aceptar a Cristo como Señor. Aunque seguiremos el segundo método a través de este estudio, trataremos también de mostrar que el dar a la fe —la entrega total de la persona a la autorrevelación de Dios— el primer lugar no desprecia en lo más mínimo a la razón ni a la evidencia, sino que más bien les indica a ellas su lugar esencial y apropiado. La tesis de este libro es que Dios requiere una respuesta total que involucra a la mente, a la voluntad y a la imaginación participando activamente en su programa continuo. Nosotros debemos hacer tanto como también reconocer su

voluntad; debemos mostrar así como también confiar en su carácter; y debemos obedecer así como también aceptar su Palabra. Los diferentes tipos de argumentación que esto implica serán desarrollados más ampliamente en el capítulo tres. Mientras tanto, volvemos nuestra atención a preguntas que podamos tener cuando nos acercamos al estudio de la apologética.

Preguntas acerca de la apologética

¿Qué defiende un cristiano? Cuando los cristianos examinan la historia de la iglesia, pueden preguntarse qué será lo que están llamados a defender. Después de todo, muchas cosas hechas en el nombre de Cristo no son defendibles por medio de cualquier criterio. Judas 3 provee una respuesta a esta pregunta: Se nos dice "que contendáis ardientemente por la fe que ha sido una vez dada a los santos". "La fe" es la verdad contenida en las Sagradas Escrituras, es ella la que tenemos que expresar y defender. En ciertas ocasiones, los eventos en la historia de la iglesia pueden ser usados para ilustrar una verdad de las Escrituras. No estamos llamados, sin embargo, a defender todo lo que lleva el nombre de *cristiano*. Es la verdad de la revelación, la que la Biblia refiere como viva y poderosa palabra de Dios (He. 4:12), la cual debemos buscar presentar en toda su claridad. Porque esta es la que produce convicción y vida nueva.

¿Es realmente necesario defender al cristianismo? Si el evangelio es el poder de Dios para salvación, ¿quiénes somos nosotros para intentar defenderlo? Después de todo, un león no necesita que lo defiendan; sólo necesita que lo suelten. Ciertamente, existen algunas evidencias que favorecen la opinión de que la apologética no es en realidad necesaria. Martín Lutero, al responderle a aquellos que le preguntaban qué fue lo que había hecho para causar todo ese alboroto en Alemania, dijo una vez:

Yo simplemente enseñé, prediqué y escribí la Palabra de Dios; aparte de eso no hice nada más. Y mientras yo dormía... la Palabra debilitó al papado

provocándole pérdidas nunca antes ocasionadas por príncipe o emperador alguno. Yo no hice nada; la Palabra lo hizo todo (4:241).

Un apologeta moderno, Cornelius van Til, insiste en que la predicación es la mejor apologética. Pero aunque hemos visto que la razón no puede jugar un papel primordial para llegar a la fe, tiene un papel importante. Si la razón no es una causa suficiente para la fe, cuando menos es una condición para la misma. Aunque pueda ser verdad que nadie ha sido jamás persuadido a entrar en el reino de Dios, también es cierto que nadie ha llegado a ser cristiano sin algo de la razón. Como veremos enseguida el Espíritu Santo juega un papel crucial, pero él obra en y a través de la razón. El Espíritu Santo usa la verdad para avivar y para restaurar.

¿Es el pecado una causa para desconfiar de la razón? Aunque es cierto que el pecado afecta todo cuanto una persona hace, incluyendo el razonar, no es cierto que él o ella no puede entender la verdad cuando la verdad es presentada. La imagen de Dios no se perdió enteramente con la caída; los teólogos han incluido esta habilidad de entender la verdad entre los beneficios de la gracia común. Aunque la iluminación del Espíritu Santo es necesaria para la fe, es la verdad del cristianismo la que es iluminada, y esta es la verdad por la cual debemos contender.

¿Quién necesita de la apologética? ¿Los cristianos, los no cristianos, o ambos? Por supuesto que nosotros pensamos primeramente en los no cristianos, porque ellos son los que con mayor probabilidad tienden a presentar objeciones en contra de la fe. ¿Cómo se relaciona, entonces, la apologética con la predicación? Es muy claro que la gente común viene a Cristo por medio de la predicación. Pablo dice: "Pues ya que... el mundo no conoció a Dios mediante la sabiduría, agradó a Dios salvar a los creyentes por la locura de la predicación" (1 Co. 1:21). Esta locura —lo que el Nuevo Testamento llama el escándalo del evangelio — es una piedra de tropiezo para muchas personas; ellas no pueden aceptarla aun cuando es claramente presentada y entendida, y ningún argumento apologético puede quitar

este obstáculo. Sin embargo, para muchas personas no es la locura del evangelio lo que es ofensivo, sino algún otro escándalo relacionado con el cristianismo. Puede ser que ellas hayan sido atraídas por el comunismo y se preguntan si el cristianismo tiene algún programa análogo para el avance de la humanidad. Puede ser que ellas estén preocupadas con el problema del mal: ¿Cómo puede un Dios bueno dejar que sufran las personas inocentes? Puede ser que ellas hayan estudiado filosofía y se preguntan cómo se puede entender al cristianismo en categorías filosóficas. Todos estos desafíos pueden y deben ser confrontados. Todas las barreras externas que se oponen al evangelio deben ser derribadas de manera que la verdad pueda penetrar dentro del corazón de la ciudad. La apologética tiene que jugar un papel, por lo tanto, en limpiar el terreno para la creencia, quitando los obstáculos que puedan encontrarse en el camino hacia la evangelización. Para hacer esto, debemos siempre enfrentar preguntas honestas y esforzarnos en dar respuestas serias.

Pero la apologética tiene que jugar también un papel en la vida del creyente. Un teólogo moderno, Paul Tillich, ha argumentado que existe algo de duda en la fe de toda persona. Tal vez, es una consecuencia de ser humanos que de vez en cuando tenemos preguntas serias acerca de nuestra fe que debemos afrontar. Parte del crecimiento en la vida cristiana implica el tener que hacerle frente, sin pestañear, a estas preguntas cuando vengan, y hacer lo mejor que podamos para responderlas. La apologética, dice Bouillard, es "una característica esencial y una de las condiciones permanentes de la fe" (p. 12).

Viéndolo de esta manera, la actividad apologética es un signo del vigor de la fe cristiana. Como profesor de apologética, siempre ha sido para mí un motivo de estímulo el que le demos tanta importancia a enfrentar las objeciones. La apologética es a menudo un curso requerido en el currículo de institutos bíblicos o seminarios. Muchos de estos cursos tienen como propósito simplemente el hallar y afrontar alguno o todos los desafíos del cristianismo. ¿Sentimos que hay algún problema allí? ¿Ha levantado alguien una acusación en contra de la fe? Vamos a

examinar cada una y considerar cuál es la mejor manera de responder. Un cristianismo vigoroso no puede sobrevivir a menos que tales desafíos sean enfrentados honestamente.

¿Cuál es el lugar de la revelación y qué papel desempeña el Espíritu Santo en la apologética? Obviamente, la Sagrada Escritura es la norma para nuestra defensa así como lo es para todas las otras áreas de nuestra fe y práctica. Pero la Biblia no nos llega en una forma que dé las respuestas a todas nuestras preguntas. Dios consistentemente adaptó la revelación de manera que satisficiera nuestra condición humana, y esto quiere decir que él se nos ha revelado claramente en maneras históricas y culturales que debemos aprender a interpretar. La apologética puede proveernos preguntas para allegarnos a las Escrituras, pero debemos tener la paciencia de aplicarnos cuidadosamente al lenguaje y estructura de las Escrituras para escuchar lo que nos dicen.

Las Escrituras nos proveen una norma para el tema de la apologética en dos formas. En primer lugar, ellas hablan de eventos especiales que cuando son debidamente interpretados son eventos redentores. Estos proveen ejemplos únicos y suficientes de la autorrevelación salvadora de Dios. Comenzando con la creación y yendo hacia la consumación predicha, estos eventos son constitutivos de la vida e historia cristianas. Debemos ver nuestras relaciones personales en esta historia. En segundo lugar, estos eventos y sus inspiradoras interpretaciones nos proveen puntos de referencias que configuran y moldean nuestro pensamiento. Ellos nos capacitan para entender la centralidad de Dios, lo bueno de la creación y la triste influencia del pecado. Estos son únicamente algunos de los temas básicos. Estos temas nos proveen un punto de referencia para pensar acerca de la apologética. Pero no podemos fijar un adecuado punto de referencia sin una ayuda externa.

Es aquí donde se manifiesta la obra del Espíritu Santo. El Espíritu nos es dado para testificar de Cristo y de la verdad de la revelación. Pero él no ministra en el vacío. El no susurra respuestas en nuestro oído mientras nos sentamos con la Biblia abierta delante de nosotros. El obra en y a través de la cuidadosa exégesis de la Escritura, proveyendo

una crítica profética continua de nuestra vida y pensamiento, aplicando la verdad a nuestros corazones y, como a Juan Calvino le gustaba decirlo, sometiendo nuestros corazones a la enseñanza. El Espíritu Santo tampoco convierte a la razón ni a la evidencia en cosas innecesarias; por el contrario, él obra en y a través de ellas para hacer que la luz resplandezca, y permitirnos someternos a la evidencia que está allí. No nos hagamos a un lado cuando haya que defender la fe inteligentemente, pero no tengamos un exagerado sentido de la importancia del argumentar. Debemos sencillamente hacer lo que podamos y esperar en oración que el Señor haga lo que él quiere.

Preguntas para el repaso

1. ¿Cuál es el origen de la palabra *apología*?
2. ¿Cuál versículo autoriza nuestros esfuerzos para hacer apologética?
3. ¿Cómo puede ser la apologética una expresión positiva del testimonio cristiano?
4. Describa brevemente los tres elementos de la apologética.
5. Describa el parecer de que la fe es primordial y la razón secundaria en la discusión apologética.
6. ¿Cómo obra el Espíritu Santo en relación con la razón y la revelación?
7. ¿Cómo funciona la apologética para el cristiano?
8. ¿Cómo funciona la apologética para el no cristiano?
9. Explique el papel de la razón y de la evidencia en llevar a una persona a Cristo.

2

RESEÑA HISTORICA DE LA APOLOGETICA

En este capítulo examinaremos brevemente la historia de la apologética cristiana. Nunca debemos pensar que en la historia del cristianismo nosotros hemos sido los únicos llamados a defender nuestra fe. Nosotros somos parte de una discusión que ha durado casi dos mil años. En realidad, todos somos producto de previas discusiones. Consideremos, pues, algunos ejemplos de la historia del cristianismo que ilustran diversos tipos de argumentos con la finalidad de aprender de ellos y de construir sobre sus fundamentos.

El Nuevo Testamento

Desde el principio, los cristianos han sido llamados a defender su fe que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios. Estudios recientes muestran que cada Evangelio busca

defender un punto de vista particular. Mateo fue escrito probablemente para demostrar la herencia veterotestamentaria de Cristo y su autoridad como un salvador judío. Marcos enfoca el carácter de la defensa misma de Jesús de su ministerio (véase Mr. 2:10, 11 y 28). Lucas y Hechos de los Apóstoles fueron escritos para un romano educado, Teófilo, y pudieron haber tenido como parte de su propósito el responder a la acusación de que los cristianos eran desleales a la autoridad romana. Juan presenta su propósito claramente en 20:31: "Pero éstas se han escrito para que creáis que Jesús es el Cristo..." Tal vez uno de sus propósitos auxiliares era el de consolar a los cristianos que estaban bajo el ataque de la propaganda judía. A través de todo el Nuevo Testamento vemos que los apóstoles tuvieron que responder a los ataques provenientes de tres frentes diferentes: del judaísmo, del pensamiento griego y del imperio romano (véase Bruce).

1. *Confrontación con el judaísmo.* El primer desafío fue puramente religioso: persuadir a los judíos de que Jesús, quien sufrió una muerte ignominiosa, era el Mesías predicho por los profetas del Antiguo Testamento. Desde el mismo principio, los apóstoles proclamaron públicamente que por levantar a Jesús de los muertos, Dios mantuvo sus promesas a David (Hch. 2:32-36 y 13:34). Como Jesús les explicó a los discípulos que viajaban por el camino hacia Emaús, sus sufrimientos eran parte del plan de Dios para glorificar a su siervo, Cristo (Lc. 24:26, 27). Por lo tanto, era necesario que los apóstoles encararan la idea ofensiva con la cual estaba asociada la muerte de Cristo en la cruz. Pablo respondió usando la idea del Antiguo Testamento de que había una maldición sobre todo aquel que no guardaba la ley (compare Dt. 21:23 y 27:26 con Gá. 3:10, 13). En un argumento que nos recuerda el estilo rabínico, él mostró que Cristo tuvo que llevar la maldición de los transgresores de la ley muriendo en la cruz.

¿Por qué, pues, el pueblo judío no le dio la bienvenida al Mesías cuando vino? Los cristianos primitivos dieron dos respuestas. Por una parte, ellos mostraron que el rechazo mismo de Jesús estaba profetizado (véase Mr. 7:6-8 que se refiere a Is. 29:13). Por otra parte, ellos indicaron que en

sus días, como en el tiempo del Antiguo Testamento, había un remanente de creyentes (Is. 11:11; Ro. 11:5). En todas sus predicaciones y enseñanzas, ellos utilizaron con toda confianza todo el Antiguo Testamento. Allí encontraron la razón para su fe de que en Cristo Dios había actuado decisivamente para la salvación de la humanidad y de que, como resultado, ellos ahora vivían en los últimos días.

Es necesaria una palabra más acerca del uso del Antiguo Testamento por parte de los apóstoles. Los cristianos primitivos no dudaban de que la vida y ministerio de Cristo cumplieron el Antiguo Testamento. Ellos creían que si algo no se podía probar con el Antiguo Testamento, no se podría probar de ninguna otra forma. Sin duda que, tomando sus indicaciones del mismo Señor, quien constantemente se refirió a las Escrituras, los apóstoles escudriñaban todo el Antiguo Testamento para respaldar su argumento de que Dios había actuado para la salvación de la humanidad en Jesús de Nazaret. La Epístola a los Hebreos, por ejemplo, basa todo su argumento sobre algunos textos clave del Antiguo Testamento (véase Lindars).

2. *Confrontación con el pensamiento y el paganismo griegos.* Comenzando con Hechos 2, vemos un elemento nuevo en la predicación misionera: los cristianos enfrentaron la posición griega de que la cruz como medio de salvación es simple necedad. Aquí comienza el largo y abigarrado contacto entre el cristianismo y la filosofía griega. La salvación para los griegos bien educados involucraba una búsqueda intelectual del conocimiento de lo ideal. Su concepción cíclica de la historia les imposibilitaba el imaginar que Dios podía revelarse en formas mutables de la realidad visible. Pablo encara esta objeción en 1 Corintios 1:18-25. Cualquier cosa que las mentes humanas piensen de ella, dice él, esta muerte particular fue la manera que Dios usó para manifestar su poder.

En sus sermones en Listra y Atenas, Pablo usa un método totalmente nuevo enfocado en la revelación natural (véase Hch. 14:8-18 y 17:22-31). El comienza con Dios, el creador del orden natural, y con las personas que buscan conocerle y adorarle. Ahora, dice Pablo, por medio de la muerte y resurrección de Cristo, Dios llama a todas las

personas a que se arrepientan y se vuelvan a él. Es interesante notar que la mención de la resurrección probó ser demasiado para los oyentes de Pablo, y ellos comenzaron a reírse. La resurrección para un griego era absurda, porque la existencia corporal, para él era un estorbo para alcanzar el potencial espiritual máximo. Sin embargo, Pablo algunas veces tuvo éxito entre los griegos; en 1 Tesalonicenses 1:9, Pablo reconoce "... la manera en que nos recibisteis, y cómo os convertisteis de los ídolos a Dios, para servir al Dios vivo y verdadero".

3 - *Confrontación con el imperio romano.* El conflicto entre los cristianos y el Estado romano comenzó sencillamente como la extensión del conflicto entre los judíos y sus gobernantes seculares. Cristo dio los principios básicos en Marcos 12:17: cada autoridad tenía su propia esfera y debía ser honrada en su debido lugar. La iglesia primitiva especialmente tuvo cuidado de esta palabra de Cristo, probablemente porque ella había sido muchas veces acusada de deslealtad. Los cristianos no podían honrar al César de la manera que otros lo hacían. Ellos no podían ensalzar al imperio ni a sus dioses. Ellos adoraron a un hombre que había sido ejecutado por las autoridades romanas bajo el cargo de sedición. Las tensiones entre la iglesia y el Estado eran, por lo tanto, inevitables, y éstas amenazaron a la joven iglesia en todo momento. Esta puede ser la causa de los comentarios explícitos en 1 Pedro 2:13-17 y en Romanos 13:7. Los comentarios de Pablo en Romanos pudieron haber sido hechos para demostrar su buena fe en anticipación de su visita a dicha ciudad. Su apelación al César pudo haber sido parte de un programa diseñado para obtener una audiencia favorable para el evangelio delante de las autoridades romanas.

La iglesia primitiva

En el período inmediatamente después de la escritura del Nuevo Testamento, hubo poco interés apologético relacionado con el mundo pagano. Los padres apostólicos estuvieron interesados primeramente en consolidar a las dispersadas pero crecientes comunidades cristianas. Uni-

camente durante las siguientes generaciones, los llamados apologistas empezaron a responder a los desafíos que surgían en su camino. Ellos tuvieron que encarar los ataques de los filósofos, de los emperadores y otros gobernantes y, por supuesto, de los judíos.

El más famoso apologista es Justino Mártir (ca. 100-ca. 165), quien nació en Palestina y terminó su vida como un maestro cristiano en Roma. Tenemos dos de sus apologías, las cuales tratan de responder a las calumnias anticristianas populares. El dice: "Nos corresponde a nosotros, por lo tanto, ofrecerle a todos la oportunidad de inspeccionar nuestras vidas y enseñanzas, a menos que nosotros mismos llevemos la culpa por lo que quienes no saben realmente de nosotros hacen en su ignorancia" (*Primera Apología*, 3). El trató de mostrar que los filósofos sabios eran capaces de entender la verdad por causa del Verbo (*logos*) que les hablaba. Sin embargo, todas las cosas maravillosas que Platón fue capaz de discernir son más claramente presentadas en la revelación que Dios hace de sí mismo. Como resultado de esto, entre los cristianos "tú puedes oír y aprender estas cosas de aquellos que no conocen las letras del alfabeto —ineducados y bárbaros en el hablar, pero sabios y fieles en el pensar— aun los lisiados y ciegos. Así tú puedes ver que estas cosas no son el producto de la sabiduría humana, sino que son dichas por el poder de Dios" (*Primera Apología*, 60).

La mejor defensa que tienen los cristianos es la calidad de sus vidas, insiste Justino, aunque los cristianos no sean tan importantes a los ojos del mundo. Al mismo tiempo que Justino estaba escribiendo, Celsio, un escritor griego, lanzó lo que fue probablemente el primer ataque sistemático en contra del cristianismo. El pudo haber estado pensando en Justino cuando contestó ásperamente que los cristianos dependían de la sabiduría clásica, pero que ellos tergiversaban siempre lo que usaban. Ellos celebraban fiestas como si Dios se enriqueciera con sus dones; adoraban a un dios que se hizo hombre (¿dejó él el cielo vacío?). Lo peor de todo, desde su punto de vista, era ver la clase de personas que el cristianismo atraía.

Oigamos la clase de personas que esos cristianos invitan. Todo el que, dicen ellos, es pecador, el que esté desprovisto de entendimiento, el que es un niño y, generalmente hablando, cualquiera que es un desafortunado —el reino de Dios lo recibirá. (Citado en *Contra Celsus*, 3:59.)

Jamás hubiéramos oído acerca de este “famoso” escritor griego si, aproximadamente setenta años más tarde, un erudito cristiano llamado Orígenes no hubiese escrito una respuesta a sus acusaciones. Uno de los convertidos por medio de Orígenes se encontró con la obra de Celsio y persuadió a Orígenes a replicar. Orígenes aceptó con renuencia, y el resultado de ello es el famoso tratado apologetico intitulado *Contra Celsus*. Orígenes explicó que Dios no se enriquece con las fiestas cristianas, sino que él es honrado como el Señor de todos los días de la vida. Dios descendió a la tierra por causa de su gran amor y de su deseo de satisfacer la necesidad humana donde exista. En cuanto a la clase inferior de gente que ha venido a beber del agua viva, Orígenes dijo lo siguiente:

Cristo es el Salvador de todos los hombres sean intelectuales o simples; los que son instruidos y sabios pueden venir aquí y satisfacerse; los que están locos o enfermos o son pecadores pueden acercarse para ser sanados. (*Ibid.*)

Cuánto se hubiera sorprendido Celsio si hubiese vivido para leer tan distinguida réplica a su malévolos ataque.

Otra importante defensa primitiva del cristianismo es la *Apología* de Tertuliano, escrita alrededor del 197 d. de J.C. Tertuliano continuó el énfasis de que los cristianos prueban por medio de sus vidas la verdad de su fe. Notando que los cristianos habían sido acusados de inmoralidad, infanticidio y aun de ateísmo (porque ellos no adoraban a los dioses romanos), él preguntó por qué los cristianos eran condenados sin una investigación de sus acciones? ¿Por qué son lícitos, preguntó él, todos los tipos de deidades excepto el buen Dios de los cristianos? A los egipcios se les permitía aun la deificación de los pájaros y de matar a

cualquiera que los tocara. Al fin y al cabo, es la forma de vida de los cristianos, mantuvo Tertuliano, que muestra la validez de sus creencias: la bondad es la característica que los identifica. Ellos tienen en común todas las cosas (excepto sus esposas, nota él con ironía). Por encima de todo, los cristianos eligen creer, aun con el riesgo de ser martirizados. Tertuliano concluyó diciendo: “Nos hacemos más numerosos cada vez que somos cortados por vosotros: la sangre de los cristianos es una semilla” (*Apología*, 50).

Fue Tertuliano el que hizo la famosa pregunta: “¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén?” Tal vez convendría decir una palabra acerca de su desestimación de la filosofía. Esta pregunta aparece en el contexto del argumento de Tertuliano (en la *Prescripción contra los Herejes*), de que la verdad se encuentra en las iglesias que enseñan las Escrituras. En la Biblia, dice Tertuliano, encontramos un sistema ordenado de la verdad dejada por Cristo. Hemos formulado esta verdad en la regla de fe (un credo o una confesión primitiva). Siendo que tenemos la verdad, ya no necesitamos buscarla más. Por lo tanto, no nos hace falta la filosofía, la cual, para Tertuliano, es una búsqueda de la verdad; la filosofía, en realidad, sólo capacita a los herejes en las iglesias. De modo que, para Tertuliano, el cristianismo y la filosofía son tan distintos como lo son la fe y la especulación.

No todos en la iglesia primitiva tenían una opinión tan negativa de la filosofía. Tanto Justino como Orígenes usaron elementos filosóficos en su apologética, y Agustín, a quien nos vamos a referir ahora, le dio al cristianismo una expresión filosófica que moldeó a la teología durante ochocientos años. Agustín (ca. 354-430), nativo del norte de Africa, finalmente llegó a ser el obispo de Hipona. Después de más de una década de vida disoluta y de deambular en la filosofía neoplatónica, Agustín fue convertido en Milán como resultado de la predicación de Ambrosio. Entre sus tantas contribuciones a la apologética, dos de ellas sobresalen a causa de su continua influencia sobre el cristianismo. La primera se encuentra en sus *Confesiones* (escritas poco antes del año 400), la primera gran autobiografía espiritual y uno de los clásicos de la literatura

cristiana. Allí expone un programa totalmente nuevo para la explicación de la fe. Siguiendo al filósofo Platón, en vez de enfatizar factores objetivos, Agustín comienza con las ideas en la mente. En su opinión, Dios se encuentra dentro de uno:

Así fornicia el alma, cuando se aparta de ti, buscando sin ti, lo que halla no es puro ni inmaculado, hasta que se vuelve a ti . . . Permite, pues, que se vuelvan, y te busquen; porque no como ellas han abandonado a su creador, tú has abandonado a tu creación. Permite que se vuelvan y te busquen; y he aquí, tú estás ahí en sus corazones, en los corazones de los que te confiesan, y se arrojan sobre ti, y lloran en tu seno, después de sus ásperos caminos (pp. 27, 65).

El conocimiento de Dios no es, por lo tanto, el resultado de una inferencia, sino que es una experiencia inmediata del alma. Agustín ciertamente no despreció a la razón; es más, él insistió en que un criterio para la verdad residía dentro de la mente. Pero las verdades sobre las cuales podemos reflexionar son importantes porque implican una verdad inmutable, Dios mismo, recalcando todo lo que sabemos de la verdad y de la belleza. "Porque estas cosas bajas tienen sus deleites, pero no como mi Dios, que hizo todas las cosas; porque en él se deleita el justo, y él es el gozo del recto de corazón" (p. 25).

Aunque todos pueden disfrutar y entender algo del deleite de estas cosas bajas, en la opinión de Agustín, solamente los que conocen a Dios pueden apreciarlas debidamente. De ahí, su famoso dictamen: "Si tú no eres capaz de conocer, cree para que puedas saber. La fe precede; el intelecto sigue" (*Sermones*, 98, 1). Para aprender cualquier cosa, creía Agustín, uno debe estar abierto a la verdad, y estar abierto a la verdad como existe en la creación de Dios, es estar abierto a Dios. Solamente a través de la presencia de Dios y de su iluminación somos capaces de conocer la verdad. Para eso necesitamos tener fe, descansar en la presencia de Dios y abrir nuestros ojos para ver lo que él revelará. La fe, pues, lejos de restringir el intelecto, más bien provee la condición en que la razón

pueda operar libremente. La filosofía y la razón pueden entonces ser puestas al servicio de la fe, estableciendo todo lo que la fe acepta. Agustín lo expresó de la siguiente manera:

Siendo que la mente, la cual fue destinada a ser razonable e inteligente, por medio de oscuros y ramedernidos vicios, ha llegado a ser demasiado débil para adherirse alegremente a su inmutable luz (o aun llevarla), por medio de una renovación y sanidad progresiva hasta que sea hecha a la medida de tal felicidad, su primera necesidad ha sido el ser purificada e instruida por la fe (1958, II:2).

La segunda contribución mayor de Agustín en apologética se encuentra en su gran defensa del concepto cristiano de la historia, la *Ciudad de Dios*, escrita alrededor de los años 413-426 d. de J.C. En el año 410, la ciudad de Roma cayó en manos de Alarico el godo y el gran imperio parecía estar condenado. Algunas personas se apresuraron a echarle la culpa de tal calamidad al cristianismo que había reemplazado a la antigua religión romana. Agustín aceptó el desafío y escribió esta clásica réplica. En los libros 1-10, él argumentó que la adoración de falsos dioses jamás ha contribuido a la prosperidad de la vida humana. ¿Por qué debían los dioses que no lograron salvar a Troya ayudar a Roma en su momento de necesidad? ¿Cuándo, en realidad, los dioses paganos han intervenido para ayudar a sus pueblos? Por el contrario, el Dios del cristianismo está presente en todo lugar y actúa con poder; ningún lugar lo puede excluir.

Comenzando en el libro 11, Agustín cambia su estrategia defensiva y comienza a desarrollar un caso positivo en favor del cristianismo. Todas las cosas están bajo la providencia universal de Dios, quien envió a su Hijo a proveer vida eterna. Para entender la historia, uno debe reconocer la continua lucha entre las dos ciudades, una gobernada por el orgullo y el egoísmo y la otra gobernada por el amor de Dios. "Las dos ciudades nacen de dos diferentes clases de amor, la terrenal del amor egoísta y conduce al desprecio a Dios, y la celestial del amor de Dios

y lleva al desprecio del ego" (14.28). Así, Agustín proyecta su idea acerca de la lucha espiritual individual sobre el plano de la historia y ve ahí un reflejo del egoísmo y de la injusticia humanos. Esto es un gran avance. No todo cristiano estaría satisfecho con el concepto psicológico que Agustín tenía de la historia, pero no se puede poner en duda su idea básica: los eventos de la historia tal vez puedan o no proveer una justificación del cristianismo, pero se puede probar que el cristianismo provee unos fundamentos adecuados para entender la historia.

La Edad Media

En Europa, durante la Edad Media, no se necesitaba tanto defender la fe, sino más bien edificar a los que ya eran creyentes. Dos de los más grandes pensadores, Anselmo y Tomás de Aquino, se interesaron en elogiar la fe de los creyentes, a pesar de que ellos representan métodos apologeticos bastante diferentes.

Anselmo de Canterbury (ca. 1033-1109) continuó el énfasis de Agustín sobre la razón unida a la fe. En el *Proslogion* (1078-1079), en donde él desarrolla su famoso argumento ontológico sobre la existencia de Dios, él admite: "Porque esto es lo que también creo, que 'si no creo, no podré entender'" (*Pros.* 1). El continúa argumentando que para el que cree en Dios, su existencia se ve como algo necesario; si podemos imaginarnos un ser perfecto, este ser debe existir o él sería imperfecto. Anselmo desarrolla la idea de Dios como los cristianos lo entienden a él. El opina así:

Ahora, pues, hombrecito, por un momento abandona tus asuntos; ocúltate por un momento de tus turbulentos pensamientos. Sepárate ahora de tus dificultosas ansiedades, y piensa menos en tus trabajosas ocupaciones. Aparta un poquito de tiempo para Dios, y descansa por un poco de tiempo en él. Entra en la habitación de tu mente, cierra la puerta dejando todo afuera excepto a Dios y cualquier cosa que te ayude a buscarlo y, cuando hayas cerrado la

puerta, búscalo. Habla ahora, oh corazón mío, habla ahora a Dios: yo busco tu rostro; tu rostro, Señor, yo deseo (*Pros.*, 1).

La razón, como la fe, es un regalo de Dios. Si la fe convence a una persona de la verdad de la autosuficiencia de Dios, seguramente la razón será capaz de demostrar esa verdad. Los teólogos han debatido mucho sobre si Anselmo en realidad creía que su prueba ontológica era capaz de convencer a los no creyentes. Cuando menos podemos estar de acuerdo con la apreciación de E. L. Marshall: "Si Dios es lo que la fe nos asegura que él es, él es de una naturaleza que la razón debe ser capaz de probar su existencia" (p. 207). Aquí Anselmo demuestra lo que Agustín deseaba, que la razón debe ser capaz de mostrar por lógica lo que la fe ha aceptado como verdadero.

Otro ejemplo de esta clase de razonamiento se encuentra en la obra de Anselmo, *¿Por Qué Dios Se Hizo Hombre?* (1098), en la que él busca mostrar el porqué es razonable que Dios se haga hombre para traer la salvación. La intención de Dios, argumenta Anselmo, fue la de perfeccionar la naturaleza humana. El hizo eso enviando a un hombre perfecto, Jesús, cuya pura muerte vale más que todos los pecados posibles. Ahí Anselmo le da una expresión clásica a nuestro entendimiento de la muerte de Cristo: "Dios requirió del hombre que debía conquistar al diablo, y que el hombre, que había ofendido a Dios por el pecado, debía hacer satisfacción por la justicia" (*¿Por Qué Dios Se Hizo Hombre?*, p. 19). El logró esto por medio del sacrificio perfecto de Cristo. No es difícil ver el porqué Anselmo es considerado como uno de los pensadores cristianos más importantes en la historia de la iglesia, porque su meta era siempre dar una razón y explicación de la esperanza que Dios le había dado. El buscó mostrar la estructura interna y la racionalidad de la verdad cristiana que la fe acepta.

El segundo gran pensador medieval ha sido aún más influyente que Anselmo en la historia de la apologética: Tomás de Aquino (ca. 1225-1264) ha llegado a ser la mayor influencia filosófica para muchos cristianos, especialmente en la Iglesia Católica. Sus dos grandes obras son: la

Summa Theologica (1265-1273) y la *Summa contra Gentes* (1261-1264). Esta última fue escrita como un libro de texto para misioneros y contiene su defensa importante de la teología natural (esto es, la teología que se puede conocer aparte de las Sagradas Escrituras). Esta fue dirigida principalmente en contra de las opiniones de los musulmanes árabes. Aquino introduce su posición de esta manera:

En esas cosas que afirmamos de Dios, la senda de la verdad es doble. Porque hay cosas que afirmamos de Dios que sobrepasan todas las facultades de la razón humana —que él es trino, por ejemplo. Pero hay otras que están dentro del alcance de la razón natural, tales como el que él existe, que es uno, y otras de esta índole; éstas han sido probadas por los filósofos, siguiendo la luz de la razón (*Summa contra Gentes*, (1.3).

Esta exposición de los dos caminos a la verdad conlleva importantes implicaciones. Tanto para Agustín como para Anselmo, la filosofía jugaba claramente un papel auxiliar a la teología. Ahora con Aquino, la filosofía llega a valer por sí misma, es capaz de descubrir la verdad por el ejercicio sólo de la razón, independientemente de la revelación especial. (Algunas personas creen que el inicio de la filosofía moderna, con su énfasis sobre la autonomía de la razón humana, se encuentra en Aquino.)

Se requiere una palabra acerca de la estructura filosófica de Aquino. La filosofía de Aristóteles había sido descubierta recientemente, y Aquino fue influido por este pensador en varias formas importantes. La más significativa fue que él aceptó la orientación empírica básica de Aristóteles: él creyó que el conocimiento era primordialmente un resultado de la experiencia y de la sensación. Platón, como hemos visto, había enfatizado el conocimiento como un asunto de las ideas; este racionalismo fue influyente en Agustín y también en Anselmo. Para Aristóteles, por otra parte, el conocimiento está basado sobre la experiencia sensorial. Aquino aceptó esta premisa. De nuestro conocimiento del mundo exterior, mantuvo él, podemos *inferir* la existencia de Dios.

Aquino desarrolla esta posición en su gran *Summa Theologica*. Su opinión era que la naturaleza de Dios se autoevidencia en sí misma, pero siendo que no podemos conocer esta naturaleza inmediatamente, no se nos hace autoevidente. Estamos limitados a nuestra experiencia del mundo material cuyo carácter debe siempre condicionar nuestro conocimiento. Así que, mientras que Agustín comenzó con las ideas en su mente, Aquino comenzó con el mundo material. Puesto que Dios es la causa de todo cuanto existe, estamos capacitados para saber acerca de él por sus efectos, el orden creado en el cual vivimos.

Aquino desarrolló allí sus famosas cinco vías para conocer acerca de Dios. Nosotros entendemos el movimiento; debe haber un primer movedor. Entendemos una causa eficiente; debe haber una primera causa. Vemos posibilidad y necesidad; siendo que hay algo en vez de nada, algo necesariamente debe existir. Sabemos de la gradación de los bienes; debe haber una bondad final que es la causa de estas bondades inferiores. Creemos que todas las cosas actúan con una finalidad; debe haber un rector que controla estos propósitos (*Summa Theologica*, I, Q2, Art. 3). Estos argumentos han sido muy debatidos, y hoy pocos cristianos las aprobarían tal como están. Pero si Dios ha creado al mundo y continúa sosteniéndolo, debemos ser capaces de aprender algo acerca de él del orden creado. Debemos encontrar ahí, como a los teólogos medievales les gustaba decirlo, vestigios de Dios. Pero Aquino tenía algo más en mente. El no solamente está diciendo que podemos conocer algo de Dios por medio del mundo, sino que en un aspecto significativo Dios está presente en su creación; por tanto, nuestro conocimiento del mundo puede ser un vehículo para nuestro conocimiento de Dios. Como creaturas del tiempo y del espacio, debemos ser capaces de llegar a Dios en y a través del orden material que es la condición de nuestra existencia humana. El corolario de esto es que Dios debe ser capaz de llegar a nosotros también de esta manera, lo cual es precisamente lo que afirma la enseñanza de la encarnación.

Esta enseñanza de Aquino tuvo una gran influencia en la Edad Media, especialmente entre los místicos. El si-

guiente pasaje de Julián de Norwich, un místico inglés del siglo XIV, nos da una opinión similar:

[Dios] me mostró una cosa pequeña, del tamaño de una avellana, puesta en la palma de mi mano. . . La miré con los ojos de mi entendimiento y pensamiento, "¿qué puede ser esto?" Mi pregunta fue respondida. . . "Es todo lo que es hecho." Me maravillé de cómo podía ser esto posible, porque me parecía que de repente ello podría quedar en la nada, era tan pequeña. Una respuesta para esto fue dada a mi entendimiento: "Dura y perdurará para siempre, porque Dios la ama. Y de esta forma todas las cosas tienen su ser por la gracia de Dios." En esta cosa tan pequeña, vi tres propiedades. La primera es que Dios la hizo. La segunda es que Dios la ama. La tercera es que Dios la mantiene (cap. 5).

La meta de la vida cristiana para Aquino es una visión pura de Dios sin el estorbo de intermediarios materiales. Tal visión no es posible en su totalidad hasta que estemos delante de Dios, pero las experiencias místicas pueden disfrutarla de antemano, y aun nuestra experiencia en la creación nos da vislumbres de esta visión.

Para poder experimentar a Dios debidamente a través del orden creado, sin embargo, nosotros necesitamos lo que Aquino llamó la segunda vía de la verdad: revelación. Algunas cosas acerca de Dios obviamente no se pueden conocer por la experiencia o se descubren con tanta rareza que se requiere asistencia externa. Por esto Dios nos da la revelación especial en las Escrituras. Allí encontramos las verdades que la razón no puede descubrir —la trinidad, la encarnación y los sacramentos— que son necesarias para el conocimiento sistemático de la teología. La verdad revelada se prueba no con argumentos sobre la naturaleza de las cosas, sino con la evidencia de que la Escritura es una revelación de Dios: milagros, profecía y cosas semejantes. La meta de esta verdad es guiarnos a la salvación, y debe ser aceptada por la fe. La fe no es un acto ciego de la voluntad; es un acto del intelecto, es un pensar con aprobación.

Significativo para nuestros propósitos es que toda la teología de Aquino se orienta hacia el conocimiento de Dios. La fe es un sometimiento de la mente a la revelación que Dios ha hecho de sí mismo; aun la visión de Dios en el cielo es una iluminación intelectual de la esencia de Dios. Es un hecho evidente que Aquino le debe mucho a la herencia griega en donde la meta de la vida humana es el conocimiento. Pero, ¿es el fracaso humano una carencia de conocimiento o es más bien, como insistía Agustín, una voluntad pervertida?

La Reforma

Aquí los reformadores rompieron con sus predecesores medievales, porque los reformadores comenzaron con el aspecto moral en vez de la necesidad intelectual. Por lo tanto, ellos estaban mucho menos interesados en razonar la fe que en aceptar la gracia que creyeron que Dios les había concedido. Los reformadores prácticamente no hicieron uso de la apologetica en el sentido usual de la palabra. Su interés principal fue el de formular el evangelio en una manera pura, mientras atacaban los abusos de la Iglesia Católica, la cual había oscurecido esta gozosa oferta.

Martín Lutero (1483-1546), un monje agustino, comenzó su búsqueda religiosa con la pregunta: ¿Cómo encuentro un Dios de gracia? Viendo al Dios perfecto y a la naturaleza humana caída como enemigos, él concluyó que nosotros nos reconciamos con Dios únicamente a través del Dios de gracia viniendo al hombre en el evangelio. Nosotros podemos conocer a Dios solamente como él se presenta en su Palabra y en sus promesas. Por causa de su fe en la primacía del evangelio, Lutero a menudo sonaba como si él desconfiaba de la razón. En su comentario de Gálatas, él suena como Tertuliano cuando dice: "Razón, tú eres necia. . . Así, el piadoso por fe mata a tal bestia. . . y, de esta manera, ofrece a Dios un sacrificio y servicio mucho más aceptable." En verdad, Lutero no creía que la razón era inútil para el cristiano, sino que el evangelio podía prescindir de nuestra defensa:

Debemos tener cuidado de no desfigurar el evangelio (no por su propio poder, sino por nuestras fuerzas) de modo que se dañe, de defenderlo tan bien que fracase. No debemos afanarnos: el evangelio no necesita nuestra ayuda; es suficientemente fuerte en sí mismo. Dios solo lo elogia, porque le pertenece. . . Por lo tanto, es una cosa tonta que esta débil brisa deba oponerse a los sofistas: ¿Qué lograría este murciélago con sus aletazos? (Sermón sobre "La fe y las buenas obras", en Reid, p. 131.)

En el contexto de la fe, no obstante, cuando el dragón de la incredulidad haya sido matado, la razón podría verse desde otra perspectiva. La razón en "un hombre de fe, regenerado e iluminado por el Espíritu Santo a través de la Palabra, . . . es una obra de Dios y un válido y glorioso instrumento. . . El entendimiento, a través de la fe, recibe vida de la fe; lo que estaba muerto se revive otra vez" (*Table Talk*, Hazlitt, párrafo 294). En asuntos de fe, la razón puede ser útil cuando es iluminada por la fe. Lutero no se oponía a la razón como tal, sino al intento de usar a la razón para construir una escalera para ascender al cielo.

Con Juan Calvino (1509-1564), nos encontramos en una atmósfera completamente diferente, pero sus conclusiones están sorprendentemente cerca de las de Lutero. Calvino estudió abogacía en la tradición humanista del Renacimiento, y nunca pudo abandonar su amor por la belleza de la expresión y por las tradiciones antiguas, aunque su estimación de estas cosas fue cambiada por su conversión. El nunca habló en contra de la razón de la manera en que lo hizo Lutero. A diferencia de Aquino, Calvino veía a la razón no tanto como algo débil sino vuelta hacia ella misma. El testimonio de su conversión ayuda a explicar su posición:

Dios, por una repentina conversión, sometió y llevó mi mente a un marco de enseñanza, la cual fue endurecida más en tales asuntos que podrían haber sido esperados de uno en un período más temprano de la vida. Habiendo recibido así un gusto y conocimiento de la verdadera piedad, fui inmediatamente inflamado

con un intenso deseo de progresar en eso, y aunque no abandoné del todo los otros estudios, no obstante persistí en ellos con menos ardor (Prefacio del *Commentary on the Psalms*).

La opinión de Calvino sobre la razón y el argumento nace de su convicción de que no hay verdadero conocimiento de sí mismo aparte del conocimiento de Dios. Pero a pesar de la inclinación humana de buscar a Dios y de la revelación diaria de Dios a través de la creación, es solamente a través de su Palabra y de la obra del Espíritu Santo en nosotros que podemos tener un verdadero conocimiento de Dios. Las Escrituras nos proveen los medios para conocer a Dios correctamente, y hay evidencias para apoyar su verdad si tenemos ojos para verlas: la belleza del lenguaje, la profecía y el milagro, y la preservación de la Biblia. Pero Calvino nunca creyó que estas evidencias podrían proveer la confirmación primordial de nuestra fe; ésta debe venir del Espíritu Santo iluminando nuestras mentes.

Si estas referencias implican que durante la Reforma los avances en el campo de la apologética fueron insignificantes, tal conclusión sería errónea. En ese momento se establecieron principios que luego tuvieron efectos de largo alcance, no todos beneficiosos. Los reformadores insistieron en que una persona es justificada por la fe solamente, que se allega a Dios sola, y que su estado con Dios, aunque depende sólo de Dios, refleja su decisión de fe. Todo esto es liberador cuando se ve en su contexto bíblico, pero cuando se toma fuera de contexto, puede llegar a ser peligroso.

La Edad del Racionalismo

Cuando finalmente terminaron las guerras por causa de la religión en Europa en 1648, la gente estaba ansiosa porque la religión fuese un medio para el avance de la civilización, y no algo por lo cual pelear. Imperceptiblemente, una nueva actitud crítica estaba ganando terreno cuando fueron enfatizados métodos inductivos y empíricos de investigación. La ciencia y los viajes dieron a conocer un

mundo totalmente nuevo, y la humanidad se sintió al borde de muchas posibilidades emocionantes. Por todas partes, una confianza en la capacidad de la razón creció junto a una nueva tolerancia de distintos puntos de vista.

Juan Locke (1632-1704) puede ser tomado como un representante de este período. En la opinión de Locke, el entendimiento humano es demasiado limitado para que un hombre imponga sus creencias sobre otro; la iglesia cristiana, por lo tanto, debe ser suficientemente amplia para permitir las opiniones individuales. En su famoso *Essay Concerning Human Understanding* (1690) (Ensayo sobre el entendimiento humano), él argumenta que todo conocimiento debe venir a través de la sensación y reflexión. La revelación, si existe, no puede transmitir información alguna que sea contraria a la verdad obtenida por la razón. Note cómo la perspectiva de Locke sobre la razón difiere de la de Lutero y de la de Aquino:

La revelación tradicional puede hacernos conocer proposiciones conocibles por la razón, pero no con la misma certidumbre que la razón lo hace. En segundo lugar, yo digo que las mismas verdades pueden ser descubiertas y transmitidas por la revelación, las cuales nos son descubiertas por la razón, y por las ideas que podemos tener naturalmente. . . La revelación no puede ser aceptada en oposición a la clara evidencia de la razón (*Essay* 4, 18, 4-5).

La fe, pues, es útil solamente para aprender cosas que no podemos descubrir usando nuestra razón, tales como la caída de los ángeles y la resurrección de los muertos. Irónicamente, Locke insistió en que la certidumbre de la fe es mayor que la de la razón, "porque el testimonio es de tal naturaleza que no puede engañar ni ser engañada: y ese es de Dios mismo. Esto lleva consigo certeza fuera de toda duda, evidencia sin excepción" (*Essay* 4, 16, 14). Pero antes que la información revelada pueda ser aceptada como verdad, la razón debe mostrar que esa información en realidad es revelada.

En una obra posterior, *The Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures* (1695) (La razonabi-

lidad del cristianismo como se presenta en las Escrituras), Locke argumenta que se le debe otorgar a la razón la última palabra en la aceptación de lo sobrenatural y de la interpretación de las Escrituras. Lo más interesante es su insistencia en que la esencia del cristianismo es la creencia en Jesús como el Mesías de Dios enviado al mundo para propagar el verdadero conocimiento de Dios y de nuestro deber. Impresionado como estaba por la habilidad que tiene la razón para descubrir todas las verdades necesarias para la vida, y seguro en su entendimiento de la moralidad (recuerde que él participó del consenso amplio y penetrante que asumieron, sin ninguna duda, los valores cristianos), Locke sintió cada vez menos la necesidad de la revelación. Los racionalistas, al igual que sus predecesores medievales, consideraron a la revelación como una información más bien que la acción justificadora de Dios por su autorrevelación. El aceptar la revelación —creer en Cristo— era más un acto de cortesía que se le hacía a Dios que un acto de arrepentimiento y de conversión.

Si es que esta clase de apologética puso a la gente en favor o en contra del cristianismo, es debatible; no obstante, provocó una reacción en aquellos que veían al cristianismo de una forma distinta. Como ejemplos, consideremos brevemente a dos apologistas cuyas defensas de la fe anunciaron la división de la conciencia moderna occidental: la una se volvió interna hacia "las razones del corazón", la otra miró lo externo para encontrar rastros de Dios en su creación.

El primero, Blas Pascal (1623-1662), fue criado en la atmósfera de las pruebas lógicas de Descartes y del escepticismo de Montaigne. Estos contribuyeron a la opinión, similar a la de Locke, de que los asuntos de fe están más allá de la razón. En 1654, Pascal entró en contacto con un grupo de católicos evangélicos, fue convertido y descubrió, como lo dijo él, que el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob no era el de los filósofos ni el de los hombres de ciencia. Su religión llegó a centrarse en su experiencia personal con Cristo como Salvador, y en la desdicha y nobleza del hombre.

En su influyente obra *Pensées*, (Pensamientos) que

son más que notas para una apologética dejadas al morir, él esboza su método. Al igual que Agustín, quien fue tan influyente sobre su pensamiento, Pascal creyó que las certezas de la fe eran alcanzables solamente por el corazón que ama. También al igual que Agustín, él creyó que el hombre podía encontrar su paz solamente en Dios. "Si el hombre no fue hecho para Dios, ¿por qué él nunca es feliz sino en Dios? Si el hombre fue hecho para Dios, ¿por qué está tan en contra de Dios?" (Fragmento 438). Las personas están predestinadas a elegir en favor o en contra de Dios, aunque muchos se pasan la vida sin preocuparse por esta decisión eterna. "Este mismo hombre que pasa tantos días y noches airado y desesperado por perder su cargo, o por algún insulto imaginario a su honor, es ese mismo que sin ansiedad ni emoción sabe que perderá todo al morir." A la luz de esto, Pascal pregunta: ¿Qué quiere decir realmente ser razonable? El continúa diciendo:

No hay otra cosa que muestre mejor una extrema debilidad mental que no conocer la miseria de un hombre sin Dios. No hay otra cosa que indique mejor una mala disposición del corazón que el no desear la verdad de las promesas eternas. No hay otra cosa más vil que actuar con arrogancia delante de Dios. . . Reconozcan que hay dos clases de personas que uno puede llamar razonables: las que sirven a Dios con todo su corazón porque ellas lo conocen, y las que lo buscan con todo su corazón porque ellas no lo conocen (Fragmento 194).

Pascal claramente no desprecia la razón, pero el hombre debe actuar. El debe decidir, y si la razón no le ayuda en eso, ¿para qué sirve? Pascal admite francamente que el cristianismo va más allá de nuestra capacidad de explicarlo. Sin embargo, no está más allá de nuestra capacidad de escoger, y tenemos que escoger: "Vamos a comparar la ganancia con la pérdida en apostar que Dios existe. Vamos a valorar estas dos posibilidades. Si tú ganas, lo ganas todo; si tú pierdes, no pierdes nada. Apuesta, pues, sin vacilar que él existe" (Fragmento 233).

Al igual que Agustín, Pascal insistió en que la debida

función de la razón es ayudar al corazón a someterse a Dios. "El corazón es el que tiene la experiencia con Dios, y no la razón. Esto pues, es la fe: Dios se siente con el corazón, no con la razón" (Fragmento 278). Pascal expresa lo que debe ser el punto esencial en su análisis de la relación entre la fe y la razón. La fe es la entrega de toda la persona a Dios; la razón es la actuación de esa parte del hombre que lo capacita para entender su experiencia. Si la verdad final es que Dios existe y que fuimos hechos para conocerle, entonces la razón cumple su óptima función llevándonos a entender eso. La sumisión a Dios no va en contra de la razón, sino más allá de ella, así como el todo es más que las partes. En la fe, pues, "el corazón tiene sus razones, que la razón no conoce" (Fragmento 277).

Varias décadas después en Inglaterra, José Butler (1692-1752) ideó una apologética igualmente famosa que buscó confirmación no dentro del corazón, sino en el mundo exterior. En 1736, apareció su *Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature* (Analogía de la religión, natural y revelada, a la constitución y curso de la naturaleza). Apelando a los que están conscientes del orden y de la regularidad en la naturaleza pero que no creen en el cristianismo ortodoxo, Butler hace una analogía entre los fenómenos naturales y la verdad revelada. Si asumimos que Dios existe y que él gobierna al mundo, "descubrimos por la experiencia. . . que en realidad él ejerce dominio y gobierno sobre nosotros actualmente, premiándonos o castigándonos por nuestras acciones en un sentido estricto y apropiado de estas palabras" (1-2, 7). Su énfasis sobre la experiencia muestra su dependencia del empirismo de Locke, pero ahora él busca presentar al cristianismo desde una perspectiva totalmente nueva. Butler trata de mostrar desde el punto de vista de la experiencia humana que el cristianismo es creíble. Si nuestras conclusiones no pueden ser ciertas, ellas pueden ser probables. Aún más, no necesitamos negarle a la razón el derecho de juzgar a la revelación, porque la razón es "la única facultad que tenemos con la cual juzgar cualquier cosa, aun la revelación misma" (2, 3, 2), pero la idea de que la razón debe percibir en el mundo y

en la revelación es un programa sólo de Dios. Si rehusamos aceptar el programa redentor de Dios, Butler parece argumentar, tampoco podemos aceptar la verdad de la ciencia. Siendo que solamente podemos tener probabilidades en la ciencia, no podemos pedir más en la revelación. Tanto en la razón como en la revelación existe un elemento de lo incomprensible, pero en la Biblia vemos muchas cosas que concuerdan con lo que conocemos por experiencia, tales como la desigualdad, recompensas y castigos. Además, la Biblia nos ofrece la evidencia de las profecías y de los milagros, que sirven para aumentar la probabilidad del cristianismo. Y como a Butler le gustaba decirlo, "la probabilidad es precisamente la guía de la vida".

Apreciamos la contribución de Butler, porque él hizo más que cualquier otro para detener la tendencia hacia el deísmo, la creencia de que Dios creó al mundo, pero luego lo dejó que funcionara autónomicamente. El *Oxford Dictionary of the Christian Church* (Diccionario Oxford de la Iglesia Cristiana) comenta sobre la *Analogy*: "A la larga hizo más para desacreditar al movimiento [del deísmo] que la gran cantidad de literatura polémica, ahora olvidada, que buscó luchar a brazo partido directamente con sus defensores." Pero con todo eso, el argumento de Butler deja al lector serio con dudas persistentes. Aunque parece impresionante como un todo, muchas veces no puede resistir al examen cuidadoso. Butler frecuentemente responde a las objeciones como si el neutralizar un ataque es ganar una victoria. Pero la falla más seria, como lo nota J. K. S. Reid, es que su argumento es peligrosamente de doble filo. "El concepto de analogía de Butler, lejos de ganar seguridad para la fe cristiana, sólo la contagia de la misma incertidumbre que caracteriza el conocimiento de las cosas mundanas" (Reid, p. 153). Butler ayudó a establecer la dimensión empírica de la apologética, pero su estructura racionalista tiende a convertir al cristianismo en un sistema de hechos discretos que pueden ser expresados en proposiciones. La verdad enunciada es un aspecto importante del cristianismo, pero otras áreas, tales como la diversidad cultural, la continuidad histórica y la importancia indivi-

dual, son importantes también. La apologética tratará estas áreas inexploradas en la era moderna.

La Era Moderna

Pareciera que el énfasis sobre la apologética racional ha parecido monopolizar la discusión apologética, y esto traería con seguridad una reacción. Hemos visto que el énfasis sobre la razón y el conocimiento se introdujo en la tradición cristiana a través de la filosofía griega, que había enfatizado el razonamiento como un medio de salvación. Si tú conoces la verdad, habían asumido los filósofos griegos, tú harás lo que es verdadero. Este énfasis es muy distinto del de Cristo: "Y conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres" (Jn. 8:32). Desde el punto de vista bíblico, el conocimiento es un medio para la vida, no el fin en sí mismo.

En el siglo XIX, los pensadores occidentales comenzaron a reaccionar en contra del dominio de esta tradición griega sobre la apologética. Ya hemos visto que los cristianos primitivos enfatizaron la conducta cristiana como una evidencia de la verdad cristiana, y en cierta manera la reacción en contra del racionalismo era un retorno a un énfasis que se había perdido. Como todas las reacciones, esta tendió a caer en excesos. La razón no sólo fue puesta en su debido lugar, sino que algunas veces no fue para nada tomada en consideración.

La reacción comenzó con el filósofo danés Sören Kierkegaard (1813-1855). El estudió todos los sistemas racionales de su época; pasó muchos años de su juventud en el ocio y en diversiones; y cuando buscó en su alrededor en la iglesia, no encontró otra cosa sino sacerdocio y política. Su disposición melancólica, desventaja física y frustración en el amor contribuyeron a una reacción en contra de la manera fría y racional de ver al cristianismo que estaba en boga. Kierkegaard dijo que el racionalismo dejó de tomar en cuenta el factor más importante: la persona individual. Reflejando el énfasis de Lutero, escribió:

La especulación puede no tener nada que ver con el pecado; en realidad, no debe tener nada que ver con el pecado. El pecado pertenece a la esfera de la ética; pero los pensamientos éticos y especulativos se mueven en direcciones opuestas. Estos se abstraen de la realidad; aquéllos conducen a la realidad. De aquí que la ética opera con una categoría que la especulación ignora y desprecia —*v.gr.* el individuo [*Fear and Trembling* (Temor y Temblor)].

La preocupación de Kierkegaard era por el individuo y la pasión que dirigía su vida. ¿De qué sirve construir un gran sistema filosófico si uno debe soportar una existencia estrecha y reducida? Kierkegaard comparaba al pensador abstracto con una persona que está viendo una obra teatral al mismo tiempo que está mirando su reloj para evitar perder una cita. Necio, diría Kierkegaard, tú no estás meramente viendo una obra teatral; tú estás en el escenario y debes jugar tu papel. Los problemas de la vida no pueden ser resueltos escapando al mundo de los pensamientos.

La verdad, para Kierkegaard, es un asunto de pasión interna. Tal vez para Dios, la verdad luce como un sistema, pero para el individuo luce como una paradoja. Siendo que Dios existe en una trascendencia perfecta —totalmente diferente de la humanidad— ¿cómo podemos entender la encarnación de Cristo? Esto, insiste Kierkegaard, es una paradoja en contra de la que la razón golpea su cabeza hasta que comienza a sangrar. La verdad debe ser “una incertidumbre objetiva sostenida firmemente en un proceso de apropiación de la más elevada pasión interna” (1941, p. 182). Puede ser comprendida solamente por la fe, lo que él llama un salto, una decisión eterna por Cristo. Es una apasionada decisión que transforma a la persona, y es una experiencia única que no puede ponerse en duda. ¿Buscamos pruebas para esta fe? En verdad, no; es más, debemos considerar la prueba como un enemigo. “Cuando la fe comienza a sentirse apenada y avergonzada, como una mujer joven para quien su amor ya no es suficiente, pero quien secretamente siente vergüenza de su amante y debe, por lo tanto, tener establecido que existe algo extraordinario acerca de él —cuando la fe así comienza a perder su

pasión, cuando la fe comienza a dejar de ser fe, entonces una prueba se hace necesaria como para hacerse respetar por los que están del lado de la incredulidad” (1941, p. 31).

Hay mucho que admirar en Kierkegaard: su poderoso y vivo concepto de Dios, su entendimiento de la difícil situación de la persona y su valentía de hablar en contra de la hipocresía que vio a su alrededor. Pero uno se pregunta, finalmente, si es posible establecer tal separación entre la fe y la razón. Tal vez, él mismo era un cautivo del estrecho concepto de la razón en el cual habían caído los racionalistas: ¿Es posible que cualquier proceso racional sea puramente objetivo? Por el otro lado, ¿podrá alguna fe humana genuina no tener una dimensión objetiva? Agustín había insistido en que el impulso pasional del hombre es hacia la verdad objetiva, hacia Dios mismo.

Además, uno se pregunta si Kierkegaard tiene razón en insistir en que el individuo es realmente único; él parece cometer el error de los relativistas culturales dogmáticos de hoy que dicen que cada cultura es única y que no se la puede juzgar por medio de ningún modelo ajeno. Si esto fuese cierto, sería imposible hacer alguna declaración general acerca de las personas o formular alguna teoría general de la cultura, y tales estudios sobre los humanos como la psicología, la antropología y la sociología serían inconcebibles. Pero, en realidad, el hombre comparte las características de los que están a su alrededor, y hay verdades objetivas que hacen posible el entendimiento. El hecho de que el escoger y el decidir son necesarios no impide que la religión incluya elementos objetivos e históricos.

Otro punto de vista moderno que examinamos ha enfocado estos elementos objetivos, a veces excluyendo el elemento personal que Kierkegaard valoró. Así como Kierkegaard es un heredero de la introspección de Agustín y Pascal, también los positivistas o, más recientemente, los filósofos analíticos continuaron las tradiciones del empirismo británico. Su suposición básica es que todas las afirmaciones significativas son asuntos de hecho sujetos a la verificación científica o son tautológicas (en donde el predicado reitera simplemente en otras palabras al sujeto).

Si Kierkegaard comenzó dando por sentado la trascendencia de Dios y por consiguiente la limitación del conocimiento humano, estos filósofos suponen la confiabilidad de la experiencia sensorial y, por tanto, sospechan de todas las afirmaciones del conocimiento trascendental. De acuerdo con su *principio de verificación*, el significado de una proposición es idéntico al método de comprobarlo.

Para ver cómo estas opiniones desafiaron al cristianismo, examinemos brevemente la declaración clásica en la obra *Language Truth and Logic* (Verdad y lógica del lenguaje) del positivista A. J. Ayer. Allí, él pregunta qué evidencia empírica podría ser presentada para verificar la proposición: "Dios existe." Todo lo que uno puede decir razonablemente es que la regularidad en la naturaleza o ciertas experiencias personales puedan apoyar esta proposición. Pero las personas religiosas, cuando argumentan que Dios existe, realmente afirman más de lo que esa naturaleza es normalmente en sus actuaciones. Pero, ¿cómo podemos describir esta realidad? Uno no puede, por supuesto, mostrar que las declaraciones acerca de Dios son falsas; ellas son simplemente expresiones sin sentido de preferencia personal. Las declaraciones acerca de una verdad trascendental sencillamente no se pueden verificar, creía Ayer y, por lo tanto, no se deben considerar como conocimiento. La experiencia religiosa es inútil como evidencia porque, decía Ayer, "ningún acto de intuición puede decirse que revele una verdad acerca de cualquier asunto de hecho a menos que dé por resultado proposiciones comprobables" (p. 120). Las declaraciones religiosas proveen material para el psicoanalista, pero no para el filósofo.

Aunque muchos filósofos hoy siguen trabajando en la tradición de Ayer, pocos aceptan su estrecha descripción de las declaraciones significativas. Muchas críticas fueron levantadas inmediatamente en contra del mismo principio de verificación, que ninguna declaración puede literalmente ser significativa si no se puede verificar empíricamente. ¿Es una declaración metafísica o meramente una recomendación? Si es lo primero, no tenemos la forma de saber si es verdad, porque, al igual que las declaraciones acerca de

Dios y de la religión, no puede verificarse. Si es lo segundo, no podemos decir si tiene autoridad alguna. Los amigos de Ayer muy pronto indicaron, además, que el principio no solamente excluía las verdades religiosas, sino también las leyes científicas que tampoco se pueden verificar estrictamente. Esta crítica llevó a Ayer a formular un "débil" principio de verificación, que permitía que una declaración fuese significativa si podía posiblemente ser verificada, si tenía algún apoyo evidente o si podía ser falsificada.

Ya para ese momento, sin embargo, la noción completa del conocimiento limitado por los criterios científicos fue puesta en duda por los eruditos dentro del mismo campo positivista, especialmente por Ludwig Wittgenstein, quien enfocó la naturaleza de la significación. La significación, insistió Wittgenstein, es un asunto de uso, no de principio. Uno no puede decretar que puede tener sentido; si una declaración se ajusta a las reglas de un lenguaje particular, debe tener sentido. Si tú deseas probar unas declaraciones empíricas por medio de experiencias reales, tú puedes; pero no puedes limitar el tener sentido solamente a las declaraciones verificables. Es un error, pues, tanto ubicar todo significado aparte de la verdad objetiva (como Kierkegaard y sus seguidores tendían a hacer) como presentar la verdad objetiva a costa del significado personal (como hicieron muchos positivistas). Debemos encontrar alguna forma de mantener unidos lo objetivo y lo personal.

Dos modernos intentos adicionales de presentar el cristianismo con una nueva relevancia concluyen nuestro breve bosquejo, y proveen unas perspectivas que sentimos hacen falta para una defensa convincente del cristianismo. Significativamente, ambos vienen del tercer mundo en donde han salido métodos totalmente nuevos en defensa del cristianismo. El primero viene de un japonés que fue misionero durante muchos años en Tailandia. En 1974, Kosuke Koyama publicó *Waterbuffalo Theology* (Teología de los búfalos de agua). La importancia de su contexto tercermundista es claro:

Yendo hacia la iglesia rural, nunca dejo de ver una manada de búfalos de agua paciando en los campos

fangosos de arroz. Esa escena es de inspiración para mí. ¿Por qué? Porque me recuerda que las personas a quienes yo les llevo el evangelio de Cristo pasan la mayoría de su tiempo con estos búfalos en los campos de arroz. Los búfalos me dicen que debo predicarle a estos agricultores con oraciones gramaticales y pensamientos sencillos. Ellos me recuerdan que me desahaga de todas las ideas abstractas y que use exclusivamente objetos que son inmediatamente tangibles (p. ix).

Su interés central es cómo presentar la fe cristiana a personas que no tienen tradición en pensamiento abstracto. Las personas que Koyama describe quieren tener armonía con los ciclos de la naturaleza y tranquilidad en sus relaciones personales. ¿Cómo pueden ellos, pregunta Koyama, relacionarse con un cristianismo que dice: "En el principio era el Verbo"? Para un monje budista que está meditando en su monasterio tal concepto pudiera ser solamente discorde e incomprensible.

Koyama encara aquí el desafío que las formulaciones tradicionales del cristianismo muchas veces no comunican hoy en día en Asia, donde el cristianismo se ve como una importación extranjera. Koyama, recordando a Kierkegaard, considera que el énfasis de Occidente sobre la historia no le dice nada a la situación del asiático. En el mundo occidental, nosotros experimentamos la historia a través de nuestras mentes, dice Koyama, mientras que "las personas allá experimentan la historia —su esperanza y desesperación— con un formidable realismo a través de sus estómagos famélicos" (p. 23). Ellos toman la historia muy en serio, pero en una manera diferente, en una forma más inmediata que responde menos a la filosofía que a las buenas noticias de un Salvador que llevó nuestras enfermedades y sufrió nuestros dolores. Para unas personas orientadas hacia los ciclos de la naturaleza, Koyama pregunta, ¿cómo puede satisfacerles un concepto lineal de la historia? El propone que pensemos en la historia como una espiral ascendente en la que se entienden juntos el tiempo y la naturaleza. Después de todo, la regularidad de la naturaleza es una expresión de la promesa de Dios: "La emancipa-

ción del hombre tanto del calabozo como de la oscuridad por Dios debe mantenerse en estrecha relación con el Dios que desea la venida regular del monzón" (p. 37). Debe haber alguna forma de valorar lo que es bueno en esta filosofía de la vida mientras que permite hablar a Cristo y al evangelio.

Durante siglos, la iglesia se ha apropiado de las ideas de su herencia cultural grecorromana para expresar y defender al cristianismo. Esta herencia le ha servido bien muchas veces. Pero en años recientes, ha habido señales de que ciertos aspectos del evangelio no se están oyendo y que nuevos métodos puedan libertar elementos del mensaje bíblico que muchas veces son pasados por alto. Kierkegaard fue una señal tal de inquietud hace un siglo y medio, y hoy varias tradiciones culturales no occidentales están expresando preocupaciones similares. ¿No hay algo casi bíblico acerca de un pueblo que experimenta la vida en términos de los ciclos de la naturaleza y cuyos patrones de pensamientos representan imágenes concretas? ¿No puede el cristianismo, pregunta Koyama, dirigirse más directamente a la gente de tal mundo?

Pocos querrán discutir con el profesor Koyama en este punto. Sin embargo, uno se pregunta por qué, si Jesucristo es el fin de la historia, no ocurre algo final cuando se predica el evangelio. Koyama lucha con esta pregunta, y nosotros necesitamos oír lo que él tiene que decir. Para el principio budista de desapego, nosotros replicamos que Dios se ha apegado a este mundo; a la idea oriental de tranquilidad, respondemos con la incomodidad que sentimos cuando nosotros compartimos los sufrimientos de nuestro Señor crucificado. Nosotros sólo podemos tartamudear acerca de este clamoroso apego de Dios al mundo. "La palabra que era en el principio llegó a ser, en Jesús de Nazaret, la palabra crucificada. El Señor de la creación es ahora la cabeza de la iglesia. ¡Ninguno de nosotros puede detener esta progresión divina! Cristo, en quien todas las cosas subsisten, es el Cristo de quien solamente la 'palabra de la cruz' puede dar testimonio adecuadamente" (p. 226).

Aunque no podamos estar de acuerdo con el profesor Koyama en todos los puntos, podemos estar agradecidos

por su certera formulación de un elemento que muchas veces falta en la apologética: el observar cuidadosamente el lugar donde el evangelio debe penetrar, y el hablar la verdad en una forma que se pueda oír en ese lugar. Pero debemos seguir preguntando más acerca del punto de vista asiático: ¿No hay dirección en la historia basada en la obra redentora consumada de Cristo? Quizá este es un lugar en Asia en donde el evangelio del reino expresa su palabra de censura. ¿No es esta la historia que estamos llamados a cumplir?

Estas son las preguntas que nuestro último portavoz, José Míguez Bonino, responde. Como un latinoamericano de la Argentina, Míguez Bonino se interesa no solamente por los aspectos espirituales de la religión, sino también por la realidad concreta e histórica. En su libro *Doing Theology in a Revolutionary Situation* (Cómo hacer teología en una situación revolucionaria, 1975), él explora la idea, chocante a muchos teólogos del mundo occidental, de que el cristianismo tiene algo que ver con las estructuras políticas. Como cristianos, argumenta él, no podemos ser indiferentes a la situación histórica concreta en que nos encontramos; si esta situación es represiva para una gran cantidad de personas, nuestra fe debe responder al desafío mediante una acción colectiva.

El desafío a la fe cristiana aquí se basa en el hecho de que para muchas personas pobres, el cristianismo es identificado con el materialismo occidental y con la explotación. Para mucha gente, el hambre y la represión son serios desafíos para el cristianismo. El comunismo y otras ideologías proponen soluciones; ¿qué tiene que decir el cristianismo? Raras veces el cristianismo occidental ha pensado en estos términos, probablemente porque otros desafíos tales como el ateísmo y el evolucionismo han parecido ser más peligrosos. Pero ahora nos estamos dando cuenta de que para grandes segmentos de la familia humana las preguntas prácticas son más apremiantes que las filosóficas. Para éstos, dice Míguez Bonino, se debe enseñar la verdad en términos de acciones políticas concretas en vez de pensamientos abstractos solamente. Esto no es antibíblico: las ideas escriturarias surgen de situaciones particula-

res a través de las cuales y en términos de las cuales Dios se reveló a sí mismo. "El significado del cristianismo no puede ser abstraído de su significación histórica" (p. 92). La palabra se demuestra y verifica en el acto; por tanto, cuando obedecemos en el lugar concreto donde Dios nos ha puesto, nosotros creceremos en comprensión. La Escritura demanda una respuesta ética, como lo dice claramente la Epístola de Santiago.

El aspecto más notable de la opinión de Míguez Bonino es su afirmación de que la historia secular y la sagrada son una misma:

Existe escasamente una cuestión de "dos historias" en relación con el Antiguo Testamento. Allí, la acción de Dios ocurre en la historia y como historia. Esta envuelve inseparablemente la acción humana y, por el otro lado, no hay acción humana reportada aparte de la relación con el propósito y la palabra de Dios (p. 134).

Contrariamente a la concepción de historia de Agustín, que presenta la interacción entre dos ciudades, la cual Míguez Bonino cree que reduce las acciones no más que a sus significados individuales, él insiste en que hay solamente un nivel de significado: aquel en el cual Dios edifica su iglesia. "El reino de Dios no es la negación de la historia, sino la eliminación de su corruptibilidad . . . con el fin de lograr el total cumplimiento del verdadero significado de la vida comunal del hombre" (p. 142). Dios está llenando a la historia con sus propósitos, y nosotros estamos llamados a trabajar a favor de sus cumplimientos. Esto hacemos, sabiendo que toda nuestra labor de proclamar y vivir el evangelio será cumplida cuando Dios intervenga para traer la historia a su fin.

Esta nueva perspectiva en la apologética insiste en que todas las acciones humanas individuales y colectivas pertenecen a un orden superior. El cristianismo no se limita a indicar hacia el futuro; exige validez para su vocación actual. En esto, sin embargo, debemos ser precavidos. Míguez Bonino y otros nos han ayudado a ver la inmanencia de Dios en la historia y la necesidad de la obediencia histórica. Aunque este énfasis es provechoso, tiene el

peligro de pasar por alto las dimensiones trascendentes de los propósitos de Dios y de restringir el reino a programas sociales o políticos particulares. Nosotros no buscamos apoyo para el cristianismo en la prensa o en el libro de historia; más bien presentamos el cristianismo como la validación de todas las actividades humanas.

El cristianismo puede muy bien parecer extranjero en muchas partes del mundo porque es presentado como un sistema de ideas con las que solamente los occidentales pueden relacionarse. Quizá las mentalidades no occidentales entenderían más fácilmente la idea de una confrontación de poder. Tendremos más que decir acerca de esto más adelante; basta con sugerir en este punto que Míguez Bonino muy bien puede estar recordándonos de una dimensión que muchas veces falta en nuestra apologética, una que la iglesia primitiva entendió bien: la fe debe tener una realidad visible, y el evangelio debe ser presentado como el poder de Dios para salvación. Pero no debemos olvidar que el cristianismo tiene su esencia en eventos particulares en donde Dios estaba reconciliando consigo al mundo, y que estos eventos y su explicación se encuentran en las Escrituras, las cuales deben ser siempre normativas para la fe y la práctica. Esta es la forma cómo Dios da a conocer su voluntad en un mundo caído. Además, el mundo occidental puede hacer una contribución única al insistir en que la defensa de la fe cristiana no es una respuesta *ad hoc* a las necesidades diarias o reflexiones misceláneas sobre diversidad cultural, sino una presentación cuidadosa y consistente de la estructura del programa de Dios.

Seguidamente sugeriremos un método apologético que busca combinar todos estos elementos diversos en una defensa para el cristianismo: esos elementos basados en datos con los que toda la humanidad debe tratar y que pertenecen a los adictos de nuestro mundo; esos elementos de la razón y de la lógica que nos ayudan a hacer un todo de nuestras dispares experiencias; y, finalmente, esos elementos personales y culturales que nos convierten en todo lo que somos, y que debemos expresar en una dedicación religiosa genuina.

Preguntas para el repaso

1. ¿Cuáles fueron los tres desafíos que encararon los apóstoles?
2. ¿Cómo caracterizaría la defensa de Orígenes en *Contra Celsus*?
3. Mencione, por lo menos, dos de las contribuciones de Agustín a la historia de la apologética.
4. Contraste el uso de la razón en las apologéticas de Anselmo y de Aquino.
5. ¿Qué caracterizó a la apologética durante la Reforma?
6. ¿En qué formas surgió el racionalismo de la Reforma?
7. ¿Qué papel juega la razón en el pensamiento de Pascal? ¿y en el de Locke?
8. ¿Cuáles fueron los puntos fuertes y débiles de la *Analogy of Religion* (Analogía de la religión) de Butler?
9. ¿Cómo reaccionó Kierkegaard en contra del énfasis sobre la razón?
10. Koyama trata de explicar el cristianismo en relación con el contexto cultural del oyente. ¿Cuáles son los peligros de tal intento?
11. En la respuesta de Míguez Bonino a su situación, ¿cuál es su concepto de la historia?
12. Mencione, por lo menos, una contribución que cada tradición representada en este capítulo —griega, latinoamericana y asiática— pudiese hacer a nuestro entendimiento de la apologética.

Proyecto superior: Desarrolle la forma cristiana de entender la relación entre la fe y la razón a través de todos los períodos de la historia del cristianismo.

3

ELEMENTOS DEL ARGUMENTO APOLOGETICO

Hemos discernido tres desafíos muy diferentes para el cristianismo que separaremos y trataremos individualmente. Primero, ¿está de acuerdo el cristianismo con los hechos? ¿Corroboran el mundo en que vivimos, su naturaleza y su historia, las afirmaciones que el cristianismo hace acerca de Dios y de sus propósitos? Siendo que nosotros afirmamos que Dios es el creador y sustentador del mundo, su presencia debe hacerse evidente por medio de una valoración cuidadosa de lo que está allí. El desafío proveniente de América Latina nos obliga a preguntar: ¿Puede la historia ser leída solamente en los términos del cristianismo o alguna otra alternativa, tal como el marxismo, tiene más sentido?

Segundo, ¿tiene sentido el cristianismo? ¿Es un sistema consistente en que todas las partes encajan lógicamente y naturalmente? Debe haber estructura y totalidad en la

manera de ver las cosas que "tienen sentido". En general, los occidentales se han concentrado en este aspecto racionalista de la apologética, a veces excluyendo otros métodos; por tanto, veremos a las tradiciones occidentales para ayudarnos a analizar sistemáticamente la fe cristiana.

Tercero, ¿importa el cristianismo? ¿Tiene relevancia individual y cultural? Podemos estar de acuerdo en que ciertos hechos indican la verdad del cristianismo; podemos aceptar ciertas líneas de razonamiento; y aún podemos sentir que el cristianismo es demasiado remoto y distante. Los asiáticos muchas veces perciben al cristianismo como un producto extranjero. En China, por ejemplo, muchos han observado que el cristianismo ha fracasado en lograr un impacto duradero; nunca ha penetrado dentro de la cultura china, mientras que el budismo, también de procedencia extranjera, rápidamente tomó características chinas y ahora es considerado una religión nativa de la China. ¿Por qué no pasó esto con el cristianismo? ¿Cómo puede el cristianismo, con todos sus argumentos y hechos, llegar a ser relevante para los millones de personas del Tercer Mundo que viven al borde de la inanición? El cristianismo debe ser llevado mucho más cerca de donde viven las personas, tanto individual como colectivamente, antes de que pueda lograr una respuesta y una entrega. Esto ha sido reconocido por algunos occidentales desde que Kierkegaard logró un lugar para lo individual. Por tanto, veremos a los pensadores existencialistas occidentales junto con los asiáticos al encarar el tercer desafío a la fe cristiana.

Nosotros creemos que el cristianismo puede afrontar muy bien cada uno de estos tres desafíos. El caso para la fe en Cristo luce mucho más convincente cuando se usan todos los tipos de argumentos. Examinemos los desafíos uno por uno.

¿Está de acuerdo el cristianismo con los hechos?

Esta forma de argumentar a favor del cristianismo está de acuerdo con el sistema filosófico tradicional del empirismo. Surgiendo del filósofo griego Aristóteles, el empirismo

ha tenido famosos exponentes cristianos tales como Tomás de Aquino, José Butler y William Paley. Aunque no niegan el razonamiento lógico, estos pensadores insisten en que las explicaciones racionales son insuficientes. El mundo no siempre cuadra con categorías lógicas y bien proporcionadas. Mary B. Hesse lo ha dicho humorísticamente: "Un claro entendimiento de la relatividad de la lógica y de las matemáticas es una gran ganancia, porque requerimos una saludable desconfianza de la lógica cuando se aplica al mundo real" (p. 88). Y siendo que el mundo real es donde viven las personas, debemos desarrollar dimensiones de razonamientos que van más allá de la lógica y de las matemáticas; debemos usar también el razonamiento inductivo o histórico. El argumento empírico tal vez no nos pueda proporcionar la clara certeza que a nosotros nos gustaría, pero nos puede proporcionar probabilidad. Esta forma de pensar debe reconocer que los nuevos descubrimientos puedan invalidar las antiguas hipótesis. Pero tiene la ventaja de apelar a la información que es pública, que todo el mundo puede examinar y que no se puede descartar como un producto de la imaginación religiosa.

Este método para la defensa cristiana incluye el área llamada *teología natural*, el estudio de las verdades acerca del cristianismo o de Dios que se pueden conocer aparte de la revelación especial. Ella estudia al mundo para encontrar evidencias para la verdad del cristianismo. Es un método usado por los teístas para argumentar a favor de la existencia de Dios así como por los cristianos para defender su punto de vista singular de Dios y de la salvación. Estudiaremos, en realidad, los argumentos teístas antes de pasar a un método específicamente cristiano, siendo que el teísmo, aunque no es suficiente en sí para probar la verdad del cristianismo, es ciertamente una base necesaria para cualquier argumento convincente.

Comenzamos con nuestra situación objetiva, porque somos criaturas del espacio y tiempo que no podemos pensar o conocer alguna cosa excepto en términos de objetos y eventos. Todos éstos pueden llegar a ser señales y caminos por los que Dios llega a nosotros. Antes de la caída, Adán y Eva podían hablar directamente con Dios; ahora él

tiene que venir a nosotros, como dijo Lutero: cubierto con el velo de las señales de su amor y presencia. ¿Existen tales señales? Vamos a ver.

El orden natural. Quizá el más famoso exponente del argumento empírico para el teísmo es el filósofo de Cambridge F. R. Tennant (1866-1957; vea Ramm, 1965, pp. 125-144). Tennant niega la posibilidad de obtener conocimiento religioso alguno, sino a través de los sentidos. La razón no puede funcionar aparte de la experiencia sensorial, sostuvo él, y aun la más profunda experiencia religiosa está expuesta a la duda; no puede probar en sí que Dios existe. Tampoco podemos basar nuestra fe sólo en la revelación. Sólo porque proviene de "por allá" no quiere decir que Dios es su fuente. Debemos ser capaces de probar todas las creencias religiosas de alguna forma pública. No podemos pedirle a las personas que pongan su fe en algo que no se puede demostrar razonablemente por experiencia.

Tennant comienza con la experiencia de la vida diaria, que él llama *conocimiento presuntivo*. De este dato puro, él cree, se pueden abstraer la ética y la religión. Toda percepción se procesa mentalmente cuando se aclara y se explica. Este proceso de clarificación nos lleva del conocimiento presuntivo a leyes e hipótesis más y más amplias que explican los datos de nuestra experiencia. Tennant llama *epigénesis* a este proceso.

Como filósofos, nosotros estamos no solamente en nuestra propia experiencia, sino también en la experiencia de toda la raza humana, de todo el mundo. De acuerdo con Tennant, la *epigénesis* es la única forma de fundamentar o sostener afirmaciones acerca de Dios o del mundo. Por tanto, estamos guiados por fe —el esfuerzo inevitable de la voluntad de llevar la verificación a su conclusión— para sugerir hipótesis que van más allá de los datos de nuestra experiencia con el fin de explicar en el fondo esa experiencia. De esta manera, tratamos de entender a la persona, por ejemplo, en la categoría de personalidad, que Tennant llama "nuestro más elevado concepto explicativo. Para el teísta, esto es la clave para el universo" (1928, 1:127). Siendo que conocemos de la personalidad humana, pode-

mos sugerir la existencia de un Dios personal como una hipótesis construida sobre y yendo más allá de la hipótesis de la ciencia.

Podemos considerar dos doctrinas para ver cómo funciona este método. Tome la doctrina del alma, que es básica para todas las religiones. El estar uno consciente del mundo exterior le lleva a estar consciente de sí mismo. Este conocimiento de estar consciente es la realidad básica para los seres humanos. Esto acompaña todas nuestras experiencias de la realidad externa; no podemos negarla sin confusión. Además, estamos conscientes de una unidad de la vida individual que llamamos "yo". Para Tennant, la existencia del alma es la única forma satisfactoria de explicar la continuidad de la persona a través del tiempo y la individualidad de su experiencia.

¿Cómo podemos establecer la existencia de Dios? Tennant basa su argumento aquí sobre la "conspiración de innumerables causas que logran producir, por medio de su acción unida y recíproca, y que logran mantener un orden general de la naturaleza" (1928, 2:9). Este orden, que él llama "teleología cósmica", no se puede explicar de una manera fortuita. "La multitud de adaptaciones entretejidas por las que el mundo se constituye en un teatro de vida, inteligencia y moralidad, no se puede considerar razonablemente como el resultado de un mecanismo, o de un poder formativo ciego, o de una inteligencia obligante pero con propósito" (1928, 2:121). Tennant cree que él está haciendo aquí solamente lo que hace el científico todo el tiempo, el formar hipótesis por medio de probabilidades no lógicas. El teólogo toma el argumento exactamente donde el científico lo deja.

Toda ciencia causal es, en último caso, razonable y postulante, la teleología es, por tanto, una continuación, por extrapolación, de la curva trazada que comprensiblemente describe su conocimiento. Y esto es la *apología* para el teísmo que profesa ser una creencia razonable para la guía de vida, cuando es acomodada por la ciencia y la lógica o por una teología más pretenciosa (1928, 2:120).

En su libro semi popular *The Nature of Belief* (La naturaleza de la creencia) Tennant añade otro elemento digno de notar: él argumenta que la fe puede verificarse pragmáticamente. Así como la verdad de una hipótesis científica se comprueba apelando a hechos externos, así la fe se verifica por sus frutos en la vida práctica. Aunque él piensa que esta defensa satisfará a mucha gente, es peligrosa. Como él mismo admite: "Lo fructífero de una creencia es una cosa, y la realidad ó existencia de lo que es ideado y asumido es otra" (1943, pp. 70-71).

Nosotros podemos admirar el atrevimiento y el alcance de esta línea de razonamiento y, sin embargo, tener dudas: uno debe tener cuidado con el tipo de fundamento que está poniendo para el cristianismo. Tennant en un lugar mantiene que sólo en la ciencia tenemos "hechos indisputables". A base de la certeza científica, él argumenta, podemos proyectar la superestructura de la fe en Dios. Uno pudiera muy bien cuestionar si la ciencia en realidad nos da un fundamento adecuado. Primero, en los últimos cien años, han ocurrido revoluciones científicas en todas las ramas de la ciencia. Lo que le ha parecido cierto a una generación le ha parecido nada cierto a la próxima. Segundo, los datos y las hipótesis científicas no son datos religiosos, y algunos de los críticos de Tennant han preguntado cómo podemos llegar a conclusiones sobre temas religiosos tomando en cuenta imformaciones no religiosas. La experiencia espiritual tiene, por lo menos, el mérito de ser de carácter intrínsecamente religioso; de lo que se habla es de un encuentro con Dios. Finalmente, Tennant no hubiera descartado la revelación tan rápidamente, si hubiese recordado que la revelación no solamente es la voz de Dios desde la montaña, sino también su participación en la historia humana. Es a esta historia a la que nos vamos a referir ahora.

El testimonio de la historia. Si Dios es verdaderamente el creador y sustentador del mundo, nosotros probablemente veremos señales de su presencia en la historia. Es muy natural que le busquemos en los eventos, porque somos criaturas cuyas vidas consisten de una serie de sucesos interconectados. Austin Farrer dice: "Quitad el

conocimiento de los hechos históricos y no hay lugar para que se vea la revelación" (p. 52).

Para un argumento apologético basado en la historia, estudiamos el libro *The Shape of the Past* (La forma del pasado) de J. W. Montgomery. Montgomery, un teólogo evangélico estadounidense, está de acuerdo con Tennant en que no podemos hacer que el cristianismo se fundamente sobre "valores inaccesibles a la ciencia". Por tanto, debemos rechazar cualquier método que se base sobre experiencia subjetiva, pragmatismo o supremacía papal. Más bien, debemos buscar fundamentar al cristianismo en verdades históricas indisputables, especialmente la resurrección de Jesucristo de entre los muertos.

Veamos cómo funciona este método histórico. Dos cosas son necesarias para el historiador honesto: la suspensión de la incredulidad y el examen de la evidencia. En otras palabras, los historiadores no deben decidirse por adelantado por lo que verán, sino que deben encarar los hechos como son. Ahora, los Evangelios, dice Montgomery, son documentos fehacientes y fidedignos acerca de la vida de Cristo. En estos documentos, Jesús afirma ser divino y hace uso de prerrogativas divinas. No podemos evitar la conclusión de que él declaró ser Dios en la forma de un hombre. Todos los Evangelios registran su resurrección con minuciosos detalles, y esta resurrección es una evidencia convincente de su deidad (a menos que, Montgomery nota, se elimine la resurrección *a priori* y se insista en que las resurrecciones no puedan ocurrir). Si Jesús es Dios, entonces todo lo que él dijo acerca del Antiguo Testamento, del hombre y del pecado tiene que ser verdad. Por extensión, todas las afirmaciones bíblicas que se refieren a la filosofía de la historia se consideran como verdad porque Dios es su fuente.

Montgomery pone dos restricciones a su línea de razonamiento. Primera, es cierto que la resurrección se puede establecer sólo como algo probable, pero probabilidad es todo lo que se requiere de cualquier argumento histórico. Si no aceptamos la probabilidad en los juicios históricos, desconfiaríamos no sólo del cristianismo sino también de todas las otras afirmaciones históricas. Aquí

Montgomery hace una importante contribución al argumento apologetico: es inadmisibile pedirle más a una línea de razonamiento que la que posiblemente pueda dar. Los juicios históricos se basan sobre documentos disponibles. Ningún dato histórico puede ser concluyente. En el razonamiento histórico, por tanto, podemos esperar sólo probabilidades, y no tenemos que sentirnos frustrados cuando no podemos tener certidumbre. La incertidumbre aquí no es con el cristianismo, sino con la naturaleza poco sólida de la argumentación histórica.

La segunda restricción de Montgomery es que no podemos esperar que el argumento histórico fuerce a alguien a ser cristiano. Cada persona debe libremente escoger creer o no creer. Pero la evidencia histórica sí proporciona una sólida base objetiva para someter a prueba la fe cristiana. Tal prueba, concluye Montgomery, mostrará que la fe cristiana en el fondo se valida a sí misma. El no insiste en que se use este argumento aisladamente aparte de otros métodos, sino que sea el apoyo lógico primordial que le pidamos a la verdad cristiana.

Mucho de lo que encontramos en el método de Montgomery es de valor. El cristianismo está basado sobre los eventos históricos que deben estar sujetos a la investigación histórica. Dios no trajo la salvación a un lugar secreto, sino a toda la luz del escrutinio público. Así, las evidencias históricas deben jugar siempre un papel importante en nuestra defensa. Pero, como Montgomery mismo reconoce, esta línea de defensa no es suficiente por sí misma. Sus limitaciones se hallan en dos áreas generales: Está limitada en alcance y es insuficiente en fuerza.

Hace doscientos años, G. Lessing, el famoso filósofo de la edad de las luces, anticipó estas objeciones. Lessing admite que él no puede levantar una objeción histórica importante en contra de la resurrección de Cristo, o de la afirmación de sus discípulos que declararon que él era el Hijo de Dios. Pero él argumenta:

Si en fundamentos históricos yo no tengo objeciones a las declaraciones de que Cristo trajo a la vida a un hombre muerto; ¿debo yo, por tanto, aceptar como

cierto que Dios tiene un hijo que es de la misma sustancia como él mismo. . . ? Pero saltar de esa verdad histórica a otra clase distinta de verdades, y demandar de mí que deba formar todas mis ideas metafísicas y morales de acuerdo con esto, si eso no es una transferencia a otro género, entonces yo no sé lo que quiso decir Aristóteles con esta frase (p. 54-55).

Lo que Lessing está diciendo aquí es que el puro hecho de la resurrección, aun asumiendo que sea cierto, no es suficiente para establecer la veracidad del cristianismo: primero, porque en sí mismo este hecho no prueba otras verdades que pertenecen a la fe cristiana —por ejemplo, que Dios tiene un Hijo—; segundo, porque este hecho no exige que yo haga algo en particular que pueda llamarse cristiano —tal como cambiar todas mis ideas morales. Lessing no está negando que la resurrección puede proveer un apoyo parcial a estas cosas, pero él está indicando la limitación de tal razonamiento histórico. Esta es una observación que podemos desarrollar un poco más.

Veamos más de cerca la limitación del alcance del método histórico. Aunque la resurrección de Cristo es céntrica, no se sostiene sola, ni es el único elemento de la verdad cristiana sujeto a la investigación histórica. Cristo, en realidad, vino a cumplir las promesas del Antiguo Testamento y, por lo tanto, no se le puede aislar de estas promesas. La revelación bíblica —el pueblo de Israel del Antiguo Testamento, la persona y obra de Cristo y el establecimiento de la iglesia cristiana— hacen un todo que trasciende la suma de sus partes. Así que a los hechos históricos, les tenemos que añadir argumentos racionales para hacer que la realidad cristiana sea convincente. Necesitamos, en breve, una interpretación de los hechos históricos.

El método histórico es también insuficiente en fuerza: yo siempre le puedo decir a la evidencia histórica, ¿y qué? ¿Qué tiene eso que ver conmigo? Mientras que yo no me vea a mí mismo como un pecador en peligro delante de la ira de Dios, no entenderé la importancia de los hechos de la vida de Cristo. Además, no puedo considerar los datos objetivamente porque mi percepción está distorsionada por

el pecado y el prejuicio. De manera que los hechos de la vida de Cristo se tienen que presentar, como dice Romanos 1:16, "porque es poder de Dios para salvación", y no meramente como acontecimientos antiguos interesantes. De esta manera, el argumento histórico necesita ser complementado con factores personales y existenciales incluyendo el testimonio y la iluminación del Espíritu Santo.

¿Tiene sentido el cristianismo?

Nosotros hemos sugerido que el problema con los hechos es que no nos dicen lo suficiente. Hay que interpretar los hechos; hay que ponerlos en una estructura en que puedan ser comprendidos. El crear tal estructura implica el razonar que parte de ciertas ideas (algunas veces llamadas axiomas o presuposiciones) y llegar a conclusiones consistentes.

Algunos piensan que una defensa razonada del cristianismo es un ejercicio académico que se deriva de la filosofía griega y que es irrelevante para la vida real. Antes de llegar a una conclusión de tal alcance, necesitamos considerar varias cosas. Primera, los cristianos creen que el orden del mundo creado, aunque caído, refleja el carácter consistente de Dios. Las Escrituras dan a entender que todavía podemos depender de la providencia general de Dios: la lluvia viene y el sol brilla día tras día. Podemos negar este orden si queremos —podemos negar la fuerza de gravedad y lanzarnos desde el cuarto piso de un edificio—, pero sufriremos las consecuencias. Segunda, tanto las Escrituras como las ciencias sociales indican que la estructura de la mente humana refleja (así como moldea) el orden de la creación de Dios. Además, los cristianos creen que la capacidad humana de pensar y razonar reflejó el pensar de Dios mismo. Así como Dios trasciende al mundo y puede entender y dirigir sus procesos, también nosotros en nuestra forma humana trascendemos nuestra situación, la simbolizamos y así la entendemos y controlamos. Esta habilidad es una característica humana —no solamente griega. Tercera, aunque no todas las personas razonarán de

la misma manera, hay unas ciertas formas básicas de considerar al mundo que trascienden las diferencias culturales y personales. Fundamentalmente, nosotros somos una raza; vivimos en una estructura creada unida. Por tanto, nosotros juntamos lo que es similar (esto es, usamos la analogía); separamos lo que es diferente (esto es, usamos el principio de la no contradicción); y concluimos que si algo se comprueba ser cierto para nosotros, será lo mismo para otros (esto es, inferimos de lo que sabemos que es verdad). Por lo tanto, el razonar no es meramente un ejercicio académico: está basado en la consistencia de los propósitos de Dios y refleja lo bueno de su orden creado. Como criaturas de un Dios que entiende, buscamos coherencia en nuestro saber.

Es cierto que en el mundo occidental, los principios racionales muchas veces llegan a ser cosas esenciales que requieren una consagración a fondo. Emanuel Kant, por ejemplo, estuvo dispuesto a dudar de todo excepto de la estructura racional de su mente. El subordinó aun a Dios a estos principios. Este punto de vista, llamado *racionalismo*, aparece muy frecuentemente. Pero no debe cegarnos el hecho de que la racionalidad es un don de Dios y se puede usar como cualquier otro don en su servicio. Examinemos ahora algunos pensadores que han argumentado en este sentido.

Quizá el más famoso apologeta que ha desarrollado una defensa racional es el calvinista estadounidense Cornelius Van Til, profesor jubilado del Seminario de Westminster. Su punto de partida es la distinción fundamental entre el conocimiento de Dios y el conocimiento humano. Sólo Dios tiene el verdadero conocimiento del mundo de la manera como realmente existe; por tanto, sólo él nos puede dar el verdadero conocimiento del mundo. Si tratamos de conocer al mundo aparte de Dios lo malentenderemos, porque somos pecadores y el pecado ha afectado nuestra habilidad de pensar. Tal vez, antes de la caída, Adán y Eva tuvieron un entendimiento intuitivo claro del mundo. Ahora, cada vez que alguien trata de conocer algo aparte de Dios, esa persona lo distorsiona. Por lo tanto, para conocer algo verdaderamente, debemos presuponer que el Dios de

quien se habla en la Biblia es el verdadero Dios. Van Til aclara muy bien este punto:

Cada una de las formas de argumentos intelectuales se basa, en último análisis, sobre cualesquiera de estas dos presuposiciones básicas. El proceso de razonamiento no cristiano se basa sobre la presuposición de que el hombre es el punto de referencia final o definitivo en las afirmaciones acerca de los humanos. El proceso de razonamiento cristiano se basa sobre la presuposición de que Dios, hablando a través de Cristo por su Espíritu en la Palabra infalible, es el punto de referencia final o definitivo en las afirmaciones acerca de los humanos (1963, p. 180).

Este punto de vista, lejos de negarle un lugar a la razón, la considera algo de lo más importante, porque una vez que asumimos que Dios existe y que su Palabra es verdad, tenemos una base de la que la razón verdaderamente puede provenir. Podemos mostrar razonablemente que el punto de vista cristiano es coherente y que otras alternativas finalmente son incoherentes. Pero es claro que "la única forma que el cristiano tiene para razonar con los no creyentes es por medio de las presuposiciones. El debe decirle al no creyente que a menos que acepte las presuposiciones y con ellas las interpretaciones del cristianismo, no hay coherencia en la experiencia humana" (p. 150). Siendo que no podemos razonar sobre una base común (cuando el evolucionista y el cristiano se refieren a un árbol, por ejemplo, ellos no están ni siquiera hablando acerca de la misma realidad; porque para uno, el árbol es un producto de la evolución, para el otro, es creado por Dios y refleja sus propósitos creativos), la mejor apologética, concluye Van Til, es una proclamación consistente y llena de amor del evangelio que el Espíritu Santo puede usar para convencer de pecado y para dar visión.

La influencia de Van Til sobre la apologética cristiana ha sido considerable. Muchas cosas de su método son útiles. El dice claramente que los hechos no se pueden entender aparte de cierta estructura. El nos ayuda a entender que el Creador es una parte de su creación,

porque fuera de él tal creación no existiría ni sería lo que es. Sin embargo, es el *hecho* de la existencia de Dios, no el conocimiento nuestro de ello, que hace al mundo inteligible. Dios es el origen de la estructura del mundo aunque las personas no reconozcan este hecho, y el orden intrínseco de la creación no se desvanece cuando no se reconoce que Dios es su fuente de origen. De manera que no podemos estar totalmente de acuerdo con Van Til en que no hay una base común para una discusión entre el cristiano y el no cristiano. Van Til insiste en que "la razón que usa un cristiano siempre lleva a conclusiones diferentes de la razón que usa uno que no es cristiano". Es difícil entender lo que esto quiere decir. Es obvio que no es cierto que uno que no es cristiano habla solamente falsedades, o uno que es cristiano habla solamente verdades. Por supuesto que si cada uno fuese perfectamente consistente con sus suposiciones, nosotros pudiésemos creer que los cristianos y los no cristianos siempre llegarían a diferentes conclusiones, y es precisamente esta consistencia que debemos esforzarnos en alcanzar. Sin embargo, aunque las Escrituras nos ayudan a pensar, no podemos pretender infalibilidad para nuestras extrapolaciones de ellas, porque —como veremos en la próxima sección— éstas siempre están condicionadas por nuestra historia y nuestros valores únicos. Desafortunadamente, muchas veces se asume esta pretensión de infalibilidad, la cual ha causado un dogmatismo dañino entre los evangélicos.

Para Van Til, los procesos de razonamientos basados sobre las presuposiciones cristianas son medios suficientes para encontrar la verdad. Para otros apologistas cristianos de su misma tradición, la razón provee un punto de partida pero no es del todo suficiente. Consideremos a un teólogo evangélico que ha buscado un más amplio entendimiento del razonamiento cristiano. Edward John Carnell, antiguo profesor de apologética en el Seminario Fuller, insistió en que conocer era más que un tipo de inferencia matemática. En realidad, hay tres formas de conocer: por medio de un conocimiento inmediato o experiencia (*verdad ontológica*), por medio de inferencia de esta experiencia (*verdad proposicional*), y por ser puesto en un ambiente moral o

espiritual (*conocimiento de esencia imperativa*). Sobre la base de esta tercera forma de conocer, él buscó indicar un nuevo método apologético (vea 1957).

En ciertas situaciones, observa Carnell, sentimos una obligación que se nos ha impuesto y sabemos intuitivamente que se requiere dar una respuesta. Todos los hombres y mujeres deben actuar, y las acciones revelan las convicciones. Carnell nota: "La aceptación moral de uno mismo es el método por medio del cual estas convicciones son medidas" (1957, p. 38). Llamamos a nuestra moralidad por las elecciones que nosotros hacemos, y por esas cosas que expresan las necesidades de nuestras convicciones y del ambiente espiritual. Pero nuestras decisiones deben reflejar juicio intelectual y no solamente sentimiento moral. La respuesta adecuada, la que refleja una fe digna, se puede lograr solamente por la cooperación entre la naturaleza del objeto y la suficiencia de la evidencia. Precisamente, el hecho de que tenemos sentimientos judiciales ("eso estuvo mal", "esto es injusto") implica una norma o criterio de juicio. Juicio implica un administrador de justicia. Por tanto, Dios tiene que existir para hacer del ciclo moral algo significativo. Carnell concluye: "Siendo que el hombre fue hecho a la imagen de Dios, comparte con la vida de Dios cada vez que el hombre hace contacto con los elementos fundamentales en [el]... ambiente moral y espiritual" (1957, p. 135).

Carnell, por tanto, amplía la defensa del cristianismo. Mientras él nota la importancia del razonamiento tradicional y de la verdad proposicional, indica también la importancia de nuestros juicios de valores para nuestro entendimiento del mundo. Además, él dice, en todas las áreas de esfuerzo humano el juicio de valor cristiano es el más consistente. El asume que un sistema consistente es un sistema verdadero. La vida como se vive tiene su propia "lógica" que nos obliga a hacer ciertas elecciones. Aunque esta es una evaluación útil, hay que hacer dos comentarios sobre el método de Carnell. Primero, aunque el parecer cristiano es una explicación consistente de nuestra respuesta a ciertas experiencias, puede que no sea la única. Notaremos luego la debilidad de un método racional para el

cristianismo: los argumentos racionales algunas veces son una espada de dos filos que se pueden usar para argumentar por la verdad del cristianismo y también en contra de ella. Segundo, la racionalidad necesita ser fundamentada empíricamente por una parte y hecha relevante individualmente por otra parte. Carnell está yendo en la segunda dirección, y su argumento moral anticipa algunas de las cosas de las que hablaremos en la próxima sección. Pero antes que pasemos a tratar eso, vamos a hacer un resumen y evaluar lo que hemos descubierto en esta segunda sección.

Hemos visto que considerar los hechos puros aparte de cierta estructura —aunque estén históricamente basados— no nos ayuda a encontrar la verdad. Si Dios es el creador, entonces la historia y la naturaleza hablarán de él, pero si sus propósitos finales se encuentran fuera de este orden (por ejemplo, en su propia gloria), entonces no le entenderemos a él ni a su creación sin una explicación que no podemos obtener del mundo. Esta explicación, creemos nosotros, se encuentra en la revelación que Dios hace de sí mismo en las Escrituras. La Biblia nos dice que ciertos eventos históricos son pivotaes en los propósitos eternos de Dios, y que el entender sus propósitos es vital para entender a la creación. Estas verdades escriturales, pues, pueden llegar a ser principios fundamentales (o estructurales) por medio de los cuales explicamos detalladamente nuestro conocimiento. Podemos aplicar estas verdades al mundo por medio de comparaciones y contrastes; podemos "razonar" a la luz de ellas y descubrir nuevas verdades.

Pero siendo que estas explicaciones básicas se relacionan con los eventos históricos que las Escrituras interpretan y no con verdades abstractas, nosotros argumentaremos luego que lo que necesitamos no es un sistema lógico, sino uno histórico. Por tanto, usaremos verdades escriturales no como axiomas matemáticos, sino como categorías sinópticas que nos ayuden a entender nuestra experiencia como un todo a la luz de los propósitos de Dios. Después de todo, algunos de los elementos más importantes del sistema cristiano tienen que ver con el futuro: el regreso de Cristo y el cielo nuevo y la tierra nueva. De este

modo, nuestro entendimiento tendrá que estar atento a una futura revelación de la verdad, la que, creemos, enriquecerá y expandirá lo que ya sabemos que es verdad.

Un recordatorio final de las limitaciones de la racionalidad: un argumento es solamente tan fuerte como sus premisas. Si yo elimino a Dios, puedo argumentar de modo persuasivo, como lo hizo David Hume, que los milagros son imposibles. Pero si yo creo que Dios existe, los milagros son perfectamente razonables. Ambos puntos de vista son consistentes con sus premisas, porque como Michael Polanyi lo indica, la coherencia se relaciona solamente con la estabilidad de una estructura que pudiese estabilizar un punto de vista erróneo (p. 294). El punto de vista cristiano es coherente, pero para establecer su veracidad, debemos investigar sus premisas tanto histórica como experimentalmente. La razón por sí sola establece solamente la posibilidad, no la certidumbre, de la verdad.

¿Importa el cristianismo?

E. J. Carnell es uno de los tantos teólogos y filósofos modernos que reconocen que la experiencia es vital para el conocer. Quizá Kierkegaard fue demasiado lejos en afirmar que las reglas tradicionales de la lógica no tienen significación ontológica: el proceso lógico no está totalmente desconectado de nuestra experiencia en el mundo. Pero la filosofía moderna, que ha recibido este impacto del existencialismo, ha reexaminado el conocimiento humano y ha descubierto que las reglas de la lógica, por lo menos en sus formas tradicionales, no agotan el significado de la verdad. Los criterios para la verdad pueden ser informales así como formales. Kierkegaard, por ejemplo, indicó el valor de la decisión en el conocimiento, al insistir en que la verdad tiene una dimensión subjetiva. Aunque la teología moderna algunas veces ha exagerado la subjetividad, ahora nosotros sabemos que no puede ser ignorada. Al fin de cuentas, los hechos históricos y las reglas lógicas tienen que ser asimilados en y validados por el mundo real; la evidencia conclusiva es siempre experimental. Las Escrituras son muy claras al indicar que el cristianismo implica

doctrina y que es una forma de vivir que comprueba la verdad de la doctrina. De manera que estamos totalmente justificados en buscar "argumentos de la experiencia" que nacen de nuestra vida en el mundo.

Como observa Carnell, llega un momento en cualquier examen de la verdad afirmada cuando una persona debe preguntar: "¿Quién soy yo y qué debo hacer?" Sin dejar abandonados los hechos y la razón, él o ella tienen que escoger entre el cristianismo y alguna otra forma de vida. Porque el comprometerse y el consagrarse no son exclusividades del cristianismo, sino que se requieren para todas las verdades humanas que se afirman. A la pregunta, "¿qué es verdad?", se le debe añadir siempre "¿qué haré?" La necesidad de un compromiso es evidente en la naturaleza de la verificación. La religión no se puede comprobar en alguna forma general o abstracta si ha de ser verídica a su propia naturaleza; la verificación de la religión, en la naturaleza del caso, tiene que ser una realización personal. No hace ningún bien quejarse de que el cristianismo es "subjetivo" cuando el elemento personal es indispensable en toda experiencia religiosa.

¿Es el cristianismo relevante o pertinente para la gente en situaciones de la vida real? Trataremos el asunto desde dos perspectivas: primera, individualmente, luego colectivamente en términos de la amplitud cultural.

Relevancia individual. Primero, un conocimiento responsable exige una respuesta apropiada. El entender la verdad implica ciertas obligaciones y responsabilidades. Si yo sé que un tornado se está acercando amenazadoramente sobre mi pueblo, no solamente tengo que creer la información, sino también encargarme de que los que están a mi alrededor y yo mismo salgamos del peligro.

Segundo, una decisión tomada en base al conocimiento recibido no solamente debe ser verídica a la evidencia, sino que también debe expresar verdaderamente los deseos y valores de mí mismo y de mi comunidad. Todos nosotros somos el resultado de las decisiones que hemos tomado en el pasado. Hemos creado nuestras vidas con y a través de nuestras elecciones. Hablamos de decisiones "sinceras" para reformar nuestras vidas; lo que esto quiere decir es

que estas decisiones expresan honestamente nuestro sentido de necesidad y nuestro carácter. Una decisión religiosa es una experiencia de toda la persona. Una decisión responsable para Cristo tiene que ser una entrega total de todo lo que somos, al sumergirnos en la estructura de nuestras vidas. Las Escrituras dicen que el Espíritu Santo tiene que despertar el sentido de necesidad y desamparo que nos motiva a volvernos a Cristo.

Aquí encontramos nuevamente nuestra premisa básica: en una entrega espiritual, la fe es la categoría que precede al conocimiento. Aunque el conocimiento siempre está presente, nuestra dedicación a la verdad del evangelio es lo que al fin comprueba la realidad que existe ahí: conectar el cable en el tomacorriente es lo que finalmente comprueba la realidad de la corriente eléctrica. La fe no es una persuasión general acerca de la verdad, sino la confianza y entrega que crece de y que llega hasta tal persuasión. Cuando nos entregamos a Cristo, hacemos de la verdad acerca de su muerte y resurrección una realidad por el Espíritu Santo. Siendo que somos creados a la imagen de Dios, creemos también que únicamente el impacto de la revelación de Dios en Cristo es lo que nos hace completamente humanos.

Ahora, si el cristianismo auténtico es experimental así como razonable, yo debo ver la evidencia de esta verdad en mi propia vida y en la de la comunidad cristiana. ¿Existe tal evidencia? Yo creo que sí (vea Green, pp. 84-89).

Primero, la experiencia cristiana se ha basado sobre el Cristo histórico y exaltado. El hecho de que todo el testimonio cristiano concuerda sobre este punto, presenta suficientes razones para justificar la existencia y realidad de tal figura. Uno tendría que negar la realidad de todas estas experiencias con sus testimonios consistentes para poner en duda la realidad de Cristo. Aun un incrédulo como James Frazer dice, en *The Golden Bough* (La rama dorada): "El origen de una gran moralidad y reforma religiosa es increíble sin la existencia personal de un gran reformador."

Además, la semejanza del testimonio cristiano aumenta el peso de su evidencia. La experiencia cristiana se centra siempre en la comunión personal con el Salvador,

quien es el Hijo de Dios según los cristianos. En un tribunal, los testigos ganan credibilidad en la medida que sus testimonios concuerden. Del mismo modo, la credibilidad del testimonio cristiano llega a ser más fuerte por causa de su concordancia.

Por supuesto que es posible que esta experiencia con Cristo sea una ilusión. Pudiese ser que los cristianos sienten honestamente que están experimentando lo que en realidad no se puede experimentar. Pero la evidencia clínica sugiere que la conducta basada consistentemente sobre una ilusión tiene un efecto desintegrador sobre la personalidad (Green, p. 87). El cristianismo, sin embargo, tiene muchas más veces un efecto moral positivo y espiritual sobre el creyente en vez de uno negativo. El miedo a la muerte, por lo general, elimina las falsas esperanzas o ilusiones; sin embargo, los cristianos tienen un fundamento firme en base al cual encaran los horrores de la muerte. Los cristianos afirman que Cristo ayuda a hacer de los hombres y mujeres seres íntegros, y hay evidencias para apoyar esta afirmación.

Relevancia cultural. Francis Schaeffer fue un pionero del método que se llama apologetica cultural. En su libro *The God Who Is There* (El Dios que está allí), él argumenta que examinando las culturas modernas podemos ver que la pérdida de fe en Dios rebaja los valores culturales y lleva a la deshumanización.

El método de Schaeffer sirve para examinar el evidente punto de vista de la persona en el arte y en la literatura de una cultura. Para descubrir el dilema de la persona en cualquier cultura, él cree que debemos evaluar sus formas culturales. En Occidente, al trazar la declinación de la fe en Dios, se puede mostrar cómo la incredulidad lleva a la desorientación humana: vemos esto en todo momento en el arte y en la literatura modernos. Pero aunque somos creados para Dios y no podemos vivir sin él, rehusamos creer que la vida carece de significado; insistimos en dedicarnos a distintas causas, enamorarnos de ellas y crear grandes símbolos de nuestras búsquedas en el arte y en la literatura. En este intento de crear significado, afirma Schaeffer, somos inconsistentes. Estamos viviendo a cues-

tas de los valores cristianos, aun cuando negamos su fuente de origen. Para allegarnos a tales personas, tenemos que indicarles su inconsistencia; como Schaeffer muchas veces dice, tenemos que "quitar el techo que está encima" de la gente y mostrarles dónde viven realmente. Cuando ellos ven que aparte de Dios ninguno de sus intereses o actividades tienen sentido alguno (Schaeffer muestra su dependencia de Van Til en este punto), nosotros podremos presentarles el evangelio.

Schaeffer ha influido grandemente en los cristianos de Occidente, y Dios ha usado sus libros (él ha escrito más de veinte) en dos formas. Primera, "presentando el evangelio dentro del siglo veinte", Schaeffer ha logrado muchas veces que se escuche una defensa del evangelio entre gentes que de otra manera no la escucharían. Al ver el evangelio en términos de sus propias inquietudes e intereses, muchos lo han encontrado relevante y han venido a Cristo. Segunda, Schaeffer ha ayudado a los cristianos a estar conscientes de la dimensión cultural en cuanto a la fe. Gracias a sus escritos, muchos se han animado a involucrarse en sus culturas como sal y luz. En esto, él le ha hecho un gran favor a la iglesia (y ha influido grandemente sobre el autor de este libro). No hay nada que pueda tomar el lugar de escuchar cuidadosamente a la cultura, de acercarse lo suficientemente para oír sus gritos y llantos, y para percibir sus inexpresables anhelos. Esta participación le da al mandamiento de amar a nuestro prójimo una dimensión nueva y vital.

Sin embargo, la apologética cultural de Schaeffer no tiene mucha aplicación en sociedades en donde el arte y la literatura no están muy desarrollados y que no tienen una actitud postcristiana. En tales sitios, también necesitamos ser culturalmente sensibles, pero tendremos que buscar en diferentes lugares para ver los problemas. Por ejemplo, hoy en Asia necesitamos estudiar urbanización, superpoblación y malnutrición, para preguntarnos a nosotros mismos qué tiene que decir el cristianismo en cuanto a estos problemas.

Otra limitación que tiene el método de Schaeffer es que enfoca aquellos elementos de la cultura que no logran expresar los valores cristianos. Sin embargo, toda cultura

posee no solamente elementos que contradicen la verdad de Dios, sino también elementos que sostienen esa verdad. ¿Podríamos considerar a la cultura desde otra perspectiva? ¿Podríamos preguntar qué hay en mi cultura que sostiene la verdad del cristianismo? Trabajando entre el pueblo sawi de la Nueva Guinea Holandesa, Don Richardson intentó este método positivo. Después de mucha dificultad en un comienzo para hacer que el evangelio fuera comprensible para ellos, él descubrió su concepto del *hijo de paz*. "Entre los sawis, se sospechaba de toda manifestación de amistad excepto una. Si un hombre entregara su propio hijo a sus enemigos, ¿ese hombre sería de confiar! Eso, y eso nada más, sería una prueba de buena voluntad que ninguna sombra de cinismo podría desacreditar" (p. 206). Richardson presentó a Jesucristo como el Hijo de paz de Dios que prueba que Dios es de confiar y que existe ahora una amistad entre él y su creación.

Richardson sugiere que en toda cultura —por causa de haber sido creados a la imagen de Dios— pueden ser usadas "analogías de la redención" para demostrar la verdad del cristianismo. Seguramente que este método requiere más exploración; promete darle un gran apoyo a una apologética que responde a las necesidades diarias.

Digresión: El argumento teísta.

En vista de que la verdad del cristianismo presupone la existencia de Dios, necesitamos hallar la forma de argumentar en favor de su existencia. Cualquiera que sea el argumento necesitará tener varios componentes que apelen a varios tipos de razonamientos. Examinemos varios métodos.

Durante siglos, los cristianos de Occidente han usado los argumentos tradicionales a favor de la existencia de Dios: tengo una idea de un ser perfecto, por lo tanto, este ser tiene que existir (Anselmo); tengo conocimiento de causas, por lo tanto, tiene que haber una primera causa (Aquino); la realidad creada actúa hacia un fin, por lo tanto, tiene que haber un propósito final (Tennant); y tengo un sentido de lo moral, por lo tanto, tiene que haber un absoluto dador de la ley (Carnell). Mientras que para

algunas personas estos argumentos tienen mucho peso, muchas otras creen que el Dios que podemos probar, aunque nuestros argumentos puedan ser correctos en cuanto a lo que dicen, tiene muy poco parecido al Dios del cristianismo. Este método tradicional enfatiza la cognición y la lógica (nuestro segundo elemento apologetico), pero descuida otras dimensiones. Como ya lo hemos notado, para muchas personas tales argumentos no solamente no son convincentes, sino que tampoco son necesarios. Cuando los juzgamos por el criterio bíblico, por otra parte, demuestran ser defectuosos. Nuestro conocimiento de Dios tiene que ser más inmediato, así que estos argumentos pueden ser corroborativos, pero no son suficientes para producir certidumbre.

Un cambio en entender la relación entre la fe y la razón ha persuadido a muchos a considerar que cuando se argumenta a favor de la existencia de Dios, debemos usar muchos tipos de razonamientos formales e informales. Anteriormente se creía que la fe se relacionaba con la volición de la persona y la razón con la cognición. Ahora, entendemos que estas funciones están mucho más interrelacionadas de lo que pensábamos antes (vea Gill). Podemos entender que la fe es un acto de elección racional por medio del cual interpretamos la experiencia. Podemos ver a la razón involucrando suposiciones no racionales y una entrega previa. John Hick (1957) ha descrito a la fe como un punto en la vía hacia la verificación final. La fe no es una entrega a otra esfera que está detrás o más allá de lo humano, sino que es más bien una interpretación del mundo natural en términos de una realidad divina que se cree lo ha penetrado. El lo ilustra imaginando la realidad como tres "situaciones" de interrelación que interpretamos de tres formas (pp. 106-126). El primero y más básico es el nivel natural. Nosotros nos relacionamos con este nivel aprendiendo sus leyes y siguiendo sus direcciones. El segundo es la situación humana en donde somos agentes responsables sujetos a obligaciones morales. Esta segunda dimensión debe hacerse en términos de la primera. El tercero es el nivel de la presencia de Dios, el entendimiento extenso y grandioso de que vivimos dentro de la esfera de

sus continuos propósitos. Una vez más, nosotros experimentamos esto en términos de (no aparte de) nuestra experiencia de las dos primeras situaciones. Nuestro entendimiento del último nivel no es meramente la conclusión de un argumento, sino la aprehensión de la presencia divina dentro de nuestra existencia natural y moral. Siendo que esta comprensión es una respuesta de toda la persona y no solamente de la mente, ésta puede ser recomendada pero no argumentada de una forma definitiva.

Esto no quiere decir que no se pueda verificar. Hick argumenta que la verificación final es posible, pero solamente al final de la historia cuando estemos delante de la presencia de Dios. Para ilustrar esto él cuenta una historia:

Dos hombres están viajando juntos por un camino. Uno de ellos cree que este camino lleva a la ciudad celestial, el otro que no lleva a ninguna parte; pero siendo que este es el único camino que hay, ambos tienen que recorrerlo. Ninguno de los dos ha estado en este camino antes y, por tanto, ninguno es capaz de decir qué hallará luego de cada una de las siguientes curvas. Durante su viaje, los dos encuentran momentos de descanso y de solaz, y momentos de prueba y de peligro. Todo el tiempo, uno de ellos piensa de su viaje como un peregrinaje hacia la ciudad celestial, e interpreta las partes placenteras como estímulos y los obstáculos como pruebas de su propósito y lecciones de paciencia, que el rey de esa ciudad ha preparado y diseñado para hacer de él un ciudadano digno de ese lugar cuando llegue allí finalmente. El otro, sin embargo, no cree en nada de esto y ve su viaje como una caminata inevitable y sin propósito. Siendo que él no tiene otra elección, disfruta lo bueno y aguanta lo malo. Pero para él no se llega a ninguna ciudad celestial, no hay ningún propósito cabal que dirija su viaje —solamente el camino mismo y la suerte que depara en buen y en mal tiempo (p. 177).

Note que no solamente el creyente toma una decisión de fe acerca del camino que está recorriendo: ambos tienen que hacerlo. Sin embargo, uno tiene fe en el propósito final; el otro cree que el camino carece de propósito final. Es

importante notar que la fe de los viajeros determina la manera cómo verán el todo —cómo interpretarán los buenos y los malos momentos. Discrepamos con Hick en que vemos la verificación no solamente como algo futuro, sino, en parte, también como una realidad presente. Porque, las Escrituras insisten en que nosotros ya somos hijos de Dios (1 Jn. 3:2); las delicias de conocer al Señor no son solamente estimulantes, sino también parte de la realidad cristiana final.

Hick argumenta que una entrega de fe no se diferencia de otras clases de decisiones que estamos obligados a tomar. Muchas veces vivimos con menos certidumbres lógicas. El filósofo de Oxford, Basil Mitchell, prosigue esta idea. Después de probar que la existencia de Dios en última instancia no se puede probar ni tampoco se puede negar en el sentido usual, él argumenta que podemos construir un caso acumulativo para el cristianismo de la misma forma que podemos argumentar en favor de cualquier paradigma de conjunto. Podemos considerar cualquier hipótesis compleja como algo cierto y actuar como si fuese verdadera, y al mismo tiempo sentir la necesidad de justificar nuestra afirmación. Mitchell presenta el ejemplo de la democracia liberal (p. 122): él vota y apoya este sistema aun mientras alega evidencia en su favor y observa problemas que necesitan atención en este o en aquel punto. La vida exige tal participación y elección; no se puede esperar hasta que toda la evidencia esté delante de uno para poder actuar. Una elección religiosa puede ser de esta clase de participación.

No es que no haya evidencia. Mitchell argumenta que un caso acumulativo puede hacer que grandes teorías aparenten ser verosímiles. El hecho de que haya muchas afirmaciones acerca de la revelación no quiere decir que ninguna de las afirmaciones sean ciertas. Se pueden hacer afirmaciones inteligentes; personas pensantes pueden evaluarlas y entregarse a ellas. Además, se pueden comparar con sistemas rivales de interpretación para comprobar su adecuación y consistencia. El hecho de que haya misterios en el cristianismo no es una razón para rechazar al sistema: la existencia de estos misterios se explica al considerar el

pecado del hombre y la trascendencia de Dios. Por tanto, los cristianos afirman que “hay verdades que los hombres no podrían descubrir por su propia cuenta, pero Dios ha encontrado la manera de comunicárselas a ellos” (p. 156).

Una entrega, una decisión moral y una acción —lo que la vida misma exige— demanda una aceptación incondicional de un sistema de verdades que pudieran tener únicamente en sí mismas una gran probabilidad. Pero, considerando la naturaleza de este caso, se puede hacer solamente que tal sistema luzca verosímil. Se pudiera argumentar que el cristiano busca (y la Biblia promete) certidumbre acerca de las promesas de Dios. Nosotros creemos que podemos tener esto, pero no como un resultado de nuestros procesos de razonamiento, que en el mejor de los casos “vemos por espejo, oscuramente”. Después de todo, si Dios es quien la Biblia dice que él es, él tiene finalmente que trascender nuestro razonamiento. Esta promesa es, más bien, un don de Dios mismo quien por su Espíritu ministra en nuestros corazones dando testimonio “de que somos hijos de Dios” (Ro. 8:16). Porque él no solamente tiene que abrir nuestros ojos para que veamos lo que es verdad, sino también condicionar nuestros corazones para obedecer lo que hemos visto. Sin embargo, este testimonio no viene aparte de nuestro razonamiento, sino en y a través de él. Austin Farrer comenta: “Cómo es que a través de categorías finitas puede llegar a conocerse un ser infinito que los dilata y deshace, puede muy bien parecer una maravilla; pero es así” (p. 54). Todo en lo que necesitamos insistir es que el único que es revelado no tiene que tumbar las condiciones racionales en que nos encontramos nosotros mismos, sino más bien confirmarlas. Y esto es exactamente lo que entendemos que es el caso del Dios de la Biblia.

Preguntas para el repaso

1. ¿Cuáles líneas de razonamientos establecen la veracidad del cristianismo?
2. ¿Cómo argumenta F. R. Tennant a favor de la existencia de Dios?
3. ¿Cuál es una debilidad en el argumento que Tennant presenta a favor del cristianismo?
4. Explique el argumento histórico de J. W. Montgomery.
5. ¿Cuáles son dos de las fallas del método de Montgomery?
6. ¿Cómo argumenta Cornelius Van Til a favor del cristianismo, y cómo se diferencia su método del de Montgomery?
7. ¿Cómo amplía E. J. Carnell el método de Van Til?
8. ¿Cómo usa Francis Schaeffer la apologética cultural?
9. ¿Cómo puede argüir la experiencia cristiana en favor de la verdad cristiana?
10. ¿Cuáles son las "analogías de la redención"?
11. ¿Cómo describe John Hick a la fe?
12. ¿Qué quiere decir para Basil Mitchell un "caso acumulativo"?

4

ESTRUCTURA BASICA: EL CRISTIANISMO COMO EL PROYECTO DE DIOS

En el capítulo anterior vimos que los argumentos en favor del cristianismo tienen que incluir tres elementos: el empírico, el lógico y el personal. Los factores empíricos son fundamentales. El cristianismo está fundamentado sobre eventos específicos de la vida de Israel y de Cristo que están sujetos al examen histórico. También tenemos que emplear métodos racionales cuando buscamos entender a Dios y al mundo como un todo coherente. Pero siendo que la vida humana se caracteriza por misterios y maravillas, ésta no se puede comprender totalmente por descripciones empíricas y formulaciones lógicas. Además, nosotros no buscamos tanto pruebas absolutas, sino más bien quitar la ignorancia y penetrar la verdad; tenemos, por tanto, que

usar argumentos personales así como argumentos históricos y racionales. Como lo indica John Hick, nosotros no tratamos tanto de inferir a Dios de nuestras experiencias, como de llegar a estar conscientes de vivir en su presencia. Este conocimiento llega a ser tan convincente como lo es nuestra comprensión del mundo natural (1966, p. 210); además, demanda una respuesta personal activa y no solamente un asentimiento intelectual. Todo esto sugiere que necesitamos un modelo de conjunto del cristianismo que incluya las tres formas de entender la fe y de encomendarla a otros. El propósito de este capítulo es construir tal modelo.

Es raro que se diga que el cristianismo es irrelevante. Pablo seguramente se hubiera sorprendido de tal dictamen. El dice audazmente en Romanos 1:16: "Porque no me avergüenzo del evangelio, porque es poder de Dios para salvación a todo aquel que cree. . ." Si no entendemos el evangelio como *poder*, podemos sospechar que hay algo incorrecto con nuestra manera de entenderlo.

¿A quién se tiene que culpar por la supuesta irrelevancia del evangelio? Yo creo que la falla está dentro de la estructura básica en que lo presentamos. Demasiadas veces pensamos que el cristianismo es solamente un *sistema de pensamiento* que tenemos que defender y que tenemos que convencer a la gente de que lo acepte. La fe que ha sido una vez dada a los santos se convierte en un cuerpo de verdades que podemos poner delante de la gente en la forma de un credo, confesión o declaración de fe. Sería insensato negar la importancia de tales expresiones de fe; ciertamente, los eruditos han encontrado tales declaraciones en el mismo Nuevo Testamento (1 Ti. 3:16 puede ser un ejemplo). Pero si limitamos nuestro modelo de cristianismo a estas expresiones, podríamos limitar seriamente el poder del evangelio para que funcione en nuestras vidas diarias.

No es difícil hallar el porqué de tal limitación. Desde el Iluminismo en Occidente, gente educada ha dispensado una desmedida cantidad de tiempo en discutir cómo es que podemos conocer o saber algo. Debido a esto, la filosofía recientemente ha tenido que ver muchísimo más con

epistemología (el estudio del conocimiento) que con metafísica o axiología (cuestiones del ser o de valores). Irónicamente, hemos creído que esto ha provocado un "esclarecimiento" progresivo de nuestro entendimiento, que en la práctica quiere decir que entendemos que la vida tiene que ver cada vez menos con Dios. Dado que sabemos cómo es que las cosas ocurren "científicamente", ya no tenemos necesidad de que Dios entre en escena para explicárnoslas. Este proceso de secularización ha hecho de Dios alguien cada vez más remoto de las vidas de las personas. ¿Es verdaderamente el cristianismo el poder de Dios?

Para responder a esta pregunta, quiero proponer un modelo apoloético: el cristianismo es un *proyecto de Dios*. Esto es, el cristianismo dice lo que Dios ha hecho, está haciendo y hará en el mundo, y lo que tenemos que hacer en respuesta a sus acciones. Una ilustración puede aclarar este modelo. Supongamos que descubrimos que una bomba de tiempo, que está preparada para estallar dentro de quince minutos, ha sido colocada debajo del piso de nuestra casa. Pudiéramos responder sentándonos y discutiendo las propiedades de las bombas, la fuerza de las explosiones y la maldad de la gente que coloca bombas; pero la respuesta más inteligente sería abandonar la casa lo más pronto posible. De la misma manera, aunque hay mucho que comprender acerca del cristianismo, si el evangelio es el poder de Dios, hay algo también que se ha de hacer.

En la literatura de misiología, Alan Tippett ha usado el término *encuentro de poder* para describir la confrontación entre el cristianismo y los otros sistemas religiosos. De acuerdo con las Escrituras, la humanidad existe en medio de un conflicto de poderes, la lucha de Satanás en contra de Dios. Las personas están obligadas a actuar y a decidirse; tienen que tomar partido en esta gran lucha, y el Espíritu del Dios bíblico se tiene que mostrar más grande, más poderoso que los espíritus y dioses rivales (1969, pp. 88-89). Esta es una confrontación cierta de poder que está sucediendo en la experiencia de las personas, no se debe entender meramente como un conflicto teórico. Cuando el cristianismo llegó a las Islas Salomón, Tippett nota:

El encuentro religioso no fue entre una deidad pagana y un Dios cristiano. El encuentro tuvo que ocurrir al nivel de la vida diaria en contra de esos poderes que lidiaban con los problemas relevantes de jardinería, pesca, guerra, seguridad, provisión de alimentos y crisis personales de vida. Para todas estas cosas, se requería *maná* (poder). En los ojos de cualquier melanesio que podría ser un convertido al cristianismo, el asunto era uno de *poder en la vida diaria* (1967, p. 5).

Las conversiones resultaron de la confrontación entre el poder de Dios y las deidades del animismo melanesio (1967, pp. 44, 101). Por el otro lado, como D. J. Gelpi lo indica, en las comunidades en donde el poder del Espíritu no es evidente, la gracia probablemente no se experimentará o no se hará evidente a los que están fuera de la fe (p. 108). Si el que mora dentro de las comunidades cristianas es mayor que los poderes del mundo, entonces una confrontación de poder tiene que ser una demostración poderosa de la realidad del evangelio (1 Jn. 4:4). Y mientras que muchos occidentales han cesado de creer en las dimensiones espirituales de la condición humana, la mayoría de los no occidentales aceptan, sin reserva, la influencia de espíritus y poderes. Sea que se trate de espíritus malignos reales o sean meramente leyes y tabúes de la comunidad; éstos, en realidad, atan a las personas y testifican de la necesidad del poder liberador del evangelio.

Alguien podría preguntar si tal método es legítimo en apologética, comúnmente pensado para defender la verdad de la creencia cristiana. ¿No podría una falsa fe confrontar con éxito poderes que atan a las personas? Pero la verdad, como lo hemos notado anteriormente, tiene que ser comprendida más ampliamente. Como lo dijo Lutero, el único Dios que es verdadero es el creador del cielo y de la tierra. La verdad no solamente dice que ciertos hechos son verídicos o que han ocurrido, sino, aún más importante, "esta es la forma como las cosas son para mí". Las Escrituras no vacilan en presentarnos la realidad de Dios en términos de una confrontación de poder, ya sea en el monte Carmelo o en el Gólgota. Aunque, por supuesto,

tales eventos tienen que ser considerados racionalmente y defendidos históricamente, ellos constituyen el material de la revelación bíblica. El considerar al cristianismo como un proyecto de Dios debe incluir también estos otros factores. Pero, para muchas personas, las cuestiones de poder y de realidad pueden ser factores determinantes para llegar a creer. Porque la verdad que libera a hombres y a mujeres es la que provee tanto discernimiento para ver cómo son las cosas y poder para hacer las cosas nuevas.

Examinemos, pues, esta perspectiva del cristianismo para ver si es verdadera. Consideraremos el tema desde tres direcciones: bíblica, histórica y personal.

Base bíblica

La Biblia muestra a Dios como una presencia activa y personal en la historia. Aunque ha existido eternamente en comunión consigo mismo, Dios creó al mundo por su palabra para encarnar y reflejar su gloria (Sal. 33:6), y él continúa sosteniéndolo con su presencia (Sal. 104). Adán y Eva, sin embargo, huyeron de la presencia amante de Dios y declararon su independencia de sus propósitos (Gn. 3). Se puede leer el resto del registro bíblico como la soberana búsqueda y rescate por Dios de la creación caída. Los estudiantes de la Biblia llaman el reino de Dios a esta gran búsqueda. Leído en este contexto, la historia es el registro de la intervención de Dios en el orden creado para restaurar el compañerismo y la comunión con su creación. El registro bíblico gira alrededor de ciertos eventos pivotaes en donde Dios actúa para restaurar la creación caída. Estos eventos incluyen el éxodo, en el que libera a su pueblo de la esclavitud en Egipto y se convierte en su salvación (Ex. 15:1-19), y en guiar a Israel a la tierra prometida donde él los "plantó" (v. 17; Sal. 80:8). Luego, aunque ellos fueron expulsados a causa de su pecado, Dios los reunió de nuevo en su tierra. Estas grandes demostraciones de Dios que son la columna vertebral de la historia (y orientan nuestras mismas historias) llegan a un clímax poderoso en la obra de Cristo. Aquí, el poder liberador de Dios llega a la manifestación concreta del reino de Dios (Mt. 12:28). Cristo, a través

de su vida, muerte y resurrección, ha triunfado sobre los poderes del mal (Col. 2:15). En Pentecostés, Dios derramó su Espíritu sobre su pueblo y lo equipó para que fuera su emisario (Ef. 4:8-12).

La Biblia describe a la historia como el escenario en el que Dios está cumpliendo sus propósitos, como una masa de harina es impregnada por la levadura del reino de Dios (Mt. 13:33). El reino de Dios crecerá hasta que el monte del Señor sea establecido como el más alto de los montes (Is. 2:2). Así como la poderosa mano de Dios marca el progreso de la historia, la Biblia también presenta el fin de la historia como una poderosa intervención en traer juicio y liberación final. Ese día final será una manifestación terrible y maravillosa de poder, la explosión de la bomba de tiempo que la Biblia nos dice que está pendiente sobre el orden creado.

Estos eventos y su inspiradora elaboración en las Escrituras proveen una estructura para entender al mundo y a su historia: el poder eterno de Dios está obrando para lograr su proyecto de reconciliar consigo al mundo. Si se tiene que entender un evento, afirman los cristianos, ello tiene que ser considerado en el contexto del proyecto de Dios. Cuando las historias bíblicas son consideradas de esta manera, creemos nosotros, manifiestan una coherencia que sostiene el punto de vista cristiano del carácter de Dios.

Confirmación histórica

Si la fe cristiana está anclada en la historia, debemos ser capaces de encontrar evidencias públicas de su poder. El cristiano afirma que tales evidencias existen. Dentro de la historia secular, la actividad del reino de Dios es visible para los que tienen ojos para verla. La evidencia primordial se encuentra en la extensión mundial y la vitalidad de la iglesia cristiana. Comenzando como una pequeña sección del judaísmo en orden de batalla, el cristianismo ha crecido y llegado a ser la única religión con una presencia sustancial virtualmente en todo el mundo. W. H. C. Frend concluye su estudio sobre la iglesia primitiva notando que, antes del año 300 d. de J.C., las oportunidades de suprimir

al cristianismo habían disminuido: "La iglesia se había convertido en un gran movimiento popular" (p. 571). El movimiento ha continuado cobrando velocidad hasta nuestros días. El historiador de la iglesia Kenneth Scott Latourette, concluye su monumental obra de cinco volúmenes sobre la expansión del cristianismo con estas palabras:

La continua expansión geográfica del cristianismo y su continuo arraigo entre los otros pueblos, además de los europeos, en una era cuando las fuerzas resultantes de la perversión de la fe en la cristiandad original estaban aumentando, son evidencias de vigor y universalidad. Los cuerpos eclesiásticos a través de los que la fe se ha expandido nunca han sido la encarnación pura de la fe. En ellos, así como en cristianos individuales, ha habido contradicciones entre anhelos y logros. Sin embargo, los frutos del Espíritu se han manifestado en ellos (pp. 533, 534).

Notemos algunas evidencias para esta poderosa manifestación del cristianismo.

Ninguna religión ha tenido el efecto que el cristianismo ha tenido sobre la *lingüística*. Dondequiera que ha llegado el cristianismo, se ha interesado en el idioma y la traducción. El hecho de creer en la importancia de la Palabra revelada de Dios ha llevado a que los cristianos trabajen para ponerla lo más posible al alcance de todos. Ulfilas, el apóstol a los godos (ca. 311-383), inventó un alfabeto especial para la lengua gótica y tradujo la Biblia a ese idioma. La consideración que los cristianos han tenido por las lenguas y su escritura, en realidad, puede ser la base misma para entender hoy la literatura que damos por supuesta. Ciertamente, el celo de Guillermo Carey de coleccionar literatura hindú, lo que brotó de sus convicciones cristianas, influyó grandemente sobre otras colecciones hindúes previas. El papel formativo de la Biblia de Lutero sobre el idioma alemán, la Biblia del rey Jaime sobre el inglés y los Institutos de Calvino sobre el francés son indisputables. Hoy en día, la obra de los traductores cristianos, como la del Instituto Lingüístico de Verano, ha

contribuido a la preservación de muchas tradiciones indígenas.

Es difícil sobre enfatizar esta valorización de idiomas y tradiciones escriturales, especialmente porque a menudo el cristianismo ha sido acusado de destruir costumbres antiguas. F. S. Downs nota el papel que el cristianismo jugó en la modernización del nordeste de la India:

El cristianismo contribuyó con este proceso, aunque ello hubiera ocurrido de todas maneras; lo que hizo el cristianismo fue proveer a las personas de una ideología y de las herramientas (literatura, etc.) para hacer los cambios sin perder su sentido de identidad. Ello también les aseguró el retener el control de sus propias instituciones (p. 26).

El respeto que el cristianismo ha tenido de la tradición escrita de la India caracteriza la influencia de la iglesia en muchas otras partes del mundo.

El cristianismo también ha promovido la *educación* dondequiera que han ido sus misioneros. Por creer en la necesidad de la revelación escrita y en la dignidad del hombre como poseedor de la imagen de Dios, los cristianos siempre se han preocupado de enseñar a sus convertidos a leer y a escribir. Los monasterios europeos y las escuelas catedrales de la Edad Media son los fundamentos de todo el sistema educacional de Occidente. En algunas partes del Tercer Mundo, las más destacadas instituciones educacionales fueron iniciadas por misioneros; muchas veces uno oye de líderes africanos que obtuvieron su educación básica en las escuelas de los misioneros.

Los misioneros cristianos han provisto *medicinas* y *hospitales* a través del mundo entero. Ida Scudder, la hija de un misionero que fue a la India, se horrorizó de la manera como las mujeres hindúes morían al dar a luz porque ellas no eran tratadas por los médicos. En esa época, cuando había pocas médicas, ella estudió medicina y regresó a la India a trabajar. Su dedicación resultó en un hospital y escuela magníficos, con una clínica ambulante que trasladaban al interior del país, a fin de atender a las mujeres hindúes y para capacitar a médicos y enfermeras.

Además, el cristianismo ha abogado por el *derecho de las mujeres*. Guillermo Carey luchó durante muchos años en contra de la práctica hindú del *suttee* (el quemar a las viudas junto con los cuerpos de sus difuntos esposos en la pira funeraria), y finalmente logró que un decreto eliminara tal práctica. Los misioneros también lucharon para que se aboliese la práctica china de la atadura de pies.

Todas estas reformas vinieron como resultado del concepto cristiano de que todas las personas son criaturas de Dios y son iguales delante de él, un concepto enfatizado por el movimiento de iglesias independientes después de la Reforma. Hendrik Kraemer ha dicho que el énfasis sobre la responsabilidad individual delante de Dios de este movimiento es lo que nos ha llevado a nuestra idea moderna de *democracia*. "En estos círculos, las semillas y los patrones iniciales de lo que ahora se llama la forma de vida democrática no solamente nacieron, sino que también recibieron su prefiguración" (p. 26).

El evangelio ha motivado también varias *reformas sociales*. En los siglos XVIII y XIX, los movimientos ingleses para la educación básica, la limitación de las horas de trabajo, el mejoramiento en la vivienda, las leyes de trabajos de niños y la liberación de esclavos fueron fomentados por los cristianos. Earle Cairns comenta: "Esta transformación social se debió a una conciencia social ilustrada, a vigilantes estadistas de principios y a legisladores coloniales humanitarios. Estos estadistas y legisladores aceptaron sus responsabilidades como ciudadanos porque llegaron a ser cristianos. Esta conciencia social iluminada fue principalmente el resultado de rivalidad después de 1739" (p. 56). En Estados Unidos, existen claramente raíces cristianas en los movimientos por la igualdad en el trato de mujeres y por la reforma racial.

Por supuesto, los cristianos no han vivido siempre a la altura de los principios del evangelio. Además, muchas veces han sufrido por su fe. Sin embargo, se puede argüir, en base a las Escrituras, que la meta del programa histórico de Dios es vencer al mal. La resurrección proclama que Dios ha triunfado y un día dará a conocer su soberanía, aunque la Biblia advierte que todo avance del reino será

desafiado por los poderes del mal hasta que vengan una apostasía final y el anticristo. Pero las Escrituras indican que todos estos desafíos son "parte del proceso del crecimiento del gobierno de Cristo y no una excepción final particular de ello" (Lovelace, p. 416). Mientras tanto, los cristianos están llamados a modelarse según Cristo, quien vino no para ser servido, sino para servir. Esta vida de servicio muchas veces lleva al sufrimiento y algunas veces a la muerte. Pero tal sufrimiento, dice Pablo, no es digno de ser comparado con la gloria que será revelada en los hijos de Dios (Ro. 8:18).

Dios está actuando en la historia, y muchas veces vemos señales de su presencia. Su reino, sin embargo, algunas veces luce como algo débil en vez de fuerte. Su acción algunas veces está escondida en sufrimientos y fracasos. Pero este también, como lo indica Lesslie Newbigin, es consistente con el significado del cristianismo. "La presencia del reino, escondido y revelado en la cruz de Jesús, se manifiesta a través de la historia de una manera escondida y revelada en la vida de la comunidad que lleva en su vida la muerte y resurrección de Jesús" (p. 58). Aunque el lado oscuro de la historia no debe pasar desapercibido, los cristianos no son derrotistas. Ellos esperan la intervención de Dios y ya han gustado el reino celestial.

Las contribuciones obvias del cristianismo son solamente la punta del iceberg. Los verdaderos milagros son menos visibles pero más extensos: la obra de perdón y de renovación que Dios hace en los corazones, en familias y comunidades en incontables lugares desconocidos y en tiempos no recordados. La renovación es posible porque los cristianos creen que Dios ha comenzado algo en la historia que él llevará a una conclusión, una culminación poderosa que saldrá todas las deudas y corregirá todas las injusticias.

Capacidad personal

Nuestro modelo de cristianismo como el proyecto de Dios facilita el regresar al tema de la relevancia personal. Si

la historia refleja el proyecto restaurador de Dios, si su dirección y metas se determinan por sus propósitos y por el fin que se acerca, entonces la familia humana se encuentra en una posición de dar cuenta de sí. Hombres y mujeres tienen que conformarse con el programa de Dios; tienen que aceptar su señorío y trabajar para lograr sus propósitos, o se destruirán a sí mismos por su rebelión. En los días finales, como nos dice el Nuevo Testamento, se requiere tomar una decisión. El tiempo va inexorablemente hacia su propio fin, y nos encontramos en la habitación en donde la bomba de tiempo está marchando. Si la historia es un gran drama, nosotros somos actores y no espectadores. Tenemos, por tanto, que responder a la progresión del drama y decir nuestras partes.

La historia no es una serie de eventos remotos que no tienen nada que ver con nosotros, sino una progresión en la cual estamos vitalmente involucrados. Nuestro destino eterno se determina por la respuesta a esa progresión. La vida no es una rutina sin fin de actividades, trabajos y preocupaciones. Es una peregrinación con una meta definida, un fin hacia el que nos estamos dirigiendo. Y detrás y dentro de todos los eventos del viaje, encontramos a un Dios personal que busca nuestro compañerismo y servicio.

Para el cristiano, la vida le ofrece el desafío de extender el proyecto de Dios. Por una parte, esto significa que la amorosa presencia de Dios será visible en comunidades que se congregan en su nombre. La franqueza, el perdón y la hospitalidad caracterizarán tales congregaciones. Por otra parte, los cristianos pueden unirse al programa renovador de Dios en el mundo. Esto quiere decir que los cristianos pueden atravesarse a formular hipótesis concretas (en vez de intelectuales) acerca del mundo; ellos tienen que hacer planes y no tener solamente opiniones. Si es verdad que el cristianismo es un proyecto en la historia por medio del cual Dios está haciendo algo a favor de la condición caída del mundo, entonces también es verdad que podemos trabajar con él hacia este fin. Recordamos las palabras de Míguez Bonino:

El evangelio nos invita e impulsa a tomar opciones históricas concretas y asegurarles permanencia escatológica en tanto que ellas representen las cualidades de la existencia humana que corresponden al reino. Nosotros podemos, por tanto, dentro de la historia humana, comprometernos con otras personas en acciones que son significativas en relación con el propósito redentor de Dios, de su anunciado y prometido reino futuro (1975, p. 150).

Nuestra obra puede reflejar el reino de Dios —esto puede parecer sólo un sueño. Pero recuerde la promesa de Pedro en Pentecostés: por el Espíritu vendría una renovada habilidad para ver “visiones” y soñar “sueños” de lo que Dios puede hacer (Hch. 2:17 citando Jl. 2:28-32). Porque así como Cristo nos ha dado “potestad de ser hechos hijos de Dios” (Jn. 1:12), así también él puede hacer visible el reino de Dios no “en palabras, sino en poder” (1 Co. 4:20), el mismo poder del que “nos ha librado de la potestad de las tinieblas, y trasladado al reino de su amado Hijo” (Col. 1:13). Es claro que si no se ve este poder en nuestras vidas y en nuestras comunidades, es más bien un reproche a nuestra fe en vez de un argumento en contra del cristianismo.

El análisis racional de las ideas es importante para nuestra fe, pero el cristianismo es mucho más que un sistema de pensamiento. La progresión que anhelamos y que las Escrituras prometen no es de ideas sino de eventos, de días que avanzan rápidamente hacia una culminación, de un poderoso movimiento popular. El cristianismo es el proyecto poderoso de Dios. Se nos manda a unirnos a él, y podemos darle nuestro todo.

Preguntas para el repaso

1. ¿Cuál es la fuente de la tendencia de considerar al cristianismo como un sistema de ideas?
2. Explique lo que Alan Tippett quiere decir con un poder de confrontación.
3. ¿Cuál es la significación de los eventos redentores en las Escrituras?
4. ¿Cómo ha influido el cristianismo sobre la lingüística, la educación y los derechos humanos?
5. ¿Cómo puede usted reflejar el proyecto de Dios en su comunidad?

Segunda parte

**COMO ENFRENTAR
LOS DESAFIOS ESPECIFICOS
AL CRISTIANISMO**

5

SISTEMAS ALTERNATIVOS AL CRISTIANISMO

Ya que hemos podido sugerir una estructura que exprese la fe cristiana, estamos listos para examinar algunos desafíos específicos que el cristianismo tiene que enfrentar hoy en día. El cristianismo no sólo tiene que defenderse de las objeciones que los no creyentes levantan en su contra. Todo grupo con principios religiosos o filosóficos tiene que ser capaz de defenderse de sus atacantes y de recomendarse a aquellos que no son de él. Sin embargo, los cristianos muchas veces se sienten amenazados cuando se enfrentan con no creyentes que se expresan muy bien. Así que parece ser que hoy en día existen muchas alternativas poderosas opuestas al punto de vista cristiano.

Pero, en realidad, hay pocos sistemas corrientes de los que se puede escoger. Podemos categorizarlos en tres

grupos. El primer grupo incluye a los teístas que creen en un Dios personal que ha creado al mundo y que, aunque separado de su creación, está trabajando en ella para lograr sus propósitos. Esta es la perspectiva que hemos presentado en los capítulos anteriores. En el segundo grupo están los que niegan la existencia de dios alguno y afirman que el mundo natural y sus procesos es todo lo que existe. A estas personas se les llama naturalistas o materialistas. Tercero, algunos niegan que alguna cosa sea natural e insisten en que Dios (o un espíritu o espíritus absolutos) impregna y controla todo lo que existe. Por tanto, el propósito de lo espiritual está presente en toda realidad, y si uno insiste en ver algo de una manera natural, no se está conformando con la naturaleza de la realidad. A estas personas se les llama idealistas o algunas veces panteístas (si dicen que Dios es idéntico a todas las cosas que existen).

Desde luego, una dedicación religiosa (o filosófica) no es opcional: ello es una necesidad para vivir una verdadera vida humana y para emitir juicios de valores inteligentes. La cuestión no es *si* uno se dedicará a algo, sino *a qué*. ¿Resistirá esta dedicación un examen? Examinemos al naturalismo e idealismo, las dos alternativas al teísmo, para ver si ellos verdaderamente le presentan al cristianismo el gran desafío que algunas veces se afirma.

Naturalismo

Se llama *naturalismo* a un punto de vista que es muy común entre las personas con mucho estudio. Al naturalismo se lo asocia muchas veces con el *materialismo*, que enseña que la materia es la esencia de la realidad, pero que lógicamente la materia es distinta de la realidad. El naturalismo es más bien un método para tratar con la realidad que una creencia acerca de su naturaleza. No es una sorpresa que el Occidente, donde este concepto es prominente, es muy dado a desarrollar métodos y técnicas, pero no siempre es dado a fijar metas fundamentales que reflejen la naturaleza de la realidad. Aquí está una definición del naturalismo dada por uno de sus partidarios:

Una posición filosófica, empírica en método, que considera que todo cuanto existe u ocurre está condicionado en su existencia u ocurrencia por factores causales dentro de un sistema de la naturaleza que lo abarca todo, no importando cuán "espiritual" o determinado o racional puedan probar ser algunas de estas cosas y eventos en sus funciones y valores (S. P. Lamprecht en Krikorian, p. 18).

La palabra clave en este sistema es *natural*. Todo el universo está hecho de objetos naturales, esto es, cosas que han llegado a existir por causas naturales. No hay entidades o eventos que pueden estar fuera de este sistema de causa natural y así fuera de la esfera de la explicación científica. Cualquiera sea la naturaleza o función de un objeto natural, tiene que tener como causa otro objeto o una parte de la historia de un objeto (tal como desintegración, germinación o fotosíntesis). En cuanto se refiere a nuestro conocimiento del mundo, solamente se explica el funcionamiento de los procesos naturales. Por tanto, no se puede explicar cuándo se refieren a objetos no naturales (Dios o espíritus).

Se pudiese objetar el que no podemos explicar todo lo que existe. Pero el naturalista respondería que su dedicación es al principio de que el orden natural está hecho de todo proceso natural y que, por tanto, todo se puede explicar naturalmente en principio (aun si hay partes del proceso que todavía no podemos explicar). Los naturalistas reconocen que esto es una entrega de fe, pero ellos creen que aparte de esa entrega, no es posible conocer cosa alguna. La gente en general usa muchas veces este método natural para aprender acerca del mundo; el científico sencillamente usa una versión más sofisticada de este método en el laboratorio. Ambos asumen que la naturaleza tiene un orden natural y que ellos pueden descubrir y usar sus leyes. Los humanos comúnmente buscan una explicación natural para las cosas antes de acudir a lo sobrenatural; aun en política y en lo moral buscamos leyes que puedan gobernar la conducta humana. No se puede vivir la vida de una manera ordenada si no se permite que la razón controle nuestros actos. Lo que es cierto acerca de los

individuos, dice el naturalista, es cierto acerca de la sociedad y del mundo en general.

La ventaja de su concepto de las cosas, de acuerdo con los naturalistas, es que se puede corregir a sí mismo. Esto es, si descubrimos por medio de nuestros pensamientos y exámenes que una creencia es incorrecta, podemos cambiarla. El rehusar emitir un juicio crítico final sobre la realidad (el concepto llamado agnosticismo) no es un defecto. En realidad, tal rechazo es realmente la única manera de estar "expuestos" a los hechos cuando llegamos a comprenderlos.

Este punto de vista es antiguo. En el siglo I antes de Cristo, el filósofo romano Lucrecio escribió un poema filosófico llamado *De rerum natura*. Si nos guiamos por la evidencia de nuestros sentidos, afirmó él, todo lo que podemos decir es que la materia existe (la ausencia de la materia es simplemente el espacio). Cualquiera especulación metafísica más allá de ésta, tiene que ser rechazada como algo demasiado complicado. Se puede explicar todo, creía él, como átomos cayendo en un espacio infinito. Por causa de un inexplicable cambio brusco, los átomos se unieron en distintas combinaciones para formar todas las cosas que existen. Este proceso explica adecuadamente todo lo que existe; no hay ninguna necesidad de Dios ni de teleología (una doctrina de propósito). Sencillamente contemplando el orden del universo, mantenía Lucrecio, uno puede encontrar gozo y liberarse de dolor y de preocupación.

En nuestro propio siglo, el punto de vista naturalista ha tenido una gran cantidad de seguidores, especialmente en el Occidente y por los que han sido educados en las disciplinas científicas. El biólogo Julian Huxley y el matemático Bertrand Russell son dos famosos partidarios del naturalismo.

Julian Huxley, miembro de una familia de científicos famosos, se destacó en biología. En 1929, escribió *Religion without Revelation* (Religión sin revelación), en donde mantuvo que el escepticismo absoluto era imposible, pero que la fe se tiene que fundamentar sobre la debida evidencia. El creyó que la hipótesis de Dios era inadecuada,

en que "cualquier conjunto de fenómenos pueden ser tratados por el método científico" (p. 13). Siguiendo el método científico, no encontramos nada "más allá" de este mundo y concluye que la idea de Dios "ha sido puesta allí por el hombre" (p. 18). El renunciar a esta creencia no es una gran pérdida; más bien, uno experimenta, afirmaba Huxley, un gran alivio (pp. 32, 33). La fuente de la errónea creencia en Dios, decía Huxley, es el sentido de lo sagrado que es la base de toda religión. Las personas personifican este sentimiento como Dios. Los sentimientos tan vagos e inciertos tienen que ser abandonados, y en su lugar tenemos que formular un sistema de creencia basado sobre la verdad científica. Esta religión substitutiva tiene que estar enteramente basada sobre evidencias comprobables. Dará por resultado una manera corriente de vivir basada sobre prácticas y valores escogidos.

Huxley estaba dedicado a un humanismo evolucionario. El creía: "El deber más sagrado del hombre, y al mismo tiempo su más gloriosa oportunidad, es promover el máximo cumplimiento del proceso evolucionario en la tierra; y éste incluye el máximo logro de sus posibilidades innatas" (p. 194). Así que, mientras que renunció a la fe en Dios, Huxley retuvo la fe en las posibilidades humanas. La búsqueda de un mundo mejor a través de la comprensión de los fenómenos naturales se convirtió en su dedicación fundamental.

Otro famoso naturalista es Bertrand Russell, quien dio su testimonio de un modo provocativo en su libro *Why I Am Not a Christian* (Por qué no soy un cristiano). Russell creía que había dos objeciones fatales que se podían presentar en contra de la creencia religiosa. Primera, a él le parecía imposible conciliar la presencia del sufrimiento y del mal en el mundo con la existencia de Dios. La felicidad y el bienestar de la humanidad lucen insignificantes en un concepto del universo como un todo. Russell admitió que la existencia de Dios no podía ser refutada, pero él creía que sin evidencias comprobables de su existencia, uno podría de la misma manera explicar la existencia del mundo por medio de una creación espontánea. Esto puede parecer

extraño pero, insistía él, ninguna ley de la naturaleza excluye acontecimientos raros.

La segunda gran objeción de Russell es que él considera que la creencia religiosa es supuestamente dañina. Creer en algo que no se puede probar nos obliga a cerrar la mente a alguna evidencia futura que pudiera válidamente estar en contra de la fe. Es muchísimo mejor apoyar las opiniones con la razón y ser receptivo a donde la evidencia nos lleve. La creencia religiosa, además, lleva a estructuras que reprimen la disidencia y suprimen la libre investigación científica. Russell consideró solamente los efectos dañinos de la fe; cualquier efecto beneficioso pasó desapercibido. Su opinión acerca de Cristo manifiesta una inconsistencia similar. En el parecer de Russell, las enseñanzas defectuosas de Cristo (tales como las que tratan del infierno y del juicio) pesan muchísimo más que su contribución positiva. Russell concluyó: "Ni en materia de virtud ni en materia de sabiduría, Cristo no llega tan alto como otras personas conocidas en la historia" (p. 19), específicamente Sócrates y Buda.

Russell admitió que su parecer de un mundo impío es tenebroso. Cuando cumplió noventa y dos años, él dijo: "El secreto de la felicidad es encarar el hecho de que el mundo es horrible." El único orden que existe es el que impone la mente humana, y aun éste es efímero y transitorio. Sin embargo, el sistema de Russell no era sólo el resultado de una investigación científica imparcial. Era también una entrega de fe existencial:

Que el hombre es el producto de causas que no tenían previsión del fin que estaban logrando; que su origen, su crecimiento, sus esperanzas y temores, sus amores y sus creencias, no son otra cosa sino el resultado de las ubicaciones accidentales de los átomos; . . . que todas las obras de las edades, toda la devoción, todas las aspiraciones, todos los puntos culminantes de la brillantez del genio humano, están destinados a la extinción en la abrumadora muerte del sistema solar . . . —todas estas cosas, si no están totalmente más allá de disputa alguna, están todavía tan ciertamente cerca, que ninguna filosofía que las

rechaza puede esperar perdurar. Solamente dentro del andamio de estas verdades, solamente sobre el fundamento firme de la desesperación inflexible, puede la habitación del alma en lo sucesivo ser edificada con seguridad. (Citado en Burt, p. 23.)

¿Qué clase de respuesta puede darle un cristiano a este punto de vista? Vamos a ocuparnos primeramente de la acusación de que los cristianos tienen la mente cerrada, mientras que los científicos de las ciencias naturales pueden ser receptivos a la verdad dondequiera que se encuentre. Esta es una seria acusación, porque implica que los cristianos no son sinceros en su búsqueda de la verdad. Pero, ¿tienen los naturalistas necesariamente la mente más abierta que las personas que tienen una fe religiosa? Esto se puede dudar. Porque los naturalistas no solamente insisten en que la verdad sea apoyada por la evidencia empírica; ellos también afirman que ninguna verdad existe más allá del campo de la explicación científica, y que si alguna verdad trascendente ciertamente existiese, nunca pudiésemos saber acerca de ella. Pero el hacer tales afirmaciones es cerrar la mente de uno a la posibilidad de que la verdad puede ser descubierta por algún otro medio que no es el científico; que pudiese, digamos, ser revelada por Dios. Uno se pregunta si tal limitación sobre el conocimiento puede ser confirmada por evidencias empíricas. Ahora, pudiera ser o no cierto que se puede conocer la verdad por la experiencia mística o por revelación, pero tales afirmaciones merecen ser examinadas. Al método científico de conocer la verdad no se le tiene que permitir declarar que todos los otros métodos son inválidos. Como el mismo Russell insistió, el orden y la unidad son inventos meramente humanos que se forman a sí mismos en varios paradigmas por los que conocemos al mundo. De esta manera, aun usando los mismos términos de Russell, es difícil entender cómo el método científico provee conocimiento definitivo y por qué sólo a él se le tiene que permitir tomar el campo.

Pero concedamos por un momento que tenemos que tener evidencias si hemos de creer en lo sobrenatural. ¿Excluye completamente el método científico la posibilidad

de tales evidencias? La ciencia está basada sobre la premisa de que el mundo es inteligible. ¿No llega la idea de inteligibilidad a levantar preguntas metafísicas o trascendentes que el naturalismo no puede fácilmente contestar? ¿Por qué y cómo es el mundo inteligible? El cristiano atribuye la inteligibilidad al diseño creativo de Dios; Russell insiste en que el mundo es espontáneamente inteligible. Aunque Russell tiene derecho a tener su opinión, él no puede pretender una posición privilegiada para el concepto de espontaneidad; éste no es intrínsecamente más probable que la explicación teísta.

El cristiano puede aun llevar su argumento más allá. Si los naturalistas están dispuestos a considerar los hechos, entonces ellos tienen que estar dispuestos a considerar la posibilidad de que no todos los hechos están a la disposición o susceptibilidad de los métodos científicos. Los hechos religiosos pueden ser persuasivos aun sin ser científicamente comprobables. Por ejemplo, los cristianos afirman una experiencia personal común con Cristo que les sostiene sus vidas diarias. Tal afirmación es, por lo menos a primera vista, una evidencia en favor de la experiencia. Si la experiencia es ilusoria, el peso de la prueba cae sobre los que tratan de explicarla de otras maneras.

¿Y qué acerca de los buenos efectos de la religión? ¿No pudieran éstos contar como evidencias en favor de la afirmación cristiana? Además, una fuente importante para la evidencia está en el futuro, obviamente fuera del campo de la prueba científica: el regreso de Cristo y el nuevo cielo y la tierra nueva. Lo que ahora aparenta no tener sentido y ser injusto, desde nuestro limitado punto de vista, puede llegar a tener sentido cuando se presente toda la evidencia. Es cierto que el cristiano anda por fe y no por vista, pero la dedicación final de todos —no solamente la del cristiano— va más allá de la evidencia que está a mano.

Como argumentaremos en un capítulo posterior, los cristianos no buscan invalidar los descubrimientos de la ciencia. La pregunta es más bien si una dedicación final al punto de vista del naturalista se justifica a la luz de toda la evidencia —empírica, lógica y personal. La confrontación no debe ser entre la ciencia y el cristianismo, sino entre una

filosofía de la vida moldeada por la metodología científica y una moldeada por el marco cristiano. Los cristianos insisten en que el conocer a Dios proporciona un concepto más rico y más pleno de la vida que lo que permite la hipótesis naturalista, porque el concepto cristiano caracteriza los valores humanos que atesora el naturalista y proporciona un contexto más amplio en el que estos valores tienen significado. Tal vez, el mundo tiene más significado de lo que el naturalista está dispuesto a admitir. Aun si algo de la evidencia es ambiguo y puede ser interpretado de una manera distinta por el cristiano y por el naturalista, ambas posiciones no pueden ser ciertas. Nosotros tenemos que decidir hacer una entrega de fe y vivir nuestras vidas a la luz de nuestra decisión.

Idealismo

La filosofía de la religión oriental. Si el naturalismo es la característica filosofía de la vida en los países occidentales, el idealismo caracteriza mucho del pensamiento oriental. Aunque ha habido filósofos idealistas en el oeste, nosotros consideraremos esa corriente de idealismo que se expresa en la filosofía de la India, especialmente en las *Upanishadas* (800-500 a. de J.C.) y el *Bhagavad-gita* (hacia 300-200 a. de J.C.). Aunque limitaremos nuestra discusión a ese período de la filosofía hindú, el idealismo ha sido influyente a través de todo el Asia, no solamente en varias de las escuelas del hinduismo, sino también en el budismo y en el jainismo. La filosofía oriental le presenta a este autor una desconcertante variedad de ideas religiosas, y no afirmamos que lo que diremos cubrirá todas sus formas. Pero trataremos de presentar ideas y características básicas.

Hemos visto que el naturalismo toma de un modo característico una actitud científica: aplica categorías científicas y lógicas al orden natural. El idealismo, por otra parte, toma primordialmente una actitud religiosa: el pensar acerca del mundo no es para entender y conocer la realidad cabalmente, sino más bien para alcanzar salvación, o liberación, a través de experiencias místicas. Por

causa de estas actitudes diferentes, el lenguaje de la religión oriental, aun cuando utiliza palabras también usadas en Occidente, usualmente tiene un significado ampliamente diferente en comparación con el lenguaje de la filosofía occidental. Siendo que la meta de la filosofía oriental es tener una experiencia de la realidad en vez de tener un completo entendimiento de ella, el lenguaje utilizado muchas veces es impreciso y, desde el punto de vista occidental, ambiguo. Esto pudiese no ser una falta si la meta es la contemplación en vez de la comprensión. Yo he tenido amigos asiáticos que me han preguntado: "¿Por qué ustedes los occidentales siempre tienen que entender? ¿No pueden ustedes apreciar y contemplar el misterio que ven?" Pero este método, a pesar de sus valores, hace difícil la comparación entre las ideas orientales y occidentales. Como un intérprete ha dicho, no se puede decir nada acerca del hinduismo que no se pueda negar también.

Resulta que el desafío que el idealismo le hace al cristianismo es menos directo y, por tanto, más insidioso que el reto presentado por el naturalismo. Mientras que el naturalismo se ha formado parcialmente bajo la influencia cristiana, el idealismo pertenece a un discurso universal completamente distinto. Y aunque el idealismo pueda utilizar algunas expresiones conocidas —ciertamente algunas de ellas se parecen a las enseñanzas bíblicas—, la orientación de la religión oriental hacia el mundo es incompatible en puntos esenciales con la del cristianismo.

La presuposición básica de la filosofía oriental es que toda realidad pertenece a algo continuo; toda realidad es fundamentalmente una. Aunque esta concepción, llamada *monismo*, ha sido interpretada de varias maneras, le da a la religión oriental su sabor característico. Existe solamente una realidad indestructible —*Brahma*— en el que todas las cosas participan; así, el elemento más humilde de la realidad comparte su esencia con el más elevado. La meta no es entender esto —las interpretaciones son muchas veces extremadamente contradictorias— tanto como experimentar y dirigir la vida de uno bajo su lumbrera. El reverenciar a la vaca, por ejemplo, muestra la idea de la unidad de toda realidad. Vamos a discutir cuatro conceptos

clave de esta filosofía de la vida y considerar los desafíos que le presentan a la filosofía cristiana de la vida.

En el Oriente se comienza con el *atman*, o uno mismo, porque esta es la realidad que se experimenta inmediatamente. Esto no se debe confundir con los conceptos empíricos occidentales tales como el alma o la personalidad, nociones que han sido elaboradas en forma abstracta y que se pueden conocer de una manera conceptual. Este ideal de conocimiento en el Oriente no es el conocimiento de sujeto-objeto que estimamos en Occidente. Para el filósofo oriental, el conocimiento objetivo es un modo inferior que idealmente le cede el paso al conocimiento inmediato o intuitivo. Comenzamos con el *atman*, por tanto, porque el conocimiento de uno mismo es inmediato, es la más alta forma de conocimiento que podemos tener; yo no puedo conocer a otra persona como me conozco a mí mismo.

Nuestros deseos y emociones pueden darnos la impresión de que estamos aislados y de que somos individuales, pero esto proviene de nuestra ignorancia y no es la experiencia primordial de uno mismo. Cuando perdemos este falso sentido de individualidad, vemos que nuestra pura conciencia expresa la unidad de uno mismo con toda la realidad. Esta conciencia nos lleva a la segunda idea principal, que es la de *Brahma*, o el Uno. El logro supremo de los *Upanishadas* es su insistencia de que el experimentar *atman* es conocer a *Brahma*:

Ahora, lo que es la esencia misteriosa —todo lo que existe en ella tiene su ser mismo. Eso es lo Verdadero. Eso es el ser Uno Mismo. Que tú eres (*Chhandogya Upanishad* VI, xii, 3).

Este entendimiento viene por intuición inmediata; entendemos cuando se abren nuestros ojos:

Esta alma mía dentro del corazón es más pequeña que un grano de arroz o de cebada o de maíz, o una semilla de mostaza, o un grano de mijo, o la almendra de un grano de mijo; esta alma mía dentro del corazón es más grande que la tierra, más grande que la

atmósfera, más grande que el cielo, más grande que los mundos . . . Esta alma mía dentro del corazón, esto es *Brahma* (*Chhand* III, xiv, 3).

Si recordamos que el ser uno mismo, *atman* y *Brahma*, son básicamente uno, no estamos engañados o descarriados. *Atman*, en un sentido, es *Brahma* considerado subjetivamente; *Brahma* es *atman* desde un punto de vista objetivo o, como lo dice Bouquet, la "imagen verbal de lo sacro o santo" (p. 129). Pero, por supuesto, no podemos conocer a *Brahma* aparte de nuestro conocimiento del yo.

Cómo se debe describir exactamente a *Brahma*, y cuánta realidad tiene que tener el yo individual, es algo muy debatido en las tradiciones hindúes (y budistas); diferentes respuestas han dado origen a diferentes escuelas. Pero básicamente el *Brahma* se describe de dos maneras. La primera forma, llamada el todo cósmico, enfatiza que el Uno está repleto de buenas cualidades y se refiere a "él" en categorías prácticamente personales. Quizá este *Brahma* se identifica con el individuo y así se describe con expresiones relacionadas con la experiencia humana. La segunda manera, llamada el acósmico (que se ha convertido en el método característico del budismo), cree que el Uno no tiene cualidades, es indeterminado; es el absoluto impersonal que se puede describir solamente de una manera negativa. Desde este punto de vista el mundo y el yo son irreales, una mera apariencia.

La intuición dentro de la unidad de *atman* y *Brahma* es el ideal hacia el que la gente tiene que esforzarse. Generalmente, nuestras experiencias nos conducen a conclusiones erróneas. Esto nos lleva al tercer concepto importante en la religión oriental: *maya*, o ilusión. Este término no había sido formalmente enunciado sino hasta no hace mucho en la filosofía hindú, pero la idea se presenta claramente en los *Upanishadas* y en la *Gita*. Debido a que el Uno aparece en un número infinito de formas o efectos, algunas veces esta apariencia pulsada nos distrae. Encontramos la forma tan deslumbrante que apartamos nuestra mente de los contenidos internos. Al igual que Platón en Occidente, los maestros orientales

explicaron que somos engañados por este mundo de sombras y de fraudulencias. Como *Krishna* (la forma que el Uno toma en la *Gita*) le explica a su discípulo Arjuna: "Es difícil ir más allá de mi misteriosa nube de apariencia; pero aquellos que en verdad vienen a mí, van más allá del mundo de sombras" (7:14). Al apego al mundo se le llama muchísimas veces "deseo". Cuando deseamos algún objeto, damos a entender separación entre el yo y el objeto deseado. De esta manera, no llegamos a experimentar la unidad de toda realidad y quedamos encadenados por la apariencia.

El cuarto concepto importante de la religión oriental es, por tanto, la meta de la verdadera filosofía: *moksha*, o liberación. Esta experiencia final, que el budismo luego llamó nirvana, es formarse una idea inmediata de la realidad, el estado final de felicidad. Tenemos que tener cuidado de entender esto correctamente. Aunque estamos utilizando términos que tienen que ver con conocimiento, esto no es conocimiento de o acerca de alguna cosa, sino más bien una experiencia que no es dual. Un verso del *Manukya Upanishad* expresa esto claramente: "Turiya [el más elevado estado de bienaventuranza] no es lo que está consciente del mundo interior . . . tampoco del mundo exterior . . . ni de ambos. No es simplemente la conciencia ni es la inconsciencia. Es inadvertido, inconexo, incomprendible, no se puede inferir, es impensable e indescriptible . . . Es la cesación de todos los fenómenos; es la paz total, la felicidad total, no dual" (Mand. 7).

Para explicar *moksha*, se refieren muchas veces a los niveles de la conciencia humana. Generalmente, cuando estamos despiertos, estamos conscientes del mundo exterior y estamos distraídos por sus características. Cuando estamos dormidos, experimentamos solamente el yo; sin embargo, aunque esto es un tipo de la más elevada bienaventuranza, hay algo aún más elevado, porque el sueño muchas veces nos hace estar conscientes del mundo a través de los sueños. El estado más elevado es un trance estando despierto en que al yo se le disciplina de tal manera que el mundo no se experimenta y se logra el conocimiento completo del Uno. Esta experiencia capacita a los santos

hindúes para caminar a través del fuego sin llegar a quemarse, a dormir sobre clavos agudos y realizar otras hazañas sobrehumanas. Pero esta experiencia es de un tipo todavía más elevado, cuando una persona es librada del ciclo de nacimiento y renacimiento, y tiene un conocimiento inmediato de la felicidad.

Una persona puede luchar por conseguir esta experiencia final por medio de rigurosas disciplinas, o *yogas*. Mencionaremos las tres más importantes. El *jñana yoga*, o forma de conocimiento, es una disciplina mental severa a través de la que uno logra entendimiento por pensar acerca de la realidad. Uno llega a estar "arraigado en un razonamiento más elevado e [es] inmóvil por los pares de opuestos" (*Gita* 6:22). La persona deja de ser movida por el gozo y la tristeza porque mediante el conocimiento (entendimiento) él o ella ha trascendido tales distinciones.

El *karma yoga*, o forma de acción, es especialmente prominente en la *Gita* (de la que se han tomado las siguientes referencias). Esto expresa en otra manera la interrelación de toda realidad. No hay acción sin consecuencia, y nuestras acciones en una vida determinan nuestro estado en una existencia futura. Hay muchas clases de acciones —sacrificio, buenas obras, luchar en una guerra noble— pero solamente una cosa las hace virtuosas: actuar sin buscar el fruto de la acción. El hombre sabio actúa "desinteresadamente por el bien de todo el mundo" (3:25). Como *Krishna* lo explica: "No hay un hombre sobre la tierra que pueda renunciar a las obras vivas, pero el que renuncia al galardón de sus obras es en verdad un hombre abnegado" (18:11). Ningún bien se pierde. Aun si es inadecuado, servirá como la base para edificar en alguna vida futura.

El *bhakti yoga*, o forma de devoción a Dios (en la *Gita* a *Krishna* mismo), usa palabras familiares para los cristianos: amor, fe y aun misericordia. *Krishna* dice:

A los que siempre están en armonía, y quienes me adoran con su amor, les doy la visión de yoga y con esto, ellos vienen a mí. En mi misericordia, yo moro en sus corazones y disipo su oscura ignorancia por la lámpara de la sabiduría (10:10-11).

Y: "El más grande de todos los Yoguis es el que con toda su alma tiene fe y el que con toda su alma me ama" (6:47). Pero sería un error entender estos términos literalmente. *Krishna* puede representar a *Brahma* en una manera personal (vea 10:12), pero la realidad trasciende las formas en que se manifiesta y nunca se puede identificar con ellas:

Todo este universo visible proviene de mí. Ser invisible. Todos los seres tienen su reposo en mí, pero yo no tengo mi reposo en ellos. Y en verdad ellos no reposan en mí: considerad mi misterio sagrado. Yo soy la fuente de todos los seres, yo los sostengo a todos ellos, pero yo no reposo en ellos (9:4-5).

Este concepto dio origen a la creencia hindú en *avatar*, o la manifestación de Dios en forma humana. El Uno encuentra su manifestación en ciertos hombres santos, uno de ellos, están dispuestos a decir, es Jesucristo. A continuación presentaremos cuán distinto es el *avatar* de la idea cristiana de la encarnación.

Estos *yogas* —y otros que no hemos considerado— proveen formas de luchar para conseguir la salvación o liberación. El énfasis sobre una variedad de *yogas* ha creado diferentes escuelas y aun tradiciones de pensamiento oriental (tradiciones que no siempre son compatibles las unas con las otras). Pero en *atman*, *Brahma*, *maya*, *moksha* y *yoga*, vemos un bosquejo de la filosofía fundamental de la religión hindú.

La respuesta del cristianismo a la religión oriental. Muchas veces, la primera reacción de los cristianos hacia la espiritualidad oriental es de aprecio por la manera de interpretar la realidad espiritualmente. El famoso cristiano de la India, Sundar Singh, cuando viajaba por Occidente, no podía salir de su asombro al ver el indisculpable materialismo existente aun entre los llamados cristianos. El concepto oriental de la realidad, pensaba él, era en ciertas formas una mejor representación de la figura bíblica de Dios y del mundo. Hay unos sorprendentes paralelismos entre las afirmaciones bíblicas y las escrituras hindúes —estar en el mundo pero no ser del mundo, no ser llevados

al error por los deseos, conocer el espíritu por medio del espíritu, y así sucesivamente.

El hinduismo así como el cristianismo ve a la persona como un ser moral responsable al orden moral que le rodea. Pero por debajo de esta superficie de similitud, yace un golfo incommunicable entre la revelación que Dios hace de sí mismo en la Biblia y las enseñanzas de los místicos de la India. Consideraremos primeramente los problemas en el marco general del hinduismo y luego haremos el contraste entre las enseñanzas hindúes y las bíblicas.

Los problemas más serios en el hinduismo se encuentran en sus conceptos de Dios y del mundo. Si el conocimiento del mundo se caracteriza por ilusión, es difícil entender cómo algún principio o regla puede probar que la ilusión es falsa (Hackett, pp. 158-75). Tampoco es posible ver cómo una comprensión inmediata del Uno se puede distinguir de algún otro entendimiento, siendo que por su propia definición este entendimiento ha trascendido todas las distinciones. Además, al menos para algunos hindúes, aun esta elevadísima verdad es en el último análisis parte del *maya* o ilusión cósmica. Aunque la experiencia inmediata o intuitiva es una dimensión de conocimiento (el conocimiento de las personas presenta esta característica para ello), sin control empírico o racional parece no haber una manera de hacer inteligibles varias nociones —tal como la indistinguible unidad del ser, por ejemplo— o comunicar estas nociones a otros. En cuanto a esto, el budismo *zen* es más consistente cuando trata simplemente de evocar tales experiencias de unidad en vez de describirlas o elogiarlas en alguna manera sistemática. Aunque afirma lealtad al orden moral universal, el concepto hindú de *maya* finalmente socava la realidad de tal orden o, al menos, la posibilidad de conocer algo acerca de ello. Veamos cómo el cristianismo provee una alternativa satisfactoria a los conceptos orientales.

1. *Brahma* y Dios. El concepto oriental de Dios mantiene que algo trasciende el ser personal de Dios, aunque Dios puede manifestarse en una forma personal y puede decirse que tiene cualidades personales. La personalidad es, al fin de cuentas, sólo una parte del mundo de las

apariencias. A pesar de las referencias personales en el pensamiento oriental y aun una forma de dualismo teísta que aparece más tarde durante la Edad Media, en ningún sentido Dios es personalmente libre para intervenir en el orden natural y crear valores. Siendo que Dios no puede tomar iniciativa alguna, no puede haber un punto fijo de referencia para medir el progreso o los valores. Además, pareciera imposible preservar la trascendencia y la perfección en un Dios que está unido con un mundo cambiante, caracterizado por el mal y la corrupción.

2. El mundo y la creación. Siendo que el orden visible pertenece a la esfera de sombra y apariencia, es imposible que tenga valor alguno de acuerdo con el pensamiento oriental. La experiencia es finalmente una ilusión. La Biblia insiste en que Dios es la fuente de origen y de consumación de todo lo que es, y que su presencia impregna la creación, la sostiene y hace que refleje su carácter; y en vez de darle al mundo un carácter indefinido o efímero, su presencia le da a la creación sustancia y valor. Por tanto, la creación se tiene que afirmar, disfrutar y desarrollar como un medio para un fin más elevado. Dios promete que este orden pasará sólo porque él tiene el propósito de hacer de él un nuevo orden que reflejará mucho más nítidamente sus valores. En realidad, la permanencia del nuevo orden de Dios garantiza la relación de Dios con su pueblo: "Porque como los cielos nuevos y la nueva tierra que yo hago permanecerán delante de mí, dice Jehová, así permanecerá vuestra descendencia y vuestro nombre" (Is. 66:22). Porque en el concepto bíblico, nunca es el carácter material del mundo el que es su obstáculo o que tiene que trascenderse de alguna manera, sino más bien la distorsión causada por la desobediencia humana. A la vez, el orden natural es un valor positivo, no porque Dios se encuentra en ello, sino porque en el momento de la creación, Dios le dió al mundo su propia estructura y su propio valor.

3. *Karma* y la encarnación. Siendo que el mundo no tiene valor intrínseco en el pensamiento oriental, la ley de *karma* tiene que trascenderse finalmente. No puede ser creativa. Debido a que las personas son castigadas *por sus*

pecados en una vida futura, no pueden ser castigadas *para* ellos. La redención, el perdón y la liberación genuinos no son posibles si la ley de causa y efecto es irreversible. Sólo se puede usar la creatividad y la iniciativa para hacer lo mejor de la situación de uno mismo, la que no se puede cambiar después de todo. Aquí la doctrina de la encarnación es única. Cristo afirmó ser mucho más que una apariencia o una revelación de Dios. El no vino a mostrarnos algo acerca de Dios. El vino como Dios para hacer algo a favor de este orden creado caído. Debido a que Dios es personal y amoroso, y a que el mundo es bueno y ordenado (aunque caído), Dios pudo intervenir y cambiar el orden creado y su relación con él. La novedad y el perdón se han convertido en características permanentes de este mundo y potencialmente en la experiencia de cada criatura en él. Para el cristiano, entonces, estas palabras de *Krishna* en la *Gita* son imposibles:

En cada edad yo regreso
Para librar al santo,
Para destruir los pecados del pecador,
Para establecer justicia (en Ross, p. 28).

No en cada edad, responde al cristiano —una vez y para siempre.

4. *Moksha* y salvación. Finalmente, el concepto cristiano de la salvación no tiene nada en común con el concepto oriental de liberación. El uno involucra la comunión personal con un Dios amante; el otro, una unión de tiempo intemporal por encima de lo personal. La Biblia afirma claramente que la experiencia personal de salvación nunca se puede trascender o negar (“¿Quién nos separará del amor de Cristo?” Ro. 8:35-39). La comunión con Dios no es sólo una metáfora. El pensamiento oriental comete el mismo error que la filosofía griega y, tal vez, el mismo error que tienden a cometer todas las religiones que no provienen de la revelación. Este error es el de considerar el conocimiento, aun el no dual, como la experiencia final de bienaventuranza, como la condición suficiente de salvación. El conocimiento de lo bueno no es suficiente, afirman los cristianos, tampoco lo es la contemplación de lo bueno

ni el afanarse por conseguirlo: todos estos tres esfuerzos son imposibles por causa del pecado humano. Uno tiene que ser tomado de la mano por el Dios trascendente y personal y ser transformado en su semejanza. Nada menos que esto es la salvación; nada más que esto es posible o aun deseable. “Seremos semejantes a él, porque le veremos tal como él es” (1 Jn. 3:2).

El contraste entre los conceptos del hindú y del cristiano acerca de la participación humana en el mundo es igualmente sorprendente. La intensa concentración mental que las religiones orientales recomiendan y su intento de poner a trabajar todos los poderes humanos en la búsqueda espiritual son admirables, pero no contribuyen a una vida constructiva en el mundo. Aun los instructores de meditación trascendental admiten que los efectos de la meditación se desvanecen cuando uno reanuda las actividades normales. Pero, he aquí, las actividades normales son necesarias para la verdadera existencia humana. Dentro del marco cristiano, la actividad humana —el laboratorio del científico, el estudio del artista— puede crear valores y significado. Además, la disciplina espiritual que el cristianismo promueve —la comunión con Dios y la meditación en su Palabra aumenta en vez de disminuir tanto la conciencia personal como la vida responsable en el mundo.

La distinción entre el cristianismo y las religiones orientales es clara. Son dos caminos: uno puede oír y responder al llamamiento del Dios personal: “Venid a mí todos los que estáis trabajados y cargados, y yo os haré descansar . . . porque mi yugo es fácil” (Mt. 11:28, 30). O uno puede tomar la senda interminable de una disciplina estricta, una vía en la que nada es seguro y en la que al final sólo hay lo que Albert Schweitzer llamó, “la negación del mundo y de la vida”. A la gente muchas veces no les gusta escoger, porque quieren las cosas de ambas maneras. Pero el tener que escoger es absolutamente esencial, y esperamos demostrarlo en el siguiente capítulo.

Preguntas para el repaso

1. Describa los tres puntos de vista básicos de la naturaleza de la realidad.
2. Explique el método del naturalismo.
3. ¿Por qué un naturalista no puede creer en Dios?
4. ¿Cuál es el deber más sagrado del hombre de acuerdo con Julian Huxley?
5. ¿Cuáles son las dos objeciones que Russell hace en contra del cristianismo?
6. Describa las tres respuestas que un cristiano podría darle a un naturalista.
7. ¿Cuál es la relación entre *Brahma* y *atman* en las religiones orientales?
8. Describa el concepto de salvación en el hinduismo.
9. ¿Cuáles son los tres *yogas* o disciplinas?
10. Explique el concepto de *karma*.
11. ¿En qué se diferencia el concepto cristiano del mundo del concepto oriental?
12. ¿Por qué el concepto cristiano de la salvación es único?
13. ¿Por qué el concepto de un Dios personal es esencial para el sistema cristiano?

6

¿ES EL CRISTIANISMO PARA TODOS O SOLAMENTE PARA UNOS POCOS?

A muchas personas —tanto cristianas como no cristianas— les preocupa el exclusivismo del cristianismo. ¿Cómo podemos afirmar que solamente a través de la fe en Jesucristo pueden las personas ser salvas y que todas las que no creen en él están condenadas al infierno? Este problema merece nuestra atención de una manera seria. Esto se divide en dos preguntas que consideraremos separadamente. La primera pregunta es acerca de los que nunca han oído el evangelio: ¿Podrá Dios, al fin y al cabo, salvar a algunos o a todos éstos? Esta es la pregunta del universalismo, el concepto que enseña que todas las personas serán salvas algún día. La segunda pregunta es acerca de la exclusividad de la persona de Cristo que afirman los cristianos: ¿No hay otros caminos para ir a

Dios? Esta es la pregunta del sincretismo, la combinación de distintas formas de creencias religiosas.

Universalismo

Muchas personas no pueden entender cómo Dios puede ser justo si él condena a los que nunca han oído el evangelio; pareciera que están siendo condenados sin nunca haber tenido la oportunidad de ser salvos. Si la obra de Cristo, que la Biblia dice es perfecta y completa, es adecuada para los pecados de todo el mundo, ¿por qué Dios no la acepta para todos? Y, ¿cómo puede un Dios bueno permitir que algunas personas sufran eternamente? ¿No impugna esto su amor?

Estas objeciones se han levantado dentro de la familia cristiana así como fuera de ella. Los cristianos han formulado el problema de varias maneras. Algunos son renuentes a decidir sobre el asunto de una manera o de otra. Es tan difícil aceptar el concepto de juicio, insisten éstos, que deberíamos dejar abierta la posibilidad de que Dios retenga su ira. Karl Barth, al final de su vida, rehusó aceptar o rechazar el universalismo. Barth advirtió en contra de caer en el pánico sin considerar cuidadosamente versículos como Colosenses 1:20, que dice que Dios ha determinado "reconciliar consigo todas las cosas". ¿Podría esto, se pregunta Barth, tener un buen significado? ¿Es el concepto de universalismo realmente más amenazador que los pesimistas teólogos legalistas que están en medio de nosotros? "Cuando menos podemos estar seguros", concluye él, "de que no tenemos ninguna razón teológica para fijar algún tipo de límite a la misericordia de Dios que se ha mostrado en Jesucristo" (p. 60). D. T. Niles, un teólogo de la India que fue influido por Barth, presenta el problema de la siguiente manera:

¿Serán todos los hombres reformados? Esa no es nuestra parte del problema. Hay quienes insisten en que ninguna convicción genuina y urgente acerca de la misión de la iglesia es posible a menos que uno sea capaz de decir positivamente: algunos serán salvos y otros serán condenados. Es cierto que los que son

capaces de enunciar el asunto de esta manera tienen un sentido de la urgencia de su responsabilidad evangelizadora y misionera; pero el asunto, no obstante, debe ser llevado a considerar hasta qué punto todo el propósito del Nuevo Testamento permite tan sencilla y simplificada convicción. ¿Podrá ser que alguien le rechace aun hasta el final? . . . El Nuevo Testamento no se inclina por tal especulación. Tampoco nos permite decir sí o no a la pregunta: "¿Serán todos los hombres salvos?" (*Upon the Earth*).

Otros, algunos del campo evangélico, insisten en que aunque Dios condenará a los que le rechacen, algunos creerán en él aun sin oír el evangelio. A. H. Strong escribió:

Siendo que Cristo es la palabra de Dios y la verdad de Dios, él puede ser recibido aun por los que no han oído acerca de su manifestación en la carne. Una moral soberbia y de autojusticia es incompatible con una fe salvadora; pero una humilde y contrita dependencia de Dios, como un Salvador del pecado y una guía para la conducta, es una fe implícita en Cristo; porque tal dependencia se echa a sí misma sobre Dios, hasta donde Dios se ha revelado a sí mismo —y el único revelador de Dios en Cristo. Tenemos, por tanto, la esperanza de que aun entre los paganos podrá haber algunos, como Sócrates, que bajo la guía del Espíritu Santo, que obra a través de la verdad de la naturaleza y de la conciencia, hayan encontrado el camino de la vida y de la salvación (p. 843).

El cuenta experiencias misioneras en donde la fe parecía estar presente aun antes de que se predicase el evangelio, y nota que las Escrituras pueden indicar esta posibilidad en versículos tales como Mateo 8:11, 12, indicando, no obstante, que tales casos son raros. La salvación no es dada a los que "viven a la altura de la luz que tienen", sino más bien para los que, habiendo fracasado en vivir justamente, se entregan a la misericordia de Dios.

Otros, sin embargo, repudian totalmente la idea de que Dios podría condenar a alguna de sus criaturas a una separación eterna de él. Paul Tillich, sin minimizar la

amenaza de “perder la vida”, entiende esto en términos de la finitud humana. A pesar de la permanencia de la existencia, una persona debe mantener abierta la posibilidad de perder sus potencialidades. La idea de una división final en donde Dios destina a las personas al cielo o al infierno, cree Tillich, es demoníaca, porque esto establece una división en el mismo ser de Dios debido a que Dios es el fundamento de toda existencia humana. Tillich dice:

Desde el punto de vista de la manifestación divina de sí mismo, la doctrina del doble destino por la eternidad contradice la idea de la creación permanente de lo finito de parte de Dios como algo “muy bueno” (Génesis, cap. 1). Si el ser como ser es bueno. . . nada de lo que es puede convertirse completamente en algo malo. Si algo es, si tiene ser, está incluido en el amor creativo de Dios (pp. 407, 408).

Aunque no todos los que rechazan la idea del infierno eterno aceptarían el marco metafísico de Tillich, ellos considerarían su énfasis sobre el amor de Dios y lo bueno de la creación como algo convincente.

¿Cómo debemos responder a estas dudas acerca del juicio eterno? Dividamos nuestra discusión en tres secciones: primera, lo que hace el hombre; segunda, lo que Dios ha hecho; y tercera, lo que está en litigio.

Considerar lo que las personas están haciendo acerca de Dios es apelar a datos empíricos: hechos que todos pueden observar y que aparecen prominentemente en el registro bíblico. Está claramente grabado en el corazón humano el buscar a Dios o el hacer una entrega definitiva. Las personas tienen un sentido innato de Dios, y cuando este sentido se reprime o se ignora, como lo implica el Salmo 14:1, ellas se confeccionan para sí mismas algún sustituto de Dios. Las personas responden a su sentido de Dios o de realidad fundamental buscando ordenar sus vidas de acuerdo con esto. Pero la experiencia y las Escrituras testifican que todos fallamos al tratar de vivir a la altura de nuestras propias normas y que muchas veces, como resultado, nos sentimos culpables. Romanos 3:11-23 es una letanía de pasajes del Antiguo Testamento que enfati-

zan el fracaso humano. Puede ser que no todos somos culpables de todos los pecados que allí se mencionan, pero todos fallamos en este o en aquel punto.

Este fracaso nos lleva a hacer dos observaciones. Primera, el deseo de expiar o de cubrir las faltas es la base para todos los sacrificios y los ritos religiosos. Lo que es único acerca del cristianismo no es que dice que ofrece un código moral estricto a ser seguido —muchas religiones tienen normas semejantes—, sino que provee una sericilla expiación consumada por todos los fracasos de vivir a la altura de tales normas. Segunda, la Biblia afirma que los humanos son condenados no porque no hayan oído acerca de Cristo, sino porque no han vivido a la altura de sus normas de justicia (Ro. 3:23), normas de las que sus propios corazones y la creación misma dan testimonio (vea Ro. 2:14, 15 y 10:18). La Biblia indica que no vamos a ser todos juzgados de acuerdo con la misma norma (Ro. 2:6, 12 y Ap. 20:11, 12), sino que todos hemos dejado de vivir a la altura de cualquiera que sea la luz que se nos haya dado (Ro. 1:21). Su rechazo a la justicia es en realidad un rechazo a Dios.

Veamos ahora lo que Dios ha hecho por el ser humano. No podemos leer el registro bíblico y pasar por alto su énfasis sobre la justa respuesta de Dios a la injusticia, muchas veces llamada su ira. Dios es el destructor del impío.

“Jehová guarda a todos los que le aman, mas destruirá a todos los impíos” (Sal. 145:20).

Pero al mismo tiempo, Dios se ha mostrado muy paciente, sin desear que ninguno perezca (2 P. 3:9). Este es el porqué él trató a Israel con misericordia y envió a Cristo a salvar a los impíos. Partiendo del anuncio del nacimiento de Jesús a los pastores (Lc. 2:10) y de la proclamación de Juan el Bautista (Jn. 1:29), se ve claramente que Jesús es el Salvador que vino a quitar el pecado del mundo. El no vino al mundo a condenar al mundo —la ley ya había hecho eso—, sino a proveer la manera de escapar de la ira de Dios (vea Jn. 3:17). La muerte de Cristo es por todo el mundo (1 Jn. 2:2), y él ofrece su salvación a todas las naciones. Este es el llamamiento universal, como lo llama Juan Calvino,

por “medio del cual Dios invita a todos igualmente a sí mismo a través de la predicación abierta de la palabra —aun a los que él se la ofrece como un sabor de muerte, y como la ocasión para una condenación más severa” (*Institutes*, III, xxiv, 8). Dios no desea la muerte de los pecadores y su ofrecimiento de salvación es para todos, pero a los que la rechazan, él los excluirá de su presencia.

La división que Dios hace de la humanidad es sorprendentemente notable en la predicación de Jesús; ninguna otra persona habla más acerca del infierno que él. Escuchen su declaración en Lucas 12:51: “¿Pensáis que he venido para dar paz en la tierra? Os digo: No, sino disensión.” El describe el juicio como el ser arrojado en el lago de fuego. Pero note que este lugar de sufrimiento no es preparado para la humanidad, sino para el diablo y sus ángeles (Mt. 25:41). Las personas que rechazan a Dios y sus normas son condenadas a compartir ese destino. El libro de Apocalipsis advierte: “Y el que no se halló inscrito en el libro de la vida fue lanzado al lago de fuego” (Ap. 20:15).

Hemos dicho que los que rechazan el ofrecimiento de salvación serán excluidos de la presencia de Dios (aunque no sabemos el significado de toda esta exclusión). ¿Quiere decir que los que nunca han oído el evangelio puedan encontrar algún otro camino para ir a Dios? La Biblia enseña claramente que todas las personas, por una parte, tienen un conocimiento de lo bueno por medio de la naturaleza y de la conciencia, pero, por otra parte, todas faltan en cumplir la norma de justicia que es aceptable delante de Dios (Ro. 1:18-21; 2:13-16). Al rechazar la justicia, ellas están rechazando a Dios. No es porque no han oído el evangelio que ellas están siendo condenadas, sino porque rechazan la justicia que ya conocen. Si, más tarde, ellas rechazan el evangelio, ello será otra expresión de su desobediencia fundamental. La predicación del evangelio es el instrumento de salvación, no la causa de juicio (Jn. 3:17).

Habiendo dicho esto, podemos hacer dos aclaraciones. Primera, aunque todos saben algo de la justicia, algunos saben más que otros. Por tanto, debemos dejar abierta la

posibilidad de que el juicio será en base al conocimiento y a la obediencia (Ro. 2:12-15). Segunda, Strong sugiere la posibilidad de que, aunque todas las personas fracasan en vivir a la altura de la norma de Dios, algunas hallarán gracia entregándose a la misericordia de Dios hasta donde saben de ella. No podemos excluir la posibilidad de que la misericordia de Dios es medida a través de la creación caída, aunque podemos preguntarnos hasta qué punto esto puede suceder. Si hay algo claro en el Nuevo Testamento acerca de la descripción del cielo, es la sorpresa que las personas se llevarán al ver a quienes estarán allí (Mr. 8:11, 12). Debido a que es la fiesta de Dios, él solo preparará la lista de los invitados. Por nuestra parte, debemos evitar estructurar tanto un silogismo racionalista que vaya directamente desde el amor de Dios hasta llegar a la salvación de todos, o especular demasiado acerca de la naturaleza y los objetos del juicio de Dios. Pero, de que hay juicio y de que es final y eterno, no debemos tener la menor duda.

¿Qué es lo que está en litigio en esta enseñanza acerca del juicio? Admitimos que es ciertamente desagradable hablar acerca de él. En efecto, la reacción común de los cristianos a esta enseñanza es de dolor. Lutero decía que cuando contemplaba ese destino, él deseaba no haber nacido. Sin embargo, como dice Anthony Hoekema: “Hablabamos acerca del infierno con renuencia, con dolor, quizá aun con lágrimas —pero tenemos que hablar acerca de él” (p. 273). Porque no tenemos la libertad de cambiar la enseñanza del cristianismo para que cuadre con algunas formas modernas de conciencia. Nosotros lo aceptamos no porque nos complace, no porque rechazarlo le quitaría el corazón a nuestra obra misionera, sino porque creemos que eso es lo que la Biblia enseña.

Lo que está en litigio es la afirmación de la soberanía de Dios. Los cristianos que creen en el juicio final son acusados algunas veces de ser muy dados a juzgar. Pero permitir que Dios vindique finalmente su justicia no es lo mismo que atribuirse uno la función de juez. Ciertamente, las Escrituras dicen claramente que no tenemos que anticiparnos a la evaluación de Dios —no podemos decir con certeza en ningún caso dado cuál será el juicio de Dios.

Tenemos que dejar el juicio a Dios. Como F. Wendel resume la opinión de Calvino: "No tenemos que convertirnos en los ejecutores de los juicios que podamos con mucha o poca probabilidad atribuirle a Dios. La predestinación nos será revelada plenamente sólo en la vida del más allá" (p. 284).

Por otra parte, a los cristianos algunas veces se les pregunta: Si las personas serán condenadas, entonces, ¿cómo puede un cristiano descansar y disfrutar de la vida mientras muchos están muriendo en sus pecados? Aquí podemos responder que Dios nos ha llamado a ser responsables de nuestros propios dones y llamamientos, no llevar la carga del mundo sobre nuestros hombros. Tenemos que buscar extender el reino de Dios en donde nos encontramos, con los medios que están a nuestro alcance; no se nos pide que ganemos sus batallas en todas partes.

En toda discusión acerca del juicio algo fundamental está en juego acerca de la naturaleza de Dios, la naturaleza de la humanidad y la relación que el Creador desea con su creación. La fe cristiana insiste en que las personas vivan en un mundo moral en donde la respuesta personal y la elección moral son necesarias para el ser humano. El tomar cuidado de la creación y de nuestros hermanos y hermanas es una responsabilidad moral que no podemos evadir. Nuestras elecciones, además, reflejan y emergen de nuestra respuesta personal de Dios y a su revelación, una respuesta que ahora está enfocada sobre el señorío de Jesucristo. El fracaso moral inevitablemente destruye nuestra relación con Dios y, por consiguiente, con el mundo. No se puede simplemente pasarlo por alto, porque si se deja libre, destruiría no sólo al individuo, sino también al mundo. Tiene que haber una expiación y así restablecer las relaciones. Tratar con el fracaso moral es necesario no sólo por el carácter de Dios, sino por la naturaleza humana y por la creación también. Si el juicio final fuera simplemente eliminado, no sólo serían destruidos el libre albedrío y la seriedad de lo moral, sino que el mundo mismo sería alterado. Nuestra relación con Dios sería cambiada de la esfera de lo personal en donde las Escrituras la ha colocado, a un proceso predeterminado. Todo el programa de salva-

ción cuidadosamente dirigido sería innecesario. Todo lo que Dios ha tratado de hacer para ganarse la amistad del corazón humano hubiera sido meramente un drama teatral y no los eventos decisivos presentados en la Biblia.

Es cierto, como lo ha indicado Barth, que la victoria de Cristo es completa y que un día se extenderá a todo el orden creado. Pero esta victoria no es menos completa por permitir el obrar por elección. A las personas todavía se les pide que escojan entre tener a Cristo como Juez o como Señor. Ellas todavía pueden, como dice Abraham Kuyper, separarse de la raíz de la humanidad.

Sincretismo

Estemos o no preocupados por la posibilidad de un juicio, todavía podemos preguntar acerca de la afirmación exclusivista del cristianismo. ¿Es el conocimiento personal de Cristo el único camino hacia Dios? Este problema ha estado con el cristianismo desde el principio, pero se ha agudizado solamente en la época actual. La mayoría de las personas en la historia universal han vivido y muerto en pequeños grupos culturales teniendo poco o ningún contacto con otras culturas y religiones. En nuestro siglo, el transporte moderno y los sistemas de comunicación han creado un intercambio sin precedentes de personas y de ideas. Muchas veces, hay tantas ideas que compiten para ganar nuestra atención que se nos hace difícil el diferenciar las afirmaciones legítimas de las espurias.

Al mismo tiempo, un respeto romántico por la individualidad y la dignidad natural (comenzando quizá con el filósofo Rousseau) ha favorecido la tolerancia de diferentes puntos de vista. Después de todo, muchas personas preguntan, ¿no es la religión un asunto individual o colectivo? Si satisface a sus partidarios, ¿por qué hay que tratar de introducir el punto de vista cristiano que probablemente no cuadre tan bien en ese marco? Tales preguntas reflejan una nueva perspectiva sociológica de la religión, en donde su función es más importante que su verdad. Pero ellas también reflejan los valores positivos de la dignidad individual y la libertad humana de pensar y actuar. El daño

hecho a estas libertades por los regímenes totalitarios ha llegado a ser demasiado claro en nuestra generación.

Otro factor que ha estimulado el desprecio actual hacia el exclusivismo cristiano es el surgimiento del nacionalismo. Las personas alrededor del mundo tienen un respeto nuevo (y muchas veces saludable) por sus propias tradiciones locales. Nosotros tenemos nuestras propias tradiciones religiosas y artísticas, dicen los pueblos; ¿por qué debemos abandonarlas? ¿No son todas las tradiciones humanas del mismo valor? ¿No son todas ventanas que permiten la entrada de la luz de Dios?

El romanticismo, las ciencias humanas y el nacionalismo han llevado a lo que John R. W. Stott ha llamado "una ensalada de religión". Por lo común, llamamos *sincretismo* a este desafío: cualquier forma de religión en que se combinan elementos de distintas tradiciones religiosas. Se han sugerido varios puentes de conexión, o áreas con el mismo común denominador, como lugares en donde pueden reunirse las personas provenientes de varias religiones y entenderse las unas con las otras. Todas las religiones poseen elementos comunes que pueden ser presentados en nuestro entendimiento nuevo y moderno de la una con la otra. Notemos algunos de estos elementos, y luego indicaremos maneras en que el cristianismo es único y no puede ser comparado con ninguna otra religión.

Algunas veces se afirma que la *moralidad* puede unirnos. Todas las culturas poseen normas morales que pueden proveer una base para cierto tipo de ley aceptable universalmente. Por ejemplo, el decir la verdad es reverenciado en todas partes:

Un sacrificio es borrado por una mentira, y el mérito de las limosnas por una acción fraudulenta (Hindú, Janet, I. 6).

El maestro dice: Sed de una inquebrantable buena fe (Los Analects Chinos Antiguos, VIII, 13).

El caballero tiene que aprender a ser fiel a su superior y a mantener las promesas (Los Analects, I, 8).

No hablarás contra tu prójimo falso testimonio (Ex. 20:16).

Con pocas excepciones —la virtud de la traición entre el pueblo sawi, que hemos mencionado anteriormente, puede ser una de ellas—, los pueblos, universalmente reconocen y se someten a sí mismos a normas tales como hablar la verdad y abstenerse de matar. Surge, entonces, la pregunta: ¿Por qué la disputa y la guerra han caracterizado la historia humana?

Algunos responden que no hemos seguido nuestra naturaleza humana esencial, la cual es básicamente buena. Estos buscan la armonía enfocando *la bondad y el valor del hombre*. En el siglo III a. de J.C., Mencius dijo:

Si seguimos nuestro carácter esencial seremos capaces de hacer el bien. Esto es lo que quiero decir cuando afirmo que la naturaleza del hombre es buena. Si el hombre hace lo malo, no es culpa de su cualidad original. . . Por tanto, se dice: Buscadlos, y los hallaréis (amor, justicia, decoro y sabiduría); descuidadlos, y los perderéis (Citado en Mercado, p. 180).

Así es que desarrollando, a través de la educación y de la coordinación de los servicios públicos, los valores innatos en la humanidad, debería ser posible crear una buena comunidad.

Sin embargo, las personas se desvían de las normas de la comunidad. ¿Cómo serán juzgados tales transgresores de la ley? Algunos afirman que un *sistema natural de causa y efecto moral* "castigaría" a los hacedores de maldad. Un ejemplo de esta creencia es la doctrina hindú de *karma*, la ley cósmica del destino o de la causalidad moral. La meta hindú es renunciar a los deseos o rendirse totalmente a la gracia de Dios de manera de encontrar liberación del eterno ciclo de muerte y de renacimiento. ¡El hindú no quiere "nacer de nuevo"! Un escritor católico sugirió que *karma* es muy parecido a la idea bíblica de segar lo que se siembra, y así se ve una creencia que los cristianos comparten con los hindúes (Mercado, p. 185).

Otro elemento común a todas las religiones es la *fe en Dios*. Para la mayoría de las personas del mundo no occidental, la fe en lo sobrenatural es intuitiva y espontánea. ¿Podrá esto unirnos? En el hinduismo, a Dios se le

identifica con *Brahma*, la fuerza impersonal que impregna todo el universo. De una época a otra, las encarnaciones de *Brahma*, llamadas *avatares*, nos pueden guiar a la iluminación del entendimiento. El Buda y el Krishna son *avatares*, y muchos hindúes están dispuestos a concederle este rango a Cristo. ¿Por qué no puede haber más de una revelación enviada de Dios para guiar a hombres y mujeres de una vida de deseos e ilusiones a una de unión espiritual con él? ¿No es tal unión, después de todo, la meta del ministerio de Cristo?

Debido a que para muchas personas estas preguntas son importantes, ellas merecen una cuidadosa consideración y discusión. Antes de presentar unas respuestas específicas, podríamos disponer de un número de criterios impropios para juzgar el valor de las tradiciones religiosas. No podemos juzgar por la sinceridad de los creyentes, porque todos conocemos acerca de casos en donde las personas son sinceras a la vez que se equivocan. No podemos juzgar por los años de la tradición. La creencia más antigua no es necesariamente la más correcta; tampoco una creencia está equivocada sólo porque es antigua (no podemos presumir que los pareceres más recientes, siendo más científicos, son, por tanto, más correctos). No podemos juzgar por la belleza de una tradición. Tradiciones religiosas equivocadas han producido algunas veces mucho arte religioso, no obstante no debemos confundir la belleza con la verdad. Finalmente, no podemos juzgar por el número de adeptos. Las personas muchas veces se dejan impresionar por el número de los afiliados a cierta tradición religiosa, como si tanta gente pudiera difícilmente equivocarse. Un momento de reflexión, sin embargo, corregirá este error: ¡Cuán a menudo los profetas o genios han sido perseguidos por la mayoría, simplemente porque ellos se atrevieron a insistir sobre verdades impopulares! La verdad no puede determinarse por los votos.

Tampoco debemos evitar la cuestión de la verdad por cambiarnos a un nivel más alto de generalidades. Un intento prominente en estos mismos lineamientos fue hecho no hace mucho tiempo por John Hick. El propuso que en vez de colocar al cristianismo (o alguna otra fe) en el

centro de nuestro pensamiento, tengamos una revolución copernicana y comprendamos "que es Dios quien está en el centro, y que todas las religiones de los hombres, incluyendo la nuestra, le sirven y giran alrededor de él" (1973b, p. 131): El cree que está entregando una postura confesional a cambio de un punto de vista no dogmático. Pero, en realidad, no está entregando una dedicación a una religión en particular, sino más bien está reemplazando la fe en algunos credos tradicionales por la fe en su propio concepto de Dios. Al pedirnos que aceptemos su concepto de Dios, el cual, como lo indica Lesslie Newbigin, sólo pocos filósofos serán capaces de entenderlo, Hick trata inadecuadamente no sólo las verdades que afirma el cristianismo, sino también las de las otras creencias (vea Newbigin, pp. 184-189). Además, al rehusar colocar su concepto al mismo nivel de otras creencias, él imposibilita algún encuentro entre las personas de diferentes creencias. Los buscadores de la verdad tienen que abandonar sus dogmas y unirse a él en su comprensión de Dios, él parece decir, porque solamente él ha despertado del profundo sueño dogmático. La cuestión de la verdad y la afirmación de la unicidad del cristianismo no se pueden eludir tan fácilmente.

Una precaución más. Los cristianos algunas veces creen que, por causa de la unicidad de su fe, tienen que negar todo el valor del pensamiento humano acerca de Dios que se encuentra fuera de la revelación bíblica. El hecho de que el cristianismo sea único no quiere decir que siempre contradice el resto del pensamiento humano. El cristianismo, en su énfasis sobre la creación y la gracia común, reconoce que, siendo que Dios gobierna sobre las naciones, hay, por lo menos, un ligero conocimiento de su verdad en todas partes. ¿Cómo, pues, responde el cristianismo al concepto de moralidad que existe en todas partes? ¿A la fe del hombre en sí mismo? ¿Y a su concepto de justicia y de fe en Dios?

Primero, ¿por qué no podemos unirnos los cristianos con los no cristianos que comparten nuestras normas morales? Porque el cristianismo no está basado sobre la moralidad. La Biblia no pretende contener todo lo que es digno de considerarse en el área de lo moral. Lo que hace

que la religión sea necesaria no es la presencia o ausencia de las leyes morales, sino el fracaso de las personas en guardar estas normas. Lo que la Biblia presenta no es solamente un sistema de leyes —algunas de estas pueden ser halladas en otras partes—, sino primordialmente una serie de eventos históricos a través de los cuales se dice que Dios está activamente reconciliando consigo a la humanidad, triunfando sobre los fracasos humanos por medio de su propia fuerza y bondad, y estableciendo una nueva comunidad. Otras religiones tienen mitos acerca de dioses muriendo y de resurrecciones a la vida durante la primavera, pero la afirmación del cristianismo es única en el sentido de que habla de que Dios se hizo un hombre real y que demostró lo genuino del amor y poder de Dios, que murió sacrificialmente y que se levantó otra vez de entre los muertos. Cristo no es un *avatar* que le indica a la gente el camino hacia Dios; él es el Dios-hombre que en realidad logra la reconciliación entre Dios y el hombre. La Biblia afirma registrar los eventos redentores —desde el éxodo hasta la cruz y la consumación— que solamente constituyen la avenida por medio de la cual el hombre puede llegar a conocer y a tener compañerismo con Dios. Estos eventos, no meramente un sistema de ideas morales, han cambiado el curso de la historia y determinado el progreso de la humanidad.

Segundo, ¿por qué no pueden todas las creencias sostenidas con sinceridad ser igualmente válidas? Porque muchas veces las afirmaciones son mutuamente exclusivas. No podríamos insistir en que una medicina es tan buena como otra porque el paciente es sincero, y que cada persona tiene que decidirse sobre tal asunto. Mencius dijo que “la naturaleza del hombre es buena”. Su afirmación contradice directamente la enseñanza de Cristo: “. . . lo que del hombre sale, eso contamina al hombre. Porque de dentro, del corazón de los hombres, salen los malos pensamientos, los adulterios, las fornicaciones, los homicidios, los hurtos. . . Todas estas maldades de dentro salen, y contaminan al hombre” (Mr. 7:20-23). ¿A quién debemos creer? El cristianismo reconoce que en la forma como Dios la creó originalmente, la naturaleza humana es buena; pero

ahora está pervertida: no porque las personas no puedan hacer buenas cosas —esto obviamente no es cierto—, sino que ellas no pueden evitar hacer cosas malas. Parece ser que el cristianismo valora auténticamente las aptitudes humanas y claramente contradice las afirmaciones de las otras religiones en este punto.

Tercero, ¿por qué no podemos basar una religión mundial sobre nuestro común respeto por la justicia? Porque el cristianismo no está de acuerdo con las otras religiones acerca de cómo esta justicia se relaciona con la historia humana.

Los cristianos afirman que a causa de la muerte y la resurrección de Cristo, se puede comenzar a experimentar el reino de los cielos en esta dimensión temporal y espacial. En los conceptos de salvación del hinduismo y del budismo, la meta es escapar de este orden temporal. De este modo, no puede haber ningún impulso de mejorar el destino de las personas en esta vida, especialmente cuando se cree que la vida se determina por la conducta en una vida previa. Por contraste, los conceptos de salvación del marxismo-leninismo aguardan con ansia el cumplimiento de las esperanzas humanas completamente en este mundo; ellos dejan fuera totalmente la dimensión trascendente. La salvación cristiana logra una genuina reconciliación entre las personas y llama a los creyentes a ser la sal y la luz en sus comunidades, aun mientras recuerdan que su ciudadanía está en los cielos en donde ellos disfrutarán el compañerismo eterno con Dios. El cristianismo dota a esta vida de una nueva seriedad moral. El evento de la persona de Cristo llama a todos los que han oído su mensaje a tomar una decisión y anticipa un juicio a todas las actividades humanas. Ahora, todo lo que está relacionado con la vida —y, por tanto, toda la historia de la humanidad— tiene que ser considerado a la luz de la muerte de Cristo, su resurrección y su prometido retorno. De esta manera, la unicidad de la afirmación cristiana no descansa sobre premisas filosóficas, sino sobre los eventos pasados, presentes y futuros que demandan que los seres humanos vivan responsablemente delante de la presencia de Dios.

Cuarto, ¿por qué no es posible que las personas se

unan alrededor de una común fe en Dios? Porque únicamente el cristianismo provee acceso seguro a Dios. Por supuesto que el propósito de Dios es unir a su creación en una adoración común; las Escrituras implican que esta fue su razón fundamental de crear al universo. Es cierto también que la fe en Dios es una necesidad básica de la naturaleza humana. Ciertamente, el ateísmo teórico es desconocido en el Antiguo Testamento (el necio que niega a Dios en Salmos 14:1, no está dudando de su existencia, sino rehusando reconocer el derecho que Dios tiene sobre su vida), así como es tan poco común en el mundo no occidental (y no comunista) del día de hoy.

Los eruditos de las religiones comparadas están comenzando a pensar en que la creencia en un Dios era el concepto original, oscurecido y sobrecargado en el transcurso del tiempo por la magia, el animismo y el politeísmo (Anderson, 1970, p 75). En las Filipinas, por ejemplo, muchos creen en un dios grande y distante llamado Bathala. Pero se cree que este dios está tan distante que uno tiene que apelar a unas deidades menores como intermediarias para alcanzarlo a él. El problema no es la falta de creer en que Dios existe, sino la incapacidad de tener un contacto significativo con él. ¿Cómo puedo conocer a Dios y tener la seguridad de que él tiene una disposición favorable hacia mí? En este punto, la respuesta del cristiano se separa de todas las otras creencias. El concepto cristiano de revelación es único. El concepto de revelación o manifestación en sí no es único al cristianismo. Distintas religiones tienen dioses que hablan a través de sueños, profetas especiales y hombres santos. Pero Jesucristo no es un profeta que habla una palabra acerca de Dios o que relata visiones de la voluntad de Dios vista en sueños. Jesús es Dios mismo que ha bajado al nivel del diario vivir del ser humano, compartiendo sus gozos y dolores, y expresando en términos concretos su verdadero carácter. Hemos oído esto tan a menudo que tendemos a pasar por alto sus asombrosas implicaciones. Jesús no es un mensaje de Dios; él mismo es Dios en la carne de la existencia humana. La realidad de esta afirmación se basa en el centro del ministerio de Jesús. E. O. James dijo: "La

divinidad que se le atribuye al fundador del cristianismo... lo hace algo único en la historia de la religión. En ningún otro lugar se ha llegado a afirmar alguna vez que un fundador histórico de alguna religión era la única y suprema deidad" (citado en Anderson 1970, p. 92). En las narraciones de los Evangelios, difícilmente pasó un día en el ministerio de Cristo sin que él tomara para sí mismo algún privilegio reservado sólo para Dios: él perdonó pecados, levantó a muertos, calmó al mar; afirmó ser "el pan de vida", "la luz del mundo", "la puerta", "el buen pastor" (Jn. 6:35; 8:12; 10:9, 11). Él coronó sus afirmaciones diciendo: "...nadie conoce al Hijo, sino el Padre, ni al Padre conoce alguno, sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo lo quiera revelar" (Mt. 11:27), y... "Yo soy el camino, y la verdad, y la vida; nadie viene al Padre, sino por mí" (Jn. 14:6). Algunos insisten en que Jesús nunca dijo estas cosas, pero aun los eruditos críticos del Nuevo Testamento admiten que estas declaraciones aparecen en los niveles más primitivos de los escritos. Uno no puede extraer de los Evangelios a un Jesús meramente humano. O pudiera ser que Jesús se equivocó acerca de sí mismo, que hizo afirmaciones exageradas o completamente falsas. Pero el carácter de Jesús es tan consistentemente bueno, su conducta tan lejos de tener rasgos de un lunático, que pocos han tratado de argumentar algo en ese sentido. O su afirmación es falsa o, como Stephen Neil insiste, echa la sombra de la falsedad a todos los demás sistemas. Neill dice:

Esta afirmación cristiana es naturalmente ofensiva a los adeptos de todos los otros sistemas religiosos. Es casi tan ofensiva al hombre moderno, criado en la atmósfera del relativismo, en el que la tolerancia es considerada casi como la más elevada de todas las virtudes. Pero no debemos suponer que esta afirmación de validez universal es algo que pueda ser calladamente quitada del Evangelio sin cambiarla en algo completamente distinto de lo que es. La misión de Jesús estuvo limitada a los judíos y no buscó ir inmediatamente más allá de ellos; pero su vida, su método y su mensaje no tienen sentido, a menos que

sean interpretados a la luz de su propia convicción de que él era en realidad la palabra final y decisiva de Dios a los hombres. . . Hay un remedio específico para la enfermedad humana, y es éste, no hay otro (p. 16, 17).

Las dimensiones de las afirmaciones de Cristo y el alcance de la redención que él inauguró son tales que los fragmentos de verdad que se hallan en otras religiones son insignificantes en comparación. Por supuesto que no carecen de valor; Dios muchas veces usa nuestro conocimiento vacilante e inadecuado para ayudarnos a entender cosas más elevadas. Pero el combinar la verdad cristiana con ideas recogidas de otras religiones es imposible. Por supuesto, tenemos que expresar la verdad en términos de nuestro propio lugar y tiempo. Podemos libremente sacar analogías de la experiencia religiosa de la gente a quien servimos. Pero la verdad es que somos confrontados por el llamamiento especial de Dios solamente en Cristo. El corazón de nuestra obra será siempre proclamar la fulgurante noticia de la muerte y resurrección de Cristo, porque ésta es la fuente del río que Dios se ha propuesto utilizar para irrigar a todas las naciones reseca y sedientas. A veces, desconcertados por la gran importancia que se le da a tan pocos años de la historia de Palestina, nos preguntamos cómo puede ser eso. Podemos estar bastante maravillados, porque la maravilla está en el corazón de la adoración; no tenemos la libertad de cambiar el mensaje, porque eso sería incredulidad. Como ha escrito Evelyn Underhill: "Si la realidad de Dios fuera tan pequeña para ser comprendida, no sería lo suficientemente grande para ser adorada; y de esta manera nuestro privilegio más santo se perdería."

Preguntas para el repaso

1. Compare los puntos de vista de A. H. Strong y de Paul Tillich sobre el universalismo.
2. ¿Sobre qué bases son juzgados y separados de Dios los hombres y las mujeres?
3. ¿Cómo está en litigio el carácter de Dios en el juicio?
4. ¿Cómo podría el universalismo afectar el concepto que uno tiene de la responsabilidad individual?
5. Mencione tres razones por las que el sincretismo es atrayente en el día de hoy.
6. ¿Cuáles son los puentes que se han sugerido para unir a las personas en la religión?
7. ¿Por qué es único el concepto cristiano de la historia?
8. ¿Por qué es único el concepto cristiano de la naturaleza humana?
9. ¿Por qué es único el concepto cristiano de salvación?
10. ¿Cuáles son las afirmaciones que Cristo hace acerca de sí mismo? ¿Cómo se relaciona esto con el concepto hindú de *avatar*?
11. ¿Por qué no puede una fe común en Dios unir a los pueblos?

LAS CIENCIAS EMPIRICAS

Ahora pasamos al desafío que presentan las ciencias, tanto empíricas como sociales. Es posible argumentar que el cristianismo y las ciencias deberían ser aliados en vez de adversarios. Porque, por una parte, el concepto cristiano de las personas y de la creación se encuentra detrás del desarrollo de la ciencia moderna. Por otra parte, un enfrentamiento directo entre el cristianismo y las ciencias debe ser imposible a causa de sus métodos y temas diferentes. Aunque no podemos argüir este último punto en detalle, buscaremos demostrar que estas dos perspectivas sobre la realidad son complementarias en vez de contradictorias. El hecho de que los cristianos son llamados a "reconciliar" su fe con la ciencia puede ser explicado mejor histórica que filosóficamente.

Históricamente, en forma oficial o extraoficial, la iglesia ha tomado una posición contraria a las hipótesis científicas. Uno piensa en el ataque que los reformadores hicieron a los conceptos copernicanos, y la confrontación

entre Galileo y la Iglesia Católica Romana. Pero no debemos pasar por alto el hecho de que una mayoría de los pioneros de la ciencia fueron cristianos que creían que sus obras eran expresiones consistentes de sus convicciones cristianas. Aunque pocos científicos del siglo XX profesan alguna convicción religiosa, esto no se debe tanto a un rechazo consciente de la enseñanza cristiana, sino más bien a una conformidad con el marco secular general en el que han sido educados. El extenso y amargo debate entre los creacionistas y los evolucionistas ha servido únicamente para aumentar el sentido de enfrentamiento en vez de fomentar la comprensión mutua.

En este capítulo, mediamos este conflicto en dos maneras. Primera, mostraremos la necesidad de un marco conceptual para hacer ciencia y, segunda, mostraremos la contribución del cristianismo a los hábitos de pensamiento que congenian con el surgimiento de las ciencias modernas. A continuación, consideraremos áreas de problemas específicos en donde la fe cristiana y las hipótesis científicas no necesitan estar en conflicto. Concluiremos, pues, describiendo un modelo que pueda ayudar a aclarar la relación entre la ciencia y el cristianismo.

El cristianismo y el surgimiento de la ciencia moderna

Antiguamente se esperaba que los científicos enfocaran sus temas de una manera perfectamente objetiva, sin ideas preconcebidas, y observaran simplemente lo que estaba allí. Ahora se entiende claramente que la ciencia no funciona ni puede funcionar de tal manera. Más bien, si los científicos tienen que *ver* algo, deben tener alguna idea de lo que están buscando. Thomas Kuhn llama *paradigma* a un conjunto de ideas en los cuales trabajan los científicos. De acuerdo con Kuhn, los científicos hacen su labor con un sistema mental que incluye teoría y ciertas aplicaciones, que es fructífero en sugerir futuras investigaciones y que es ampliamente aceptado en la profesión. Los paradigmas no son fijos; en realidad, son ampliamente cuestionados por los científicos justamente antes de una revolución

científica (como en los últimos años del siglo XIX, justo antes de la formulación de la teoría en la relatividad). El uso que Kuhn ha hecho del paradigma ha sido criticado de ser ambiguo, pero uno ya no puede dudar más de que el dogma científico juega una parte esencial en hacer lo que Kuhn llama "ciencia normal".

Esto se puede ilustrar esbozando en tres modelos generales lo que los científicos han utilizado para guiar sus investigaciones científicas y que han mostrado la influencia cristiana. No podemos hacer aquí más que bosquejar los temas implicados y animar al estudiante interesado a proseguir este estudio en forma independiente.

El primero, desarrollado y formulado durante la Edad Media, se puede llamar el *modelo orgánico*. Ve al mundo como un organismo, una unidad viva y ordenada. R. Hooykaas cree que tanto el racionalismo griego como el concepto bíblico del mundo han contribuido en formar este modelo. El énfasis griego sobre las matemáticas, la lógica y los métodos de observación echaron las bases para lo que llamamos hoy el método experimental. El cristianismo contribuyó con la idea de que el mundo era una estructura ordenada en la que Dios podía intervenir sobrenaturalmente, pero que ordinariamente funcionaba de acuerdo con las leyes naturales. Aunque ahora reconocemos las limitaciones de este modelo, éste nos ayuda a descubrir muchas cosas acerca del mundo. En muchos aspectos, éste era un concepto adecuado. El mundo y el hombre eran el centro del universo, los cielos poseían vida con luces y música, y las personas buscaban en la naturaleza el secreto de la riqueza y la felicidad (por ejemplo, a través de la alquimia y de la búsqueda de la fuente de la juventud).

Aunque había elementos cristianos en este modelo, había también elementos incompatibles con una perspectiva cristiana. Mientras que los griegos —y sus seguidores medievales— insistieron en que el mundo poseía características divinas, la Biblia proclamaba que Dios y el mundo están separados. Mientras los griegos creían que la razón era más importante que la experiencia (y, por tanto, las construcciones racionales eran superiores a las realidades observables), la Biblia demostraba que el conocimiento, por

lo general, viene a través de la experiencia (a posteriori). Así como no podemos decir por adelantado cómo Dios salvará a su pueblo, tampoco podemos predecir perfectamente cómo actuará la naturaleza. Tenemos que permitir que los hechos nos lleguen como una clase de revelación (vea Hooykaas, p. 44). Finalmente, mientras que los griegos insistieron en que el hombre no podía ser igual a la naturaleza, la Biblia instruye al hombre para que controle y sojuzgue al orden creado.

Esta perspectiva bíblica ayudó a preparar el camino para las revoluciones científicas que vendrían. Alfred North Whitehead, en su estudio sobre el surgimiento de la ciencia moderna, declara: "La fe en la posibilidad de la ciencia, producida previamente al desarrollo de la teoría científica moderna, se deriva inconscientemente de la teología medieval" (p. 19). Las declaraciones hechas por los que están involucrados en esta revolución, indicando su perspectiva cristiana, apoyan la idea de una relación entre la ciencia y la teología. Por ejemplo, Copérnico expresó su enojo por el hecho de que los filósofos "no habían descubierto un esquema seguro para los movimientos de la maquinaria del mundo, la cual ha sido construida por el obrero mejor y más ordenado de todos" (citado en MacKay, 1965, p. 14). Es difícilmente posible ver su obra hacia un universo heliocéntrico como una rebelión en contra de sus principios cristianos.

Hay otros factores que jugaron un papel vital en estimular el deseo de ver al mundo de una nueva manera: factores tales como el desarrollo de las matemáticas, una disciplina preservada en el mundo árabe durante la Edad Media, y la ampliación de los horizontes causados por los viajes de descubrimientos.

En el siglo XVII, Galileo y Newton abrieron el camino para lo que ahora se llama el *modelo mecánico* del mundo. El énfasis sobre la observación y la cantidad condujo a un punto de vista que suponía que el mundo era como una especie de máquina. Si la Edad Media consideró al mundo primordialmente en términos cualitativos, el mundo ahora era entendido principalmente en términos cuantitativos, como un sistema mecánico de fuerzas y puntos materiales.

El espacio es un receptáculo absoluto en el que este sistema opera eternamente.

Debido a que este modelo está tan fuera de moda el día de hoy, puede ser difícil para nosotros apreciar el adelanto que representaba sobre el modelo anterior. El mundo fue desmitificado de un solo golpe y, de esta manera, quedó libre para ser explorado por la humanidad. Si el mundo es la obra de una inteligencia buena y ordenada, nosotros podemos explorarlo seguros de que descubrirá sus secretos a nuestra paciente investigación. Además, los adelantos en las matemáticas han hecho posible el describir y predecir la conducta de los objetos de una manera muy exacta. Los cristianos muy pronto estaban comparando al mundo con un reloj gigante al que Dios le había dado cuerda.

Desde un punto de vista cristiano, sin embargo, este modelo tenía problemas que no fueron apreciados inicialmente. Mientras que en la Edad Media todos los eventos se entendían en los términos de su propósito en el programa de Dios, ahora se estaba tratando de poner a Dios al comienzo de un orden causal puramente mecánico. El pudo haber puesto la máquina en movimiento en primer lugar, pero difícilmente necesitamos su presencia una vez que las cosas están andando debidamente. Después de todo, el reloj puede funcionar muy bien después que el relojero se ha ido a casa. Al astrónomo y matemático francés Laplace (1749-1827) se le preguntó por qué le dedicó tan poco espacio a Dios en su obra. El respondió con un epigrama que ha llegado a ser famoso: "Señor, yo no tengo necesidad de esa hipótesis." (Es interesante notar que Laplace ciertamente afirmaría que él era cristiano.)

Había otro serio problema con el modelo mecánico no sólo desde un punto de vista teísta, sino también desde un punto de vista humanista. El lugar de la humanidad y de los valores humanos en el esquema de las cosas fue severamente reducido, y el universo llegó a ser un ambiente frío e insensible. La persona pareció quedar reducida al producto de algo fortuito y temporal de fuerzas primarias sin propósito o significado final. Irónicamente, un cristiano que consideraba sus escritos devocionales más significativos que su obra científica, Isaac Newton, hizo lo más que

pudo para formular esta idea cósmica dejando tan poco espacio para Dios o para la humanidad. E. A. Burtt nota:

La gran autoridad de Newton estaba de lleno detrás de esa idea del cosmos que vio en el hombre un insignificante e irrelevante espectador... del vasto sistema matemático cuyos movimientos regulares, de acuerdo con los principios mecánicos, constituían el mundo de la naturaleza. El universo gloriosamente romántico de Dante... fue suprimido... el mundo en el que las personas creían que estaban viviendo —un mundo rico en color y sonido, perfumado con fragancia, lleno de alegría, amor y belleza, hablando por todas partes de armonía de propósito y de ideales creativos— estaba agolpado ahora en diminutos rincones en los cerebros de seres orgánicos dispersados. El mundo externo realmente importante era un mundo duro, frío, incoloro, silencioso y muerto (pp. 238, 239).

Este lamentable estado de las cosas pareció amenazar más que a la religión cristiana; esto era mala señal para todos los valores humanos. Algunos antirreligiosos celosos, no obstante, anunciaron ruidosamente el fallecimiento de la religión y la llegada de la verdad científica como si esto fuese una razón para regocijarse. Durante el Iluminismo, los filósofos franceses estaban ansiosos por utilizar las ciencias como un arma en contra de la religión. Un libro sumamente influyente al final del siglo XIX fue *Force and Matter* (Fuerza y materia) por Ludwig Buchner, quien dogmatizó que la indestructibilidad o eternidad de la materia era un hecho científico firmemente establecido. El universo, concluyó él, no tuvo, por tanto, que ser creado. Apenas diez años más tarde, la tesis de Buchner quedó totalmente refutada.

Mientras el libro de Buchner estaba siendo leído con avidez por las personas que ansiaban la certidumbre de la ciencia (el libro tuvo más de veinte ediciones), un malestar profundamente arraigado entre los científicos serios estaba preparando el camino para una revolución en un modelo mundial completamente nuevo. Los experimentos no dieron los resultados esperados. Algunos individuos atrevidos

comenzaron a preguntarse si no sería que todo el sistema estaba errado. Algunos comenzaron a preguntar si no sería que el énfasis cuantitativo de los científicos era el resultado de hacer solamente preguntas cuantitativas. Si todo lo que el paradigma de uno le permite considerar es fuerza y materia, no es de extrañar si esas son todas las cosas que uno encuentra. No obstante, las preguntas cuantitativas no son necesariamente las únicas preguntas que se puedan hacer.

Con la formulación de las teorías corrientes y especiales de la relatividad de Albert Einstein, se sugirió un nuevo sistema científico. Podemos llamarlo el *modelo de energía*. Mientras que la materia y la fuerza eran absolutas y diferentes, Einstein sugirió que el movimiento es relativo al sistema de fuerzas en que ocurre. En base a esta premisa, nuestros conceptos de lugar y tiempo son sólo ficciones útiles porque nosotros trabajamos normalmente sobre una escala pequeña. Mientras que los primeros científicos creían que el universo era un receptáculo en el que se movían objetos, ahora nosotros lo vemos como un campo de fuerzas interrelacionadas. Los objetos, por lo tanto, no tienen una identidad absoluta, pero se pueden definir solamente en relación a situaciones dadas. Los conceptos de movimiento y de reposo son en un sentido convenciones usadas para darle sentido a lo que se experimenta. Aun los objetos se pueden entender en términos de más de una perspectiva: la luz se puede entender como una onda o como una partícula; el gas puede ser diferentes partículas o un medio continuo. Bertrand Russell describe cuán difícil es formarse un gráfico mental de este modelo: "Supóngase que todas las casas en Londres estuviesen moviéndose perpetuamente, como un enjambre de abejas; supóngase que los rieles del tren se movieran y cambiaran de forma como torrentes; y, finalmente, supóngase que objetos materiales estuviesen perpetuamente formándose y desvaneciéndose como nubes" (1969, pp. 11, 12).

Algunos han pensado que el modelo de energía da por resultado el concepto de que no existe lo absoluto, sino que todo es relativo. Sea lo que fuere lo que han afirmado los que lo han popularizado, este modelo, como lo entienden

los científicos, tiene prácticamente la intención opuesta. Como lo nota Russell, la teoría de la relatividad “tiene el propósito total de excluir lo que es relativo y llegar a un enunciado de leyes físicas que no dependerá en forma alguna de las circunstancias del observador” (1969, p. 16). Filosóficamente, por tanto, este modelo del mundo no le plantea amenaza alguna al cristianismo. Como un paradigma, o conjunto de hipótesis que explican hechos empíricos, no afirma un estado final. En verdad, los científicos hoy en día tienden a ser muy precavidos en sus enunciados acerca de los estados de los modelos científicos. El artículo sobre la teoría de la relatividad en *World Book Encyclopedia* (Enciclopedia mundial) comenta que las teorías científicas no afirman una resolución: “La teoría de la relatividad, como todas nuestras teorías, es un invento de la mente humana. Nuevas teorías podrán a la larga mostrar las limitaciones de la teoría de la relatividad y tratar con problemas que la teoría de la relatividad no abarca.” Además, la ciencia no puede pretender responder preguntas que no son comparables por sus métodos. Es perfectamente razonable comprender la forma ordenada de funcionar de lo que llamamos leyes naturales como una expresión de la providencia de Dios. Ciertamente, si se rechaza la providencia, tiene que ser reemplazada con un sistema igualmente comprensivo en el que la ciencia tiene significado.

Se puede todavía argüir que este último modelo de comprender al mundo provee un reto menor al cristianismo que cualquier modelo previo. Las dimensiones dinámicas y energéticas de la realidad son ahora claramente reconocidas y parecen proveer “la libertad de acción” —usando la frase de E. L. Mascall— para una interpretación cristiana de la realidad. Thomas F. Torrance, efectivamente, arguye que este nuevo modelo se basa sobre ideas derivadas de un entendimiento cristiano de la relación de Dios con el universo, de manera que si interpretamos nuestra fe cristiana dentro de los patrones de este nuevo paradigma, “encontramos que nuestras convicciones cristianas básicas son aclaradas y fortalecidas, y se le da una relevancia más profunda al emocionante mundo que diariamente se abre a nuestras investigaciones científicas” (p. 145). Aun las áreas

problemáticas pueden preparar el camino para la afirmación de los cristianos de que la perspectiva cristiana es la que mejor explica la realidad visible.

Áreas de posible tensión entre el cristianismo y la ciencia

La centralidad de la humanidad. En la Edad Media, era muy fácil creer en la importancia del programa de redención de Dios, porque se creía que todo el universo giraba alrededor de la tierra. La astronomía moderna no le otorga tan distinguido lugar a nuestro planeta e inclusive descarta la posibilidad —bastante discutida en estos días— de la existencia de vida inteligente en otros planetas. ¿Será una ingenua vanidad considerar a la tierra como el foco del programa redentor de Dios?

La existencia o no existencia de vida en otros planetas no afecta al hecho de que el pecado y la redención son posibles en nuestro planeta. La visita de Dios a este planeta no excluye la posibilidad de su interés en otros planetas. El modesto lugar que se le ha otorgado a la tierra es, efectivamente, perfectamente consistente con el carácter teocéntrico del cristianismo. En la perspectiva cristiana, el foco de los eventos no es ni el hombre ni la tierra, sino Dios. Todo cuanto existe ha sido creado para glorificarle, y por ello ni la humanidad ni la tierra necesitan ocupar el lugar céntrico en el esquema universal de las cosas.

Aunque la tierra es un objeto de la atención especial de Dios, como Romanos 8:19-21 y Efesios 1:10 lo expresan claramente, no hay razón para pensar que la tierra es lo único que recibe su atención. Al mismo tiempo, hay una creciente evidencia de que los procesos naturales tienen correlación con la existencia humana como para hacer del universo un hogar apropiado para la humanidad. Parece ser, por ejemplo, que el universo tuvo que expandirse precisamente como lo hizo para que surgiese la vida, como si, en las palabras de J. A. Wheeler, “el universo tuviera que adaptarse desde sus primeros días hasta sus futuros requerimientos para la vida y la mente” (citado en Torrance, p. 140).

La resurrección y la inmortalidad. Algunos científicos afirman que las definiciones corrientes de la mente imposibilitan el creer que una mente inmaterial puede sobrevivir a la muerte. Se cree generalmente que la inteligencia y la conciencia humanas dependen de los estados físicos. ¿Cómo puede una persona sobrevivir a la muerte y existir en un estado incorpóreo en la presencia de Dios?

Lejos de refutar al cristianismo, estos científicos confirman una de sus enseñanzas centrales: la esperanza humana se basa en la resurrección corporal de los muertos y no en la inmortalidad. Además, la resurrección, de acuerdo con la enseñanza bíblica, es una parte de la acción por medio de la cual Dios renueva y restaura todo el orden creado. La esperanza cristiana no está en un estado de supervivencia, sino en un estado de mudanza hacia un nuevo orden de existencia, un sistema físico totalmente nuevo. Mascall comenta: "Debido a que somos, por nuestra naturaleza física, seres unidos por nuestro metabolismo corporal tanto los unos con los otros como con el resto del mundo material, nuestra resurrección involucrará nada menos que la transformación de todo el orden material" (1965, p. 17).

Por supuesto que tenemos problemas para conceptualizar esta transformación. ¿Cómo será el cuerpo resucitado la misma persona? Pero es que la identidad personal es un misterio aun durante toda nuestra vida; físicamente somos personas diferentes cada siete años. En realidad, la comprensión dinámica de la materia hace de la identidad una convención. La continuidad se encuentra en el proceso y en la interrelación de situaciones, no necesariamente en partículas físicas idénticas. ¿Y qué acerca del llamado estado intermedio? Este puede implicar algún estado consciente temporario en la presencia de Dios que ahora no podemos comprender. En el concepto bíblico, este es en el mejor de los casos una condición temporaria inestable, una espera para ser revestidos más adelante (2 Co. 5:1-5).

La localización del cielo. El cristianismo ha sido criticado muchas veces por su tendencia a ubicar al cielo en algún lugar físico en el universo. Con nuestra noción relativa de lugar, ¿dónde podría estar el cielo?

La ubicación del cielo era un problema mayor cuando se consideraba al espacio como un receptáculo en contra del cual podía ser medido todo movimiento y en el cual todo objeto tenía que ser localizado. Ahora, preferimos pensar sobre sistemas diferentes (pero relacionados) en los que espacio y tiempo son relativos. Como lo nota Mascall: "Ya no es necesario mantener que todos los experimentos que implican características especiales tienen que ser enlazados en una continuidad especial extensionalmente unificada" (1965, p. 28). Si ubicar el cielo es un problema, la falla puede estar más bien en nuestra imaginación que en la verdad cristiana. Esto no es una sorpresa para el creyente que oye lo que Pablo dice (citando al profeta Isaías): "Cosas que ojo no vio, ni oído oyó, ni han subido en corazón de hombre, son las que Dios ha preparado para los que le aman. Pero Dios nos las reveló a nosotros por el Espíritu" (1 Co. 2:9, 10).

Un Dios personal. Algunos arguyen que el entendimiento moderno de la naturaleza interrelacionada de la realidad le deja poco lugar para la intervención de un Dios personal. Albert Einstein, quien, en general, no se opuso a la religión, dijo una vez:

La fuente principal de los conflictos actuales entre las esferas de la religión y de la ciencia radica en este concepto de un Dios personal. . . Mientras más está una persona imbuida de la regularidad ordenada de todos los eventos, más firme se hace su convicción de que no hay lugar disponible al lado de esta regularidad ordenada para causas de una naturaleza distinta (pp. 17, 28).

Pero Einstein prosigue reconociendo que el conceder un lugar para un Dios personal, en principio, no es distinto a conceder un lugar para los propósitos y creatividad humanas dentro del sistema natural de causa y efecto. El supuesto de la causalidad universal —la creencia de que todo evento tiene una causa original— puede ser una legítima herramienta metodológica. Pero no es una consecuencia lógica que la causalidad universal es el único punto de referencia dentro del cual se puede entender al

mundo. Se les tiene que otorgar lugar a otras dimensiones no solamente para explicar la causalidad divina, sino también para dar lugar al significado humano en general.

Evolución. Uno de los más célebres encuentros entre el cristianismo y la ciencia comenzó cuando Charles Darwin publicó su famoso libro, *On the Origin of Species* (Sobre el origen de las especies). Muchos cristianos tomaron su parecer sobre el desarrollo natural de las formas vivientes como un desafío para la enseñanza bíblica de que Dios ha creado a las personas y a los animales por medio de un acto directo. El asunto es importante, y más de un siglo después, la discusión no muestra señales de tregua. Sin embargo, hoy en día muchos cristianos están convencidos de que la enseñanza de la evolución —cualquiera sea su verdad o falsedad— no amenaza directamente al cristianismo. Veamos por qué esto es así.

Primero, la enseñanza de la evolución por sus principales exponentes no es tan dogmática como algunas veces la han pintado los que la popularizan. Es cierto que la mayoría de los biólogos de las universidades creen que la evolución es el mejor entendimiento del desarrollo y que la teoría se ha convertido en ortodoxia científica. Pero, en parte, debido a que ellos reconocen el papel que los paradigmas juegan en la investigación científica y, en parte, debido a que ellos carecen de ciertas evidencias corroborativas, los científicos muchas veces muestran precaución en sus pronunciamientos. Ayuda el recordar que la evolución no puede desafiar directamente a la religión porque ella, como todas las hipótesis científicas, no afirma ser cierta. Es un enunciado de probabilidad que reúne varias generalizaciones acerca de la función obvia del proceso y desarrollo en el orden de las cosas. Los mejores científicos reconocen los problemas que enfrenta la teoría: el mecanismo de la evolución todavía no está claro; hay procesos fundamentales de energía en el universo que lucen como si se desintegrasen; y las descendencias, generalmente, se mantienen dentro de un rango limitado de variabilidad (y, por tanto, muchas veces no aparecen las formas transicionales esperadas). Para la mayoría de los biólogos, no obstante, la teoría continúa

siendo la explicación más satisfactoria para el desarrollo de las formas complejas.

Segundo, debemos reconocer que el relato de Génesis en sí no puede resolver las preguntas científicas sobre desarrollo. Las señales de tiempo, por ejemplo, están notablemente ausentes del relato (a menos que se entienda que “la tarde y la mañana” se refieren literalmente a un día de veinticuatro horas, pero el contexto no exige esto). En efecto, algunos han concluido que la frase “produzca la tierra” en Génesis 1 implica que Dios usó procesos naturales (evolucionarios) en la creación. Este punto de vista, algunas veces llamado evolución teísta, mantiene que Dios originó y dirigió el proceso pero que usó causas naturales para lograr sus propósitos. Esta es, tal vez, una opinión minoritaria entre los cristianos, pero indica las interpretaciones a los que estos versículos han sido sometidos. La mayoría de los cristianos insisten en que esta frase es una forma metafórica de expresar el acto directo e íntimo de creación por Dios, aunque todavía pudo haber sucedido progresivamente por largos períodos de tiempo. Las opiniones divergentes entre los cristianos muestran que el material de Génesis en sí no puede proveer una teoría científica definitiva. Los cristianos —o los biólogos que se encuentran entre ellos— están llamados todavía a proveer una teoría interpretativa que sea una alternativa y que pueda armonizar tanto con los hechos observables como también con Génesis.

Desde luego que tanto el creacionismo como el evolucionismo, como teorías científicas, exigen un marco más amplio en el que se les pueda entender. Obviamente, muchos evolucionistas son también naturalistas que creen que el universo resultó de procesos fortuitos y accidentales. Ellos insisten en que la materia posee algunas cualidades que hacen que la evolución sea posible. Pero el asumir la existencia de una cualidad inobservable no es un acto menor ni mayor de fe que el de la opinión de que un creador personal hizo al mundo de materiales que no existían previamente. Ambas son suposiciones que no pueden ser sometidas a prueba científica.

Un marco más amplio se requiere también para tratar

con la pregunta acerca del significado o propósito final. La teoría de la evolución en sí no puede proveer al universo de significado. Uno tendría que negar que tal significado existe o buscarlo en algún sistema religioso o filosófico. Finalmente, un sistema más amplio tiene que resolver la pregunta sobre los orígenes. ¿Comenzó el proceso por una yuxtaposición fortuita de materia eterna, o fue creado por un Dios personal y eterno? Los cristianos pueden tener la certidumbre de que no hay nada en la opinión científica que forzosamente niegue una inteligencia trabajando en la formación del universo natural, y muchas evidencias sostienen tal opinión.

La relación entre el cristianismo y la ciencia

Hemos observado que las opiniones modernas sobre la naturaleza de la realidad le presentan pocos desafíos directos a la fe cristiana. Como Einstein insistió: "La ciencia sin la religión está coja, la religión sin la ciencia está ciega" (p. 26). Tenemos que tener cuidado, sin embargo, de no insistir en que la ciencia moderna y el cristianismo están directamente correlacionados. Alguien ha dicho sabiamente que casar a la teología con la ciencia de una generación es arriesgarse a convertir a la teología en una viuda en la próxima generación. Esto no es debido a que las teorías científicas amenacen con refutar al cristianismo, sino porque está fuera del alcance de una ciencia genuina ir en la ayuda de alguna teoría religiosa. Los mismos científicos necesitan algunos sistemas fundamentales para darle significado y propósito a sus actividades, ya sean el cristianismo, el naturalismo o el marxismo. Por su parte, los cristianos deben tener cuidado de qué clase de apoyo ellos aceptan para la verdad de su fe. Bastante a menudo hemos visto que un argumento arreglado para apoyar al cristianismo se ha convertido en una espada de doble filo. Si nosotros somos cristianos completamente en nuestra forma de pensar, Dios está en el centro, y no en la periferia de nuestros pensamientos. El es el principio, y no el final de nuestros argumentos.

Todo esto nos sugiere cómo debemos usar la Biblia en

nuestras discusiones acerca de la ciencia. Como cristianos, nos paramos humildemente delante de los hechos. Dios no nos ha dado la Biblia para hacer innecesaria la obra científica. El la ha dado para ayudarnos a desarrollar una perspectiva total en la que la ciencia cobra significado. Además, el lenguaje bíblico no es científico; muestra como Dios se ha adaptado al pensamiento y expresión populares de los hombres. La Biblia comunica la verdad de Dios a la gente común en el lenguaje diario. Sus afirmaciones acerca de la naturaleza no están sistematizadas ni tienen el propósito de dar unas explicaciones completas acerca del mundo físico. Pero ellas, ciertamente, sugieren cómo debe ser enfocado: con una observación cuidadosa y amante (como Cristo aparentemente observaba a los pájaros y a las flores), con confianza en su orden y bondad, pero reconociendo que depende fundamentalmente de Dios. Esto no convierte a los estudios científicos en algo innecesario; más bien, los estimula. Más importante aun es que la Biblia hace posible una filosofía de la ciencia que relaciona a todas las obras de Dios con su fuente de origen y les muestra su final.

¿Cuál es, pues, la relación entre la fe religiosa y la ciencia? Algunos han sugerido que la religión da por resultado conocimiento personal, mientras que la ciencia lleva al conocimiento objetivo. Gordon Clark (1964) presenta un concepto de la ciencia que él llama *operacionalismo*: un concepto es igual al correspondiente conjunto de operaciones utilizadas para determinar el concepto. La ciencia proporciona los métodos para la utilización de la naturaleza, mientras que la religión proporciona los valores y las metas para estas operaciones. El modelo más útil que he visto proviene del cibernético británico y teorizante de la información D. M. MacKay (1957), quien llama a su parecer *complementariedad*. El cree que la ciencia y la religión presentan opiniones complementarias en vez de competitivas de los mismos fenómenos. La diferencia es análoga a las diferentes funciones de actor y de un espectador en un drama. La ciencia observa al hombre y a la naturaleza desde afuera, creando de esta manera una distancia entre el objeto y el observador. La religión, por

otra parte, considera a la persona como un actor que toma parte en el drama, sumergido en la situación y respondiendo a las demandas implícitas en las circunstancias presentes. Como un ejemplo, el debate acerca del determinismo y del libre albedrío puede ser abordado en estos términos. El determinismo aborda las preguntas desde el punto de vista del observador, al libre albedrío como a un actor en el drama. Si aceptamos la metáfora de MacKay, no podríamos unirnos con algunos de nuestros antepasados en ver a Dios como un operador de la máquina en ausencia, porque esto sería restringirle a media ecuación de lo científico.

Ciertamente, desde el punto de vista religioso, el universo puede ser como un pensamiento en vez de una máquina, en donde el propósito en vez del mecanismo impregna el orden de las cosas. (Tal formulación evita el peligro de la explicación de un "Dios de los intervalos" el cual se introduce en la religión siempre que las respuestas científicas no están disponibles.) Por supuesto que ningún individuo, sea científico o cristiano, es completamente objetivo o está totalmente involucrado. El actor y el espectador tienen que ser vistos como aspectos de la totalidad de la persona, el cual funciona en una mutua interrelación, proveyendo perspectivas complementarias. Ninguno de los dos puntos de vista puede ser conquistado por el otro, y así no hay necesidad de que exista un recelo mutuo. Ambas funciones son parte del llamamiento humano a reflejar la imagen del Creador y a cumplir el papel de mayordomo en el orden creado.

T. F. Torrance (pp. 138-145) ha desarrollado aún más la idea de complementariedad. El arguye que tiene que haber una correlación entre la manera como entendemos la revelación de Dios de sí mismo y la manera como entendemos progresivamente a la creación, debido a que, en base a los fundamentos cristianos, la creación y la redención están últimamente interrelacionadas en los propósitos de Dios. El entendimiento progresivo de los niveles estratificados de la creación, que es el producto de la investigación científica, incluye un empuje hacia algún fin inteligible. Este empuje tiene su correlación con el concepto bíblico de Dios como creador y redentor, y con los propósitos fundamentales que

él tiene para la creación. Este concepto más amplio, aunque se encuentra más allá del alcance de los métodos científicos, proporciona los diferentes niveles de entendimiento científico con un significado que va más allá de lo que son capaces en sí mismos; esto completa (en vez de negar) lo que son en sí mismos. Los milagros de la encarnación y de la resurrección, entonces, romperían la simetría de los niveles más bajos de orden con la simetría de los niveles más altos, reanudando la disonancia dentro de una profunda reorganización del todo. Ambos, MacKay y Torrance, sugieren que todavía queda mucho que aprender de una conversación inteligente entre las ciencias y la teología cristiana. Aunque todavía podamos tener la necesidad de defendernos de los ataques montados desde el campo científico, podemos tener la confianza total de que no hay un conflicto terminante o insuperable.

Preguntas para el repaso

1. Mencione algunas de las razones históricas que han motivado el recelo entre la ciencia y la religión.
2. Explique la diferencia que hay entre los modelos mecánico y orgánico del mundo.
3. ¿Cómo llegó a ser el modelo mecánico algo mejor en comparación con los modelos previos? ¿Cómo llegó a ser peligroso para el concepto cristiano?
4. ¿Qué contribuciones hizo el concepto bíblico del mundo para derribar al modelo orgánico?
5. Explique el modelo de energía. ¿Por qué llega a presentar una pequeña amenaza al cristianismo?
6. ¿Llega a estar en pugna el interés de Dios por la humanidad con los descubrimientos de la astronomía moderna? ¿Por qué sí o por qué no?
7. ¿Cómo le dan cabida los puntos de vista modernos a la resurrección y al cielo?
8. ¿Por qué los cristianos deben ser cuidadosos en buscar apoyo de la ciencia?
9. Explique y defienda el modelo complementario de la relación entre la ciencia y la religión.

8

LAS CIENCIAS SOCIALES

Las tensiones que existen entre el cristianismo y las ciencias sociales reflejan de muchas maneras los antiguos conflictos que han existido con las ciencias empíricas. Ciertamente, uno de los ataques más importantes en contra del cristianismo en nuestra generación ha sido lanzado por estas ciencias humanas más jóvenes (¡y más presuntuosas!). De todas formas, una gran cantidad de recelo mutuo existe entre el cristianismo y las ciencias sociales. Los cristianos piensan algunas veces que Dios les ha dicho en la Biblia todo lo que necesitan saber acerca del mundo — el hecho esencial es que los hombres y las mujeres son pecadores — y lo único que necesitan hacer es dedicarse a la obra de esparcir el evangelio. Entretanto, los científicos de las ciencias sociales muchas veces rechazan a los creyentes tildándolos de mentes cerradas y de personas prejuiciadas que están ciegas a las causas reales de su fe. Felizmente, hay señales de que esta incomprensión está cediendo el paso al diálogo. Los cristianos están comenzando a reconocer que no pueden servir a Dios eficazmente en

una comunidad en particular sin un conocimiento básico de la estructura y los valores de esa comunidad. De esta manera, están aprendiendo a apreciar los métodos de las ciencias sociales. Por su parte, los científicos de las ciencias sociales están comenzando a prestarle atención a la religión, y sus estudios recientes han arrojado valiosas informaciones sobre la relación entre los valores religiosos y las sociedades en las que se encuentran. Algunos de estos estudios, efectivamente, han producido resultados que ponen al cristianismo en una posición desfavorable, pero esto solamente sugiere que el verdadero conflicto no es entre el cristianismo y las ciencias sociales, sino entre ciertos representantes de cada grupo. Es nuestra opinión que los dos puntos de vista se necesitan el uno al otro: los cristianos necesitan entender lo más que les sea posible acerca del mundo a su alrededor para presentar un testimonio inteligente acerca de Cristo, mientras que las ciencias sociales necesitan algunos marcos más amplios para darle significado a sus actividades.

Vamos a enfocar a la psicología y la sociología porque su visibilidad hace de ellas una persistente amenaza a los valores cristianos, reanudando el desafío iniciado hace más de cien años por las ciencias empíricas. Enfocando nuestra atención primeramente al desafío presentado por algunos psicólogos, presentaremos una respuesta cristiana. Luego, consideraremos el desafío hecho por algunos sociólogos.

La psicología

La psicología es el estudio descriptivo de los procesos mentales y de la conducta humanas. Consideraremos el desafío planteado por dos eminentes psicólogos: Sigmund Freud (1856-1939) y B. F. Skinner (1904-).

Sigmund Freud. Freud, un heredero de la tradición idealista alemana del siglo XIX y especialmente del modo de pensar de Ludwig Feuerbach, es uno de los padres de la psicología moderna y el fundador de una de sus escuelas, la del psicoanálisis. En su ensayo *The Future of an Illusion*, Freud afirma que la religión es meramente la proyección de los deseos humanos. El moldeó este punto de vista en un

formidable ataque en contra de la validez del cristianismo. Freud creía que los estímulos destructivos, antisociales y anticulturales que se encuentran en todas las personas tendían a determinar su conducta en la sociedad. Debido a que los instintos amenazan tan a menudo con primar sobre la inteligencia, la civilización se defiende a sí misma en contra de la conducta individual incontrolable construyendo instituciones, particularmente las religiosas, las cuales obligan a los individuos a renunciar a sus instintos. La civilización protege a la humanidad no sólo en contra de sí misma, sino también en contra de los terrores de la naturaleza: enfermedad, catástrofe y muerte. Usa a la religión para proporcionar consuelo. Dice Freud: "Si los elementos poseen pasiones que se desencadenan como lo hacen en nuestras propias almas, si la muerte misma no es algo espontáneo, sino el acto violento de una voluntad maligna, si por toda la naturaleza hay seres a nuestro alrededor de un tipo que conocemos en nuestra propia sociedad; entonces podemos respirar libremente, podemos sentirnos en casa en lo inexplicable y podemos tratar por medios psicológicos con nuestras ansiedades insensatas" (p. 22). La religión, pues, es un mecanismo de defensa en contra de los terrores de la naturaleza humana y física, una manera de humanizar al mundo. Esta humanización es el corazón del concepto que Freud tiene de la religión. Si podemos convertir nuestros temores en seres como nosotros, podemos asociarnos con ellos como nuestros equivalentes y apelar a ellos como, por así decir, a un padre. Freud indica que en personificar a estos elementos, estamos siguiendo un modelo infantil en donde el niño busca influir sobre las personas estableciendo una relación con ellas (p. 31).

¿Por qué insistimos en creer en tales fantasías? Porque ellas cumplen el deseo más antiguo, más fuerte y más urgente de la humanidad: nuestro deseo de la inmortalidad. "La prolongación de la existencia terrestre en una vida futura proporciona el marco local y temporal en el que se cumplen estos deseos" (pp. 47, 48). Las ciencias naturales nos informan que ninguno de estos pueden ser verdaderos. Además, investigaciones comparativas han mostrado la

“semejanza fatal” que existe entre las ideas religiosas y el pensamiento de las personas primitivas: el primer padre era la imagen original de Dios. Nos ha llegado, pues, el momento de quitar la represión que causa la religión y reemplazarla con la función racional del intelecto. Las personas no deben seguir siendo niños, insiste Freud; ellas necesitan ser educadas acerca de la realidad. Porque, concluye él, “al retirar sus esperanzas en el otro mundo y concentrar todas sus energías liberadas en sus vidas aquí en la tierra, ellas probablemente lograrán establecer un estado de cosas en que la vida llegará a ser tolerable para todas las personas y la civilización ya no será más represiva para nadie” (p. 82).

Freud encara la objeción de que su solución pueda ser sólo otra clase de deseo que se cumpla. ¿Pueden realmente las personas triunfar sobre sus instintos? El da dos razones para creer que sí. Primera, si él está equivocado en tener esperanzas por un mundo mejor, ello no es un argumento a favor de la verdad de la religión; en realidad, eso destruiría la esperanza sostenida también por la religión. Segunda, él insiste en que está dispuesto a cambiar sus criterios si la ciencia prueba que él está equivocado. El presenta su credo en estos términos:

Nosotros creemos que es posible que la labor científica adquiera cierto conocimiento acerca de la realidad del mundo, por medio del cual podemos aumentar nuestro poder y de acuerdo con el que podemos organizar nuestra vida. Si esta creencia es una ilusión, entonces estamos en la misma situación de ustedes [creyentes en la religión]. Pero la ciencia nos ha dado evidencia por medio de sus éxitos numerosos e importantes que no es ninguna ilusión (p. 90).

Es irónico que Freud deba establecer su fe en la ciencia como la esperanza última para la humanidad, porque es de la ciencia de donde han salido las críticas más poderosas a sus pensamientos. Lo que Freud nos da, afirman algunos críticos, no es ciencia alguna, sino una teoría filosófica. Sus ideas acerca de la “acumulación primaria” que yace debajo

de la cultura son generalmente rechazadas por los antropólogos actuales. A. L. Kroeber llama a la explicación que Freud da de la cultura “intuitiva, dogmática y completamente antihistórica” (Hick, 1973 b, p. 35). Además, sus ideas atomísticas y deterministas de la cultura humana son criticadas por carecer de base empírica. *The Future of an Illusion* (El futuro de una ilusión), no obstante, ha seguido siendo publicado y es aún influyente en su presentación de la religión como una muleta psicológica. ¿Es la fe cristiana un ejemplo de la fantasía del cumplimiento de los deseos? Tenemos que considerar cuidadosamente este desafío.

Lógicamente, la pregunta de si el cristianismo es o no una fantasía del cumplimiento de los deseos es distinta de la pregunta de si Dios existe o no. El hecho de que anhelamos a Dios y a la inmortalidad no prueba que ellos existan. Porque el hecho de que una persona en soledad anhele la visita de un amigo, no quiere decir que una verdadera visita sería meramente el cumplimiento de un deseo. Como Freud aparentemente lo reconoce, la acusación del cumplimiento del deseo es de dos filos: la incredulidad puede ser también el deseo de que algo se cumpla. Aparte de nuestros deseos sobre el asunto, aun tenemos que acomodar nuestros argumentos a favor o en contra del cristianismo, a favor o en contra del de la existencia de Dios.

La idea de Freud de que las personas pueden llegar a dominar al intelecto por encima de los instintos es más que una hipótesis científica; es una afirmación filosófica cuya validez depende de investigación y apoyo. Esto enfatiza el hecho de que el conflicto no es entre la ciencia y el cristianismo, sino entre dos filosofías. Los presupuestos de Freud son fundamentalmente naturalistas; por lo tanto, tienen que ser defendidos en esos términos.

Haremos dos comentarios acerca de la afirmación de que los cristianos proyectan sus deseos sobre Dios. Primero, si es cierto que Dios es el creador y que hay, por tanto, una analogía entre él y su obra, no debe ser una sorpresa que haya semejanzas entre el padre humano y el Padre divino. Ciertamente, Freud pudo haber descubierto uno de los mecanismos que Dios usa para crear la idea de él mismo

en la mente humana. Partiendo de la experiencia de un padre humano, nosotros adquirimos cierto conocimiento limitado de un Padre celestial. John Hick comenta:

Si la relación de un padre humano con su hijo es, como lo enseña la tradición judeo-cristiana, análoga a la relación de Dios con el hombre, no es una sorpresa que los seres humanos deban pensar en Dios como su Padre celestial y deban llegar a conocerlo a través de la experiencia de dependencia total de un infante y de la experiencia de un niño que crece siendo amado, atendido y disciplinado dentro de una familia (1973a, p. 36).

Aunque la paternidad humana pueda reflejar al Padre divino, es necesaria una palabra de advertencia. Las Escrituras nos recuerdan que la verdadera fuente de nuestra idea de la paternidad es Dios, no nuestro padre terrenal. Como Pablo dice: "Por esta causa doblo mis rodillas ante el Padre de nuestro Señor Jesucristo, de quien toma nombre toda familia en los cielos y en la tierra" (Ef. 3:14, 15).

Segundo, es comprensible que las personas investirían a sus héroes religiosos con las características de ellas mismas. Pero el cristianismo afirma que lo más importante acerca de Dios es que él no es igual que nosotros. El no es solamente un Padre amante y una Madre protectora, sino también un Juez puro y un Salvador santo. ¿Cómo pudieran tan excelsas ideas originarse en criaturas gobernadas por instintos oscuros?

B. F. Skinner. Si muchos consideran que Freud es anticuado, B. F. Skinner sigue ejerciendo una poderosa influencia sobre los profesores de psicología. Skinner y sus muchos discípulos presentan a la religión como un producto de refuerzo positivo. Skinner es el más reciente exponente de una larga tradición que por lo general se asocia con el materialismo, cuya expresión más famosa es el pragmatismo del siglo XX. Rechazando todas las interpretaciones idealistas de la conducta, la mayoría de los pragmatistas insistieron en que el conocimiento es un asunto de

músculos y reflejos. Hablando del pensar, el pragmatista John Dewey una vez hizo la siguiente observación:

Los hábitos formados en el proceso de ejercitar las aptitudes biológicas son los únicos agentes de observación, recolección, previsión y juicio: una mente, o conciencia o alma en general que ejecuta estas funciones es un mito. . . El conocimiento que no se proyecta en la pantalla negra de lo desconocido vive en los músculos, no en la conciencia (vol. 3, p. i).

La personalidad no es nada más que un mecanismo neurofisiológico que se puede manipular y educar. En base a este supuesto, John F. Watson lanzó su famosa escuela de psicología, el *conductismo*, con una serie de conferencias en la Universidad de Columbia en 1912. Su punto de partida fue que "el hombre es un animal distinto de los demás animales solamente en los tipos de conducta que él demuestra" (p. v). Aquellos que hablan del alma como algo separado del cuerpo están usando términos vacíos "carentes de sentido crítico como una parte de [sus] tradiciones sociales y literarias" (p. 10). La meta de la investigación es predecir y controlar la conducta humana. La descripción que Watson hace del amor es un ejemplo de hasta dónde puede llevar a uno el conductismo: "El estímulo para la respuesta de amor se obtiene, aparentemente, por la caricia de la piel, las cosquillas, el mecer suavemente o dar palmaditas. Las respuestas son particularmente logradas con facilidad (en un niño) por la estimulación de lo que, por falta de un mejor término, podemos llamar las zonas erógenas" (p. 155). Esto es todo lo que queda de la conducta única a la persona.

En 1971, las opiniones de los adeptos al conductismo capturaron a la imaginación popular con la publicación del libro *Beyond Freedom and Dignity* (Más allá de la libertad y la dignidad) de B. F. Skinner. La tesis de Skinner es que todo lo que sucede en la conducta humana se puede explicar por medio del acondicionamiento ambiental. No hay un "yo" desvinculado del principio estímulo y respuesta. Lo que llamamos el yo es "un repertorio de conducta destinado a un conjunto dado de contingencias

(p. 199). La idea de alguna "naturaleza humana" esencial, algún yo permanente, nos engeguece en cuanto a las verdaderas causas de la conducta. Tenemos que abolir tales conceptos. Todos nuestros actos se explican por mecanismos que Skinner llama *condicionamiento operante*: "Cuando una conducta es seguida por cierta consecuencia, es muy probable que ocurra otra vez, y al efecto de esta consecuencia se le llama refuerzo" (p. 27). En lugar del *instinto* de Freud, llámese *hábito*. Cuando afirmamos que una acción es "libre", simplemente no vemos sus causas reales.

Veamos cómo el conductismo entiende los conceptos principales del cristianismo. Lo que nosotros llamamos pecado es meramente el hábito que resulta de una historia de refuerzo. Dios es visto como una ficción explicada. El cielo y el infierno son los refuerzos positivos y negativos finales que se hacen efectivos a través de su constante invocación en la conducta humana. La persona es más que un perro, pero al igual que un perro se encuentra dentro del alcance del análisis científico.

Uno pudiera muy bien preguntarse si hay algo de valor intrínseco para Skinner. La supervivencia es "el único valor por medio del cual se debe al fin y al cabo juzgar a una cultura, y cualquiera práctica que fomenta la supervivencia tiene valor para la supervivencia por definición" (p. 136). Pero esta fe limitada no impide que Skinner construya una visión excelsa para el futuro.

Es difícil imaginar un mundo en el que las personas vivan juntas sin disputas, se sustenten por medio de la producción del alimento, vivienda y vestimenta que necesiten, se gocen ellas mismas y contribuyan a que otros se gocen en el arte, la música, la literatura y los juegos, consuman únicamente una cantidad razonable de los recursos del mundo y añadan lo menos que sea posible a su contaminación, procreen la cantidad de niños que puedan ser criados decentemente, continúen explorando el mundo a su alrededor y descubran las mejores formas de tratar con él, y lleguen a conocerse a sí mismos muy bien y, por tanto, se comporten adecuadamente. No obstante, todo esto es

posible, y aun la más mínima señal de progreso debería lograr un tipo de cambio que corregiría la impresión de que "ni podemos ni necesitamos hacer nada para nosotros mismos", y promover un "sentido de libertad y dignidad" construyendo "un sentido del confiar y del valor". En otras palabras, esto debería reforzar en gran manera a los que han sido persuadidos por su cultura a trabajar por su supervivencia. . . No hemos visto todavía lo que el hombre puede hacer del hombre (pp. 214, 215).

Uno se pregunta si la visión cristiana de esperanza y humanidad "reforzó" este sueño utópico; el refuerzo positivo para ello no se ha de encontrar en nuestros periódicos diarios ni en las experiencias comunes de la humanidad.

¿Cómo debemos responder a este serio ataque en contra del cristianismo? Primero, tenemos que reconocer que los procesos químicos, fisiológicos y ambientales ciertamente influyen sobre la conducta humana. Nadie desea negar esto. Pero es difícil mantener que son los factores determinantes fundamentales. Los científicos debaten entre ellos mismos el papel de la herencia y del ambiente. ¿Cómo podemos explicar las diferencias en la conducta de los mellizos criados en el mismo ambiente? Lo que está aquí en litigio es el concepto de la persona como un agente responsable que responde y que informa creativamente a su ambiente. Concediendo que muchos factores influyen y limitan nuestra conducta, ¿no somos todavía capaces y responsables de hacer lo que podamos de lo que se nos ha dado? La capacidad humana de escoger se describe gráficamente en la parábola de los talentos en el Nuevo Testamento (Mt. 25:14-30).

Ciertamente, es imposible vivir sin escoger e ir en busca de los valores. Skinner ha afirmado que la supervivencia de la raza es el único valor en definitiva. Pero, ¿cómo puede él pasar por encima de su ambiente y hacer esta afirmación? Skinner responde que cualquier cultura que no valora la supervivencia cesará sencillamente de existir. Y así lo dice: "Tanto peor para esa cultura" (p. 137). ¿Quién dice que eso no es "tanto mejor"?

Es obvio, al leer lo que Skinner escribe, que él

mantiene todo un conjunto de valores principalmente humanísticos que resultan presumiblemente de su propio condicionamiento. Ahora su metodología nos puede decir el porqué él valora ciertas cosas (la función descriptiva), pero no puede decirnos qué cosas él debe valorar (la función prescriptiva). ¿Por qué son sus valores más válidos que, digamos, el valor de la supervivencia de la raza aria en la Alemania fascista?

Todas estas consideraciones llegan a ser cruciales y amenazantes especialmente cuando la cuestión de dirigir el futuro de la humanidad se hace presente. Skinner ve la planificación social como una forma emocionante de eliminar todos los defectos de la sociedad. Pero, ¿quién, podríamos preguntar, localizará estos defectos y controlará la dirección de nuestra evolución? Skinner da a entender que esto no importa debido a que los mismos condicionantes están condicionados. Stephen Evans comenta:

Ciertamente, el más mínimo conocimiento histórico o pensamiento acerca de la escena política mundial contemporánea hace muy claro que significa una gran diferencia quienes puedan ser los "directores" de una sociedad. . . Con este conocimiento semejante al de un dios, ahora ellos poseen la capacidad de cambiar esas condiciones y probablemente sus propios valores también. Pero, ¿en qué direcciones deben ser hechos los cambios? Aparentemente no hay ninguna respuesta buena disponible (pp. 55, 56).

Lo que Skinner nunca hace es argüir en favor de la verdad de sus opiniones en comparación con otras perspectivas. En el pasado, Skinner daba la impresión de estar diciendo que las personas sufrieron de una falsa conciencia: pero nuestra perspectiva actual de las cosas es correcta. Sus ideas resultaron de hábitos reforzados, pero esta es la verdad definitiva. Y, ¿qué de la afirmación de que toda conducta resulta del condicionamiento ambiental? ¿Cuál experimento científico podría comprobar esto? Uno puede, por supuesto, probar que esta o aquella conducta es condicionada, pero que hay actos no condicionados no se puede probar de ninguna manera. Parece ser, después de

todo, que esta idea es una teoría filosófica acerca de la naturaleza del mundo disfrazada con un traje científico.

Aquí también es válida una crítica hecha en contra de Freud: el origen causal de mi creencia se separa lógicamente de su verdad o falsedad. Yo podría haber sido condicionado a creer que algunas cosas son verdad, y estas cosas, después de todo, podrían ser verdad. Aun si las personas modernas (quienesquiera que sean) no pudiesen tener un concepto de Dios debido a un condicionamiento desafortunado (como el de Skinner, por ejemplo), Dios puede seguir existiendo.

El mismo trasfondo de Skinner pudiera ciertamente explicar sus creencias. En ese caso, ellas no pudieran ser válidas para alguien que es el producto de diferentes condicionamientos. En el número de agosto de 1971 de la publicación *Psychology Today* (Psicología hoy), T. George Harris dice de la crianza de Skinner:

Su familia era afectuosa y estable, y muy interesados en la buena conducta. "Me enseñaron a temer a Dios, a la policía y a lo que la gente pensaría", recuerda él, y sospecha que su reacción lo haya llevado a tratar de probar que la gente no piensa en absoluto. Una maestra solterona le enseñó la composición inglesa en la escuela pública, y el lenguaje del Antiguo Testamento y la moralidad la aprendió en la escuela dominical presbiteriana. Su padre lo llevó a ver la cárcel del pueblo para mostrarle el castigo que le sobrevendría si él llegara a desarrollar una mente criminal. Nunca fue azotado. Una vez cuando empleó una mala palabra, su madre le lavó la boca con jabón. La abuela Skinner le hizo mirar para ver los carbones encendidos de la estufa de la sala para adquirir un sentido del infierno (p. 34).

Este argumento *ad hominem*, por supuesto, no prueba que las ideas de Skinner son falsas, pero sí sugiere que teniendo otras experiencias, sus ideas pudiesen haber sido diferentes. ¿Cómo, pues, hemos de confiar en sus ideas?

El mismo Freud muestra las dificultades de construir una utopía conductista:

Pudiera dudarse si fuera tan siquiera posible, o de algún modo aun, en la actual condición de nuestro control sobre la naturaleza, establecer regulaciones culturales de este tipo. Se pudiese preguntar de dónde habrían de venir el número de líderes superiores, inquebrantables y desinteresados que han de actuar como educadores de las futuras generaciones, y pudiese ser alarmante el pensar en la enorme cantidad de coerción que se requerirá inevitablemente antes que estas intenciones se lleven a cabo (p. 7).

Las ciencias sociales, al igual que las empíricas, sencillamente no pueden funcionar fuera de cierto marco más amplio. Nosotros podemos condicionar la conducta pero, ¿hacia qué fin? Lo empírico y lo descriptivo van en busca de (y muchas veces se desbordan sobre) lo normativo y lo prescriptivo. La ciencia demanda una entrega comprensiva. Nosotros insistimos en que es dentro del marco cristiano que las ideas científicas se utilizan de la mejor manera. El sistema de valores de la Biblia puede dar una mejor dirección al desarrollo humano.

Otro punto, además, nos llama a hacer un comentario en esta relación. El perenne peligro de las ciencias sociales es el reduccionismo. Si observamos el cumplimiento del deseo en nuestro pensamiento, concluimos que eso cuenta para toda la religión; si vemos la influencia del condicionamiento sobre nuestra conducta, concluimos que ninguna conducta puede ser "libre". Pero no necesitamos llegar a estas conclusiones, y ciertamente muchos científicos rehúsan hacer eso. Veremos aún más claramente en nuestra discusión de la sociología que cierta idea válida sólo llega a ser peligrosa cuando se hace de ella un principio universal.

La sociología

Si la psicología estudia la conducta de los individuos, la sociología se enfoca en la conducta colectiva, y en las estructuras e instituciones que expresan y conforman ese comportamiento. Mientras que los psicólogos le atribuyen a la creencia religiosa las influencias sobre el individuo, los sociólogos ven a la religión como un producto de fuerzas sociales sostenido por lo que ellos llaman *estructuras de*

posibilidad. Las creencias, de acuerdo con esta opinión, se desarrollan en una conversación amplia entre los miembros de una cultura y siguen siendo creídas durante todo el tiempo que reciban apoyo social. El desafío para el cristianismo es demasiado obvio: la filosofía de la vida que los cristianos consideran ser "la verdad absoluta" es realmente una función del contexto social que la produce y refuerza.

El padre de esta perspectiva sobre la religión fue Emile Durkheim, que en 1915 publicó su clásico estudio sobre *The Elementary Forms of the Religious Life* (Las formas elementales de la vida religiosa). La idea básica de Durkheim era que las personas viven bajo las leyes de una sociedad particular que las moldea y configura aun cuando ellas no están conscientes de ello. El sociólogo busca explicar la conducta humana descubriendo la dinámica interna de una estructura social; esto frecuentemente significa no tomar en cuenta los motivos que las personas presentan para sus acciones. El punto de Durkheim no es que las fuerzas sociales determinen la creencia, sino que la religión no es más que la expresión mitológica de tales fuerzas y los medios a través de los cuales los individuos se adaptan a ellas. La referencia fundamental en religión no es Dios (o dioses), sino la sociedad. Durkheim dice: "Hemos visto que esta realidad, en la que las mitologías se han representado bajo tantas formas diferentes, pero que es la causa objetiva universal y eterna de estas sensaciones [religiosas] sui géneris de la que la experiencia religiosa está formada, es la sociedad" (p. 465). La religión es, sencillamente, la forma y expresión concentrada de la vida colectiva.

El estudio de Durkheim ha producido varias presuposiciones que los sociólogos de la religión han utilizado para entender la conducta religiosa. La primera es que la sociedad determina la conducta humana, y forma así las creencias religiosas. Peter Berger explica este punto de vista de la siguiente manera:

La mayoría de las veces, el juego ha sido "arreglado" mucho antes que llegemos a la escena. Todo lo que nos queda por hacer, la mayoría de las veces, es jugar

más o menos con entusiasmo. El profesor que está al frente de una clase, el juez que pronuncia sentencia, el predicador que acosa a su congregación, el comandante que guía a sus tropas en la batalla — todos éstos están involucrados en acciones que han sido predefinidas dentro de límites muy estrechos. E impresionantes sistemas de controles y de sanciones mantienen guardia sobre estos límites (1963, p. 87).

Nuestro estilo de vida que supuestamente hemos escogido libremente es, realmente, un “juego” o “papel” fijado por la sociedad. Aun el hacer una entrega religiosa, lo que los cristianos llaman conversión, es solamente intercambiar un papel y las expectativas que van con él por otro definido por un grupo de diferente identidad. Si pudiésemos explorar exhaustivamente todos los factores involucrados, podríamos explicar perfectamente la conducta y las creencias de la gente. No habría sorpresas; todo está en los naipes.

Esto nos lleva a un segundo presupuesto, llamado *funcionalismo*. Cualquiera sea la forma como los individuos las perciban, las instituciones sociales pueden ser explicadas por sus funciones en la sociedad, las que explican sus orígenes y justifican su existencia continua. Siguiendo a Durkheim, los sociólogos han estudiado el papel de los símbolos y ritos religiosos en mantener la integración y cohesión social. Un funcionalista pudiese explicar la religión de la siguiente manera. La existencia humana es una perpetua búsqueda de una estructura significativa en que se entienda la experiencia, una estructura que proporcionará refugio en situaciones extremas (lo que los sociólogos llaman *situaciones marginales*). Los símbolos y ritos proporcionan la seguridad de que el mundo no ha quedado fuera de control. Las doctrinas tales como la de la inmortalidad y la del cielo, ritos tales como las novenas y las oraciones por los enfermos son útiles en las situaciones marginales. Ellas proporcionan lo que Berger llama un “cosmos sagrado” en el que el individuo se refugia de las fuerzas amenazantes (vea 1969a). Tales creencias protectoras son esenciales para el mantenimiento del orden social. Encontramos aquí nuevamente el concepto de

Freud de la religión como el cumplimiento de un deseo, pero esta vez se entiende como un mecanismo social en vez de uno individual.

Un tercer presupuesto, que ha nacido y crecido del determinismo y funcionalismo social, ha sido llamado *voluntarismo*. Algunos sociólogos de la religión, de una manera notable Karl Marx y Max Weber, han estudiado los motivos e impulsos de los grupos sociales y el funcionamiento de estos impulsos durante cierto período de tiempo. Muchas veces, estos motivos no son afirmados por los mismos grupos. Ciertamente, la mayoría de las veces, los grupos actúan inconscientemente. Marx utilizó el término *ideología* para explicar el motivo de la religión en una sociedad dada. La religión, creía Marx, sanciona la alienación humana del mundo. Justifica y perpetúa las condiciones económicas que, de acuerdo con Marx, oprimen al trabajador. Proporciona esperanza en otro mundo para compensar la carencia de esperanza en este. La ideología es utilizada especialmente por las clases que gobiernan para racionalizar la conducta social. Cuando las condiciones económicas de una sociedad son corregidas, la religión desaparece, debido a que la necesidad de racionalización habrá desaparecido. Como veremos más adelante, la principal función de la religión, de acuerdo con Marx, es mantener el *statu quo* dentro de una estructura social.

Max Weber también analizó la fuerza motora de la religión. En su estudio famoso del protestantismo y del capitalismo, él afirmó que un complejo de factores indentificables (al que él llamó un *ethos*) en el protestantismo motivo el desarrollo del capitalismo. El definió este *ethos* como “una cierta forma de vida metódica, racional que —dadas ciertas condiciones— preparó el terreno al ‘espíritu’ del capitalismo moderno. Los premios fueron establecidos por presentarse uno ‘aprobado’ delante de Dios en el sentido de alcanzar la salvación. . . y ‘aprobado’ delante de los hombres en el sentido social de retener lo propio” (p. 321). La tesis de Weber ha provocado mucha controversia. Algunos lo han acusado de dogmatista y de no tomar en cuenta otros factores actuales. No obstante, su manera de tratar con la creencia religiosa es bastante común: él ve a la

religión en los términos de su función en la sociedad, y no como ideas que sean verdaderas o falsas.

¿Cómo pueden los cristianos responder a la forma como los sociólogos manejan la fe religiosa? Muchas veces descartamos este método porque parece que redujera la religión a un apoyo en la sociedad. Nuestra reacción es comprensible: más de un estudiante universitario ha perdido interés en el cristianismo cuando él o ella ha aprendido a entenderlo en términos de dinámicas sociales. Sin embargo, tenemos que reconocer que, dentro de los límites de su propio método descriptivo, el método sociológico de abordar la religión es válido. Berger indica que la sociología, al describir las condiciones sociales de nuestro conocimiento y de nuestra creencia, nos puede librar de la tiranía del presente. Los teólogos modernos pueden enseñar que el mensaje cristiano tiene que ser apartado de estructuras anticuadas y expresado en formas comprensibles por "el hombre moderno". Tal método implica que mientras las ideas pasadas del mundo eran falsas, las nuestras son la verdad final. Berger llama a tal parecer "sociológicamente ingenuo". Lo que es bueno para uno es bueno para otro. La idea o perspectiva actual del mundo resulta tanto de las fuerzas sociales e históricas como cualquiera de las ideas del pasado. La sociología puede ayudarnos a entender cómo la mente de una persona moderna es formada por una constante barrera de medios —como lo nota Berger: "Nosotros podemos entender y simpatizar con su situación [pero], no hay razón alguna de tenerle respeto reverencial" (1969b, p. 56). En otras palabras, podemos entender perfectamente por qué la conciencia moderna no puede concebir a Dios sin estar obligada a concluir que Dios, por tanto, no existe. El defecto, como lo indica Berger, se puede encontrar más bien en la conciencia moderna que en la tradición religiosa (1969a, apéndice 1). La existencia de Dios no depende de la capacidad conceptual humana. La función de una religión no determina su verdad o falsedad.

Además, la sociología nos ayuda a entender cómo funciona la sociedad y por qué la religión está perdiendo (o ganando) terreno. Se han hecho muchos estudios útiles sobre la secularización en las sociedades occidentales. El

sociólogo británico Bryan Wilson, por ejemplo, ha argüido que la racionalización progresiva de la estructura social —el abuso de las instituciones sobre los individuos— ha amenazado la supervivencia de las explicaciones no naturales. Estudios como este, que describe la influencia de las fuerzas sociales sobre la creencia, son valiosos para los cristianos que quieren proclamar el evangelio inteligentemente.

Pero es una sociología escarmentada la que los cristianos apreciarán, una que reconozca las limitaciones del concepto funcional que se le atribuye a la religión. El papel de la sociedad en amoldar la fe religiosa puede ser admitido francamente sin rebajar la religión a una proyección de la estructura de la sociedad. H. H. Farmer indica que Durkheim no logra explicar el alcance universal de las convicciones cristianas. La sociedad puede influirme a amar a mi tribu o raza pero, ¿cómo puede inculcarme el concepto de que Dios ama a todas las personas y que cada persona está obligada a amar a todas las personas que encuentre? Tampoco puede Durkheim explicar la conciencia profética del cristianismo. ¿Puede la estructura social explicar a un Jeremías o a un Juan el Bautista? El concepto de Durkheim pudiera describir a una sociedad cerrada, estática pero, ¿cómo explica la innovación y el cambio ético? (Vea Hick, 1973a, pp. 33, 34.) Una interpretación completamente naturalista del cristianismo difícilmente explicaría los signos de dirección sobrenatural.

Volvemos a nuestro tema constante de que uno tiene que reconocer las limitaciones de las perspectivas parciales. Aunque obviamente la religión tiene una variedad de funciones sociales, no es lógico que la religión no sea nada, sino su función social. Tú puedes traer un vaso pequeño a una fuente, pero no culpes a la fuente si tu vaso puede contener solamente un poquito. Tú puedes decidir examinar al cristianismo como una conducta o una función en la sociedad, pero entonces no culpes al cristianismo si eso es todo lo que ves en él. Para ser interpretados adecuadamente, los descubrimientos de las ciencias sociales tienen que ser consideradas en una perspectiva más amplia.

Recuerda que la limitación es innata en el método científico. La ciencia empírica tiene que funcionar dentro del presupuesto de la causalidad universal; se supone obligatoriamente que todo efecto tiene una causa o condición anterior (Berger, 1963, p. 122). Dentro de sus límites, la perspectiva científica es válida; el mundo, en general, funciona como un sistema de causa y efecto. Pero esta no es toda la historia, y no todos los científicos hoy en día argumentan que eso es así. El método científico por sí solo no puede explicar ningún efecto que es su propia causa. El marco científico, cuando se toma por sí solo, excluye no solamente la intervención de Dios, sino también la libertad humana, porque éstos, por definición, no tienen causa anterior. Para explicar estos factores, uno tiene que introducir otro marco de referencia que toma en consideración la realidad de lo personal.

Pero no toda teoría sociológica es una amenaza para el cristianismo. Algunos sociólogos reconocen que la persona puede ser comprendida no solamente en términos de función en la sociedad, sino también en términos de capacidad de actuar en contra de los mandatos de la sociedad. Una persona puede trascender su situación e ir en busca de los valores y metas individuales. Los sociólogos llaman a esta dimensión de la conducta humana "intencionalidad", "papel a distancia" o "carisma". Aunque es necio negar la influencia penetrante e ineludible de nuestra cultura, esta influencia no impide que las personas actúen sobre su ambiente y trabajen para cambiar las estructuras existentes. Si esto no fuese posible, no habría esperanza de mejorar la condición humana, y todo desarrollo sería imposible.

Desde el punto de vista cristiano, la agencia humana es especialmente importante, porque los cristianos creen que la persona es últimamente responsable delante de un Dios personal que trasciende al mundo; sin embargo, logra su propósito dentro de él. En realidad, para el cristianismo el elemento absoluto en la religión no son los conceptos o símbolos que guían a la conducta, sino la existencia de este Dios personal. La persona, cualquiera sea su situación, tiene la responsabilidad de obedecer a Dios y de reflejar su carácter. Y aunque la situación psicológica y social de una

persona tiene que proporcionar el contexto para sus acciones, esta situación siempre puede ser transformada en un vehículo que refleje más claramente el carácter de Dios. El cristianismo llama a este proceso redención, y hay suficiente evidencia para ello tanto en los registros bíblicos como en las vidas de muchos cristianos.

El hecho de que una situación social y psicológica específica puede reflejar la bondad de Dios es perfectamente consistente con el concepto bíblico de la creación. Porque como Peter Berger dice: "Si las proyecciones religiosas del hombre corresponden a una realidad que es sobrehumana y sobrenatural, entonces parece lógico buscar los rastros de esta realidad en el proyectante mismo" (1969b, p. 59). A diferencia de Durkheim, tenemos que insistir en que el último punto de referencia es el carácter de Dios, y no la sociedad. Dios no es quien refleja a la sociedad, sino más bien la sociedad es la que está destinada un día a reflejar a Dios.

Preguntas para el repaso

1. Dé dos razones por las cuales las ciencias sociales y el cristianismo no deben estar en conflicto.
2. ¿Cuál es el concepto de Freud de la naturaleza de la religión?
3. ¿Cómo responde usted a la acusación de que el cristianismo no es más que el cumplimiento de deseos?
4. Discuta la acusación de que Dios es una proyección de los primeros padres.
5. ¿Cómo explica un conductista la religión?
6. Responda a Skinner desde un punto de vista cristiano.
7. ¿Cómo ve Durkheim la relación entre la sociedad y la religión?
8. ¿Cuál es el concepto de religión del funcionalista?
9. ¿Cuáles son las funciones positivas del método sociológico para el cristiano?
10. Enumere algunas objeciones al concepto de religión de Durkheim.
11. ¿Cuál es el concepto cristiano de la persona en la sociedad?

EL PROBLEMA DEL MAL

Es difícil pensar en alguien que en ningún momento se haya sentido perplejo por el problema del mal. Si Dios es amor y bueno, y también todopoderoso, ¿cómo puede él permitir que sus criaturas sufran? Esta dificultad ha inquietado a muchas personas a través de la historia del cristianismo, y aunque se han presentado muchas soluciones, el problema continúa siendo discutido hoy en día. Aunque no podemos esperar resolver el problema dentro del alcance de esta breve discusión, podemos mostrar las direcciones que podría tomar una solución. Debemos comprender que estamos considerando aquí un problema al que los pensadores de miles de años no le han encontrado solución. Este es uno de los misterios de la existencia humana, un misterio que está estrechamente relacionado con la experiencia religiosa. No debemos abordar este problema de una manera despreocupada. “Es en el sufrimiento”, ha argüido Jürgen Moltmann, “que se levanta la pregunta fundamental de la humanidad acerca de Dios.” Porque el sufrimiento no es meramente una pregunta

académica, sino "una herida abierta de la vida en este mundo" (pp. 47, 49).

Por una parte, se necesita mostrar solamente que la existencia del mal no constituye un obstáculo insuperable para la fe en Dios y en el cristianismo. Para hacer esto, uno solamente tiene que mostrar que no hay ninguna inconsistencia ni formal ni informal en la existencia del mal y en la creencia en Dios. Pero basados en el principio de que un buen ataque es la mejor defensa, muchos cristianos han pasado luego a sugerir por qué Dios ha permitido el mal. Ellos han presentado lo que se llama una *teodicea*, o una justificación del porqué Dios permite el mal. Nuestro método combinará estos enfoques. Definiremos el problema, consideraremos varios métodos no cristianos y finalmente sugeriremos cinco direcciones desde las cuales un cristiano pueda abordar el problema. Aunque un argumento solo no puede mostrar ser incontrovertible, se pueden presentar argumentos acumulativos convincentes a favor de la bondad de Dios en presencia del mal. (Vea el esquema en la p. 194 en donde se relacionan estos argumentos entre sí.)

Planteamiento del problema

Aun antes de la venida de Cristo, los filósofos griegos habían formulado el problema del mal. Epicuro (341-270 a de J.C.), citado por Lactancio (260-340 d. de J.C.), lo presentó de esta manera:

O Dios quiere quitar los males, y es incapaz; o él es capaz, y no quiere; o él ni quiere ni es capaz; o él quiere, y es capaz. Si él quiere y es incapaz, él es débil, lo que no concuerda con el carácter de Dios; si él es capaz y no quiere, él es envidioso, lo que también está en desacuerdo con Dios; si él ni quiere ni es capaz, él es tanto envidioso como débil, y por tanto, no es Dios; si él quiere y es capaz, lo que es idóneo sólo de Dios, ¿de dónde, pues se originan los males? y ¿por qué él no los elimina?

Tomás de Aquino, el gran teólogo medieval, reconoció en

este dilema de Epicuro uno de los principales obstáculos para el cristianismo. El buscó entender el problema distinguiendo las causas primarias de las secundarias. Aunque Dios es obviamente la causa primaria de todo lo que existe, el mal ha de ser atribuido a causas secundarias por las que Dios no es moralmente responsable. "Porque siendo que hemos probado que todo agente actúa en tanto que actúa a través del poder de Dios, con ser Dios así la causa de todos los efectos y hechos, y siendo que hemos probado que el mal y los defectos en los seres dirigidos por la providencia divina provienen de la condición de las causas secundarias, las que por sí mismas pueden ser defectuosas, es obvio que las acciones malas, que se entienden como defectuosas, no tienen su origen en Dios, sino en sus causas defectuosas próximas" [*Compendium of Theology* (Compendio de teología), cap. 141].

En el pensamiento moderno, el problema ha ganado importancia nuevamente por medio de David Hume, quien argumentó que no podemos conocer ninguna causa sino por sus efectos. Por tanto, para poder argüir a favor de la bondad divina en base a la teología natural, sería necesario negar totalmente la miseria y la maldad del hombre [*Dialogues Concerning Natural Religion* (Diálogos acerca de la religión natural), cap. 10]. Si uno quiere creer en la bondad divina, concluyó Hume, puede hacer eso por fe, pero ciertamente no puede llegar a esa conclusión observando al mundo natural.

Hay muchas especies de males, tanto naturales como morales, en el mundo. Algunas especies, tales como terremotos y huracanes, parecen ser necesarios para la estructura creada. Otras están más directamente relacionadas con el fracaso y la perversidad humanos. Estamos llegando a comprender, sin embargo, que estos males están probablemente más interrelacionados de lo que nos imaginábamos previamente. El estado del tiempo tal vez no está completamente desconectado del egoísmo y la codicia humanos (¿qué efecto a largo plazo, por ejemplo, resultará de una reducción sustancial de las selvas amazónicas en Brasil?). Las enfermedades pueden ser más bien el resultado de un estilo de vida y de una dieta indebidos que de un

golpe del destino. Pero, ¿por qué Dios permite que exista un mundo en el que ocurren tan horribles eventualidades? Siendo que es todopoderoso y lleno de bondad, ¿no pudo él haber concebido un mundo completamente bueno en donde el mal estuviera ausente?

De este breve repaso sobre la manera como este problema ha sido formulado, vemos claramente que la dificultad proviene del concepto de un Dios que es todopoderoso y bueno. Los creyentes en muchos dioses o en un Dios finito no tienen tal problema. Los que no creen en ningún dios, sin embargo, aunque no tengan que encarar ningún problema del mal, tienen un problema diferente en sus manos. Podríamos llamarlo "el problema del bien". ¿Cuál es el significado de lo bueno si no hay una norma por la cual medirlo? Ellos pueden tratar de salir de este dilema insistiendo en que el mundo es un hecho natural complejo en el que el bien y el mal aparecen por casualidad. El cristiano es el que afirma que el mundo debería ser distinto de lo que es, y de este modo es encarado por el desafío de dar una explicación del porqué existe el mal. Es interesante notar que muchas personas que no creen en Dios parecen guardarle un gran resentimiento a los cristianos y a Dios por un problema que, basado en sus mismas presuposiciones, no existe. E. L. Mascall comenta irónicamente: "Esto es muy misterioso, y casi lleva a uno a sospechar que los ateos se han permitido el lujo de un teísmo clandestino, a hurtadillas" (1966, p. 183).

Debido a que este problema es algo exclusivo del cristianismo ortodoxo, podemos descartar las soluciones no ortodoxas para el problema. El filósofo Spinoza, del siglo XVII, por ejemplo, creía que todo procedía por necesidad lógica de la esencia divina. Todo cuanto existe, lo bueno y lo malo, es una expresión necesaria de la totalidad de la creatividad divina. Otros han tomado la posición de que el mal es sólo una ilusión que resulta de una perspectiva defectuosa. La filosofía oriental sugiere este punto de vista, y en Occidente Mary Baker Eddy ha seguido una línea similar: "Nada es real ni eterno, nada es Espíritu, sino Dios y su idea. El mal no tiene realidad. No es una persona, ni un lugar ni una cosa, sino simplemente una creencia, una

ilusión de sentido material" (p. 71). Los dualistas explican el mal postulando dos fuerzas eternas luchando por la supremacía. El maniqueísmo y el zoroastrismo sostienen que hay dos principios básicos de la realidad, uno bueno y uno malo. Una variación de este concepto es el asumir que Dios no es todopoderoso, sino que es finito, como nosotros. Así Dios mismo está luchando en contra de la realidad del mal, y nosotros somos invitados a unirnos a su batalla. Pero estas soluciones evaden el problema volviendo a definir los términos, y de esta manera son inaceptables para los cristianos.

El cristianismo ha rehusado evadir el problema sugiriendo que el mal es irreal o insignificante. Es precisamente por ser tan penetrante que el problema del mal es tan agudo. Aunque no hay un nivel de la realidad creada que sea desaprobado como tal (vea 1 Ti. 4:3, 4), en el concepto bíblico, el mal y la depravación han penetrado toda la realidad como la conocemos. Sin embargo, insisten los cristianos, Dios sigue siendo justo y recto en sus propósitos aun si él es el creador y sustentador de este presente mundo malo. Es una convicción cristiana, pues, que el mal es permitido por un Dios soberano en cierta manera que es en el fondo compatible con su bondad. ¿Cómo podemos agüir en favor de esto?

La respuesta del cristianismo

Apelación a los orígenes. El pensamiento inmediato aclara que esto no es un problema sencillo, sino un conjunto de preguntas interrelacionadas. Un aspecto del problema del mal es la pregunta acerca del origen. ¿Cómo apareció el mal en un mundo que fue creado bueno? Por supuesto, aun si contestamos esta pregunta, no explicaremos la presencia del mal; la descripción de *cómo* una persona vino a su casa no es lo mismo que entender *por qué* ella vino. Pero el entender el origen del mal puede ayudarnos a comprender la anormalidad de la actual situación.

Agustín adoptó este método en su famosa obra *La ciudad de Dios*. Dios, notó él, quien es fundamentalmente

bueno, creó un mundo que era esencialmente bueno. El mal resultó cuando la voluntad finita cambió el deseo por el mayor bien en el deseo de un bien menor. "Aun la naturaleza del diablo, en lo que concierne a su naturaleza, no es mala; fue la perversidad —el no ser fiel a sí mismo— que lo hizo malo. El diablo no 'estuvo firme en la verdad', y por tanto, no escapó el juicio de la verdad" (XIX, p. 13). Hay dos consecuencias con respecto a este método que han sido bastante discutidas en la historia del cristianismo. La primera, de acuerdo con el parecer de Agustín, es que el mal no pertenece a la esencia del orden creado, sino a su presente existencia caída. Como los filósofos posteriores lo han formulado, el mal es una privación (o negación) de la buena creación, y no algo positivo; es accidental, no esencial. Como ha dicho un comentarista moderno, este método trata de dar una explicación histórica en vez de ontológica del origen del mal. Esto es, la existencia humana y natural como fue creada, tanto en todo el proceso como en la criatura individual, era buena. El mal no ha de ser explicado por medio de la naturaleza de este orden; resultó de las decisiones erróneas de seres morales. El mal es algo que *se produjo* durante el ejercicio de la libertad (Gilkey, p. 218). Todo mal que ahora existe, por tanto, se puede explicar por medio de las decisiones erróneas de agentes morales libres. Pero si esto nos dice *cómo* llegó a ser el mal, no nos ayuda a entender el *porqué*. Para esto, tenemos que proseguir con un paso más nuestra investigación.

Apelación al misterio. El cristiano puede responder a este desafío apelando a la limitación natural del entendimiento humano o al misterio innato de la libertad. En primer lugar, el cristiano podría tener que decir sencillamente: aunque yo creo que Dios tiene una razón para permitir el mal, yo no sé cuál es. Esta respuesta podría no ser tan rara como aparenta ser a primera vista. Hay muchos eventos en la vida que nos dejan confundidos, pero nosotros los aceptamos como cosas posibles de ser explicadas. Cada vez que vamos al médico, mostramos nuestra confianza en explicaciones que no entendemos. En base a este presupuesto, la incapacidad de los cristianos de

explicar el mal, nos puede decir más acerca de los cristianos que acerca de Dios. Alvin Plantinga dice de esta incapacidad: "Por qué suponer que si Dios *tiene* una buena razón para permitir el mal, el teísta sería el primero en saberla? Quizá Dios tiene una buena razón, pero esa razón es demasiado complicada para que nosotros la entendamos" (p. 10). Así que nuestra incapacidad de explicar la presencia del mal puede darnos una idea de la limitación de nuestro pensamiento acerca de Dios, aunque en sí misma no presente un obstáculo a la racionalidad de la fe religiosa.

Pero el corazón de la apelación al misterio radica en lo que se llama algunas veces la *defensa del libre albedrío*. Esto es, se puede explicar el mal por el hecho de que Dios hizo agentes moralmente libres para hacer elecciones morales erróneas. Aunque no hay nada posible que esté más allá del poder de Dios, lo que no es lógicamente posible también es imposible para Dios. Dios no puede hacer lo que es lógicamente imposible porque no hay nada ahí para que él haga, solamente "una conjunción de palabras que carecen de sentido" (Hick, 1973a, p. 39). Un agente libre que podría no hacer mal es tal imposibilidad lógica. Ahora bien, Dios pudo haber evitado los males que experimentamos no creando ningún mundo, pero esto difícilmente resuelve nuestro problema. Dado el hecho que Dios sí creó, es posible, por lo menos, que Dios no podía lógicamente crear un mundo que tuviera el bien, pero no el mal. Un momento de reflexión mostrará por qué esto es así. Si Jorge es libre actualmente en lo que respecta a un acto moral dado, entonces depende de Jorge el hacer o no ese acto; no depende de Dios. Verdaderamente, Dios pudo haber creado un mundo en el que las personas siempre escogieran lo que es correcto, pero sería difícil argüir que la libertad moral existiera en tal mundo. Por supuesto que podemos ver ciertas influencias, tal como la dirección de Dios sobre una elección de la persona, sin tener que decir que la elección no es libre. Muchas veces podemos predecir lo que nuestros amigos harán en una situación dada; pero no es lógico decir que sus acciones no sean libres.

La libertad, por definición, no se puede restringir a varias influencias naturales, porque esto hace que sea

imposible encontrar una explicación racional para la existencia de las decisiones erróneas. Podemos indicar varias influencias; no podemos llamar a ninguna de ellas decisivas sin negar la total posibilidad de la libertad. Gilkey lo apunta de la siguiente manera: "El encontrar una explicación racional para el mal sería encontrar una causa natural para él. . . Si, pues, el pecado no se determina externamente, no se puede dar ninguna razón *ipso facto* para él" (p. 220).

Muy a menudo se afirma que la existencia del mal es incompatible con la existencia de un buen Dios. En respuesta a esto, la defensa del libre albedrío sugiere que no puede ser (lógico) dentro del poder de Dios crear un mundo que contenga el bien, pero no el mal. Si esto se permitiese, ninguna objeción insuperable a la existencia de Dios se pudiese levantar desde este cuartel (vea Plantinga, pp. 45-50).

Apelación a los propósitos más amplios de Dios. Una de las defensas más poderosas en contra del desafío del mal está basada en los posibles propósitos de Dios en permitir el mal. Dios podría tener una justificación de crear un mundo en el que el mal es posible si él pudiera lograr un mayor bien en tal mundo que en un mundo en donde el mal fuera imposible. Ahora bien, el problema del mal es a menudo postulado sobre el trasfondo de una filosofía humanística. Si el bien último consiste en el placer y en la realización de los más íntimos deseos de uno (o algún otro bien antropocéntrico), y los propósitos de Dios se tiene que hacer para servir a estos fines, es difícil entender cómo alguna respuesta al problema del mal podría apelar a los propósitos "más elevados" de Dios. Pero si el fin supremo de la creación incluye metas trascendentales, entonces este método de abordar el tema puede demostrar ser útil.

Si la solución ha de ser hallada en los propósitos más amplios de Dios, no obstante, algunas indicaciones de esto deberían ser evidentes en el curso de los tratos de Dios con su pueblo. ¿Existen tales indicaciones? Aun una breve hojeada a las Escrituras muestra que las hay. Desde un punto de vista, el trato que José recibió de sus hermanos fue una tragedia, sin embargo, al final José pudo decirle a

sus hermanos: "Vosotros pensasteis mal contra mí, mas Dios lo encaminó a bien, para hacer lo que vemos hoy, para mantener en vida a mucho pueblo" (Gn. 50:20). El libro de Job ciertamente no describe a un mundo en el que el mal y la angustia humanos se pasan por alto; en verdad, Job luchó valientemente en contra de sus calamidades. Sin embargo, los propósitos de Dios se pueden ver en la profundidad de la fe de Job ("De oídas te había oído; mas ahora mis ojos te ven" Job 42:5) y en la manifestación del poder de Dios a Job, a sus amigos y a su familia. El libro de Lamentaciones nos pinta patéticos lamentos sobre la muerte de una nación y una cultura, y todavía ve que las misericordias de Dios nunca se terminan (Lm. 3:22). En medio de la severa crisis nacional, el profeta Isaías puede hablar a favor de Dios: "Cuando pases por las aguas, yo estaré contigo; y si por los ríos, no te anegarán. Cuando pases por el fuego, no te quemarás, ni la llama arderá en ti. Porque yo Jehová, Dios tuyo, el Santo de Israel, soy tu Salvador; a Egipto he dado por tu rescate, a Etiopía y a Seba por ti" (Is. 43:2, 3). Para el hebreo, a diferencia del griego, no podía haber una tragedia definitiva. El sabía que los propósitos de Dios triunfarían. El sufrimiento no era un hecho inevitable en el camino del conocimiento (como lo era para el griego); era un reflejo de un orden caído y un juicio por el pecado; sin embargo, era potencialmente capaz de expiar el pecado del pueblo (vea Isaías 53).

En el Nuevo Testamento, se presenta claramente el triunfo de Dios sobre el mal. Desde un punto de vista, la muerte de Cristo fue una tragedia; pero desde la perspectiva de los propósitos de Dios, fue un gran triunfo de la gracia de Dios. Porque en y a través de los sufrimientos de Cristo, el Nuevo Testamento dice claramente que Dios logra su victoria sobre el pecado y la muerte (y finalmente sobre el sufrimiento). Cristo pudo decirle a sus discípulos que ciertamente tendrían tribulaciones en el mundo, "pero confiad, yo he vencido al mundo" (Jn. 16:33). Aunque no podemos desarrollar completamente una teoría (o teorías) de la expiación, podemos indicar que la muerte de Cristo atacó al mal desde dos frentes. Primero, trató con el origen del mal rescatando al pecador por medio del pago del precio

del pecado. Segundo, la muerte y resurrección de Cristo proveyeron el medio para la renovación del orden caído. (2 Co. 5:21 y Ro. 8:19-21). Ambas maneras de hacerle frente al mal son la consecuencia lógica del concepto de que el mal es una privación y no algo positivo en la creación. Debido a que la finitud es esencialmente buena, es posible tener una nueva creación (2 Co. 5:17), la cual es un logro de los valores humanos y no su negación. La salvación, pues, es tanto el perdón por el mal hecho como la renovación del orden caído.

La iglesia ha de ser la comunidad que manifiesta la bondad y la perfección de la creación original. Es interesante notar que ella ha de ser "hecha perfecta a través del sufrimiento". La muerte de Cristo le ha dado a nuestro entendimiento del mal una nueva claridad. Lo que nosotros llamamos mal se ha convertido, por la providencia de Dios, en un instrumento para la realización de sus propósitos. Aunque no pierdan una pizca de su dolor e intensidad, nuestros sufrimientos se han convertido —potencialmente por lo menos— en una prenda de un bien mucho mayor que Dios tiene guardado para su pueblo (vea Ro. 8:18).

Apelación a los propósitos actuales de Dios. Pasamos a otro argumento más para el hecho de que, como lo dice Agustín: "A Dios le pareció mejor lograr el bien a partir del mal que padecer el hecho de que el mal no existiese." En base a cómo Dios le ha hecho frente al mal en el pasado, y debido a su poderosa obra redentora, podemos tal vez ahora ver cómo el sufrimiento y el mal pueden funcionar en una manera constructiva en las vidas de las personas. Esto es, la existencia no más de este mundo (o de uno muy parecido a él) es necesaria para la realización del carácter y valor humanos.

Esta opinión fue expuesta por primera vez por Ireneo (130-202 d. de J.C.). El hombre fue creado a la imagen de Dios y es capaz de darse cuenta de esta semejanza por el derramamiento del Espíritu Santo. Esta vida, pues, se entiende como el contexto para el crecimiento espiritual gradual —un "valle de formación de almas". En la experiencia opuesta (y a menudo dolorosa) del bien y del mal se le enseña a la persona a amar a uno y a menospreciar al

otro. De este modo, el pecado de Adán fue más bien un error comprensible en vez de una gran catástrofe, porque el hombre no fue tanto creado perfecto como creado para la perfección. Su perfección se encuentra en el futuro.

Este parecer, algunas veces llamado el concepto teleológico del mal, ha sido particularmente popular en el cristianismo ortodoxo oriental. El mal es un instrumento pedagógico que guía a las personas a la madurez. Viéndolo de esta manera, la caída tiene un significado positivo. Nicholas Berdyaev lo dice así: "La caída del primer hombre, Adán, tuvo un significado y una justificación positivos, como un momento en la revelación de la creatividad, haciendo los preparativos para la aparición del hombre absoluto [Cristo]" (pp. 177, 178).

Uno no tiene que estar de acuerdo con todas las inferencias teológicas del parecer de Ireneo para considerarlo como una manera atractiva de abordar el tema. Concediendo la presencia y perversidad del mal, ¿puede Dios usarlo para lograr su propósito en las vidas de las personas? En los desastres naturales y en los tiempos de guerras, vemos ejemplos de valentía excepcional, personas que trabajan juntas para ayudar a los sufrientes de una manera inconcebible durante tiempos normales. Frecuentemente, las experiencias difíciles forman el carácter y la disciplina en las vidas de los individuos.

Sería beneficioso imaginarse por un momento un mundo con la ausencia del mal y del sufrimiento. Supóngase que fuese imposible que alguien le hiciese daño a otro; que un niño pudiese caerse de un árbol sin estropearse; que el fraude y el engaño tuviesen de alguna manera efectos positivos sobre la sociedad. No es difícil entender que en tal mundo no habría necesidad de trabajar si uno no tuviese esa inclinación; no habría llamadas para ayudar a las personas en necesidad puesto que no habría necesidades. En breve, lo correcto y lo erróneo no tendrían significado, y aun la creatividad y la ciencia serían imposibles puesto que el mundo no tendría estructura para descubrir o imaginar cosas. Como lo nota John Hick: "Tal mundo, por mucho que fomente el placer, estaría muy mal adaptado para el desarrollo de las cualidades morales de la

personalidad humana. En relación con este propósito, ¡dicho mundo podría ser el peor de todos los mundos posibles!" (Hick, 1973a, pp. 42, 43). Sin embargo, uno no puede tener un mundo moral sin el espectro de los efectos dañinos de la inmoralidad. Si hay estructura y significado, tiene que haber también la posibilidad de sufrir daño y engaño. Esto es lo que significa vivir en un orden moral.

Esto se hace más claro cuando uno entiende la naturaleza de la vida cristiana. En los escritos de Pedro, el sufrimiento purifica a la iglesia. Pablo lo describe como lo que capacita al pueblo de Dios para el ministerio. Es una convicción cristiana que el mal puede ser usado para un propósito mayor, que el sufrimiento produce santidad. Si esto es verdad, entonces es posible que la falta de disposición de Dios de crear un mundo en el que el mal fuese imposible no perjudica su bondad ni su poder, sino brota de sus propósitos eternos e inalterables. La relación del sufrimiento con la santidad sugiere, dice H. W. Robinson, que es posible imaginarse "la relación de la gracia santa del Espíritu divino con la culpabilidad del espíritu humano, y la visión de un mundo redimido de su culpabilidad como también del poder de su pecado, en tal forma de transformación espiritual que el resultado final es más noble y más rico de lo que un mundo sin pecado jamás hubiera llegado a ser" (p. 74).

Apelación a los propósitos finales de Dios. La idea de Robinson nos lleva naturalmente al último paso de la investigación dentro de los propósitos finales de Dios: ¿En qué manera y para quién es "más noble y más rico" nuestro mundo pecaminoso? Parte de nuestro problema con el mal se basa tal vez en nuestro conocimiento y perspectiva limitados; hemos notado eso anteriormente, y necesitamos enfatizarlo nuevamente aquí. Como lo nota Mascall, cualquier esfuerzo para lograr una meta puede ocasionar dolor: el atleta que corre una carrera, el escritor que está tratando de cumplir la fecha límite de la editorial. Quizá cuando consideramos a la creación en su totalidad, veremos al mal como un elemento necesario en el significado del todo. Esta solución, llamada algunas veces el tema *estético*, se remonta a Agustín. El mal de alguna manera contribuye al

complejo bien que Dios producirá. No son el pecado y la miseria en sí mismos, sino las personas capaces de pecar y de sufrir; las que son necesarias para la perfección. Por otra parte, Dios es capaz de usar aun las imperfecciones y perversidades de sus criaturas para lograr su propósito final. Como el salmista confiesa: "Ciertamente la ira del hombre te alabará" (Sal. 76:10).

¿Tenemos alguna evidencia de que el tema estético sea cierto? Creo que es posible mostrar, partiendo de la descripción bíblica de los cielos nuevos y de la tierra nueva, que los propósitos finales de Dios tendrán precisamente este resultado. Ahora bien, el cielo se describe como el lugar en donde Dios enjugará toda lágrima de nuestros ojos (Ap. 7:17). Además, los santos que han sufrido vestirán ropas blancas, sugiriendo que el mal y la injusticia encontrarán su compensación en el juicio final de Dios. Pero más que esto, Apocalipsis describe al pueblo de Dios alabando por toda la eternidad al Cordero que fue inmolado, esto es, el rescate pagado por el mal moral. La crucifixión, un resultado obvio del mal y de la injusticia, no será pasada por alto ni vencida; en efecto, será representada —un objeto de devoción y de admiración eternas.

El contexto de la reconciliación final también merece atención, porque en el orden natural renovado y restaurado, el mal natural será vencido completamente. Será un ambiente perfecto para un nuevo orden moral en donde, como nos dice 1 Corintios 15:28, Dios será todo en todos. De esta manera, el propósito final de Dios significa una perfección y realización de los propósitos que vislumbramos ahora sólo de una manera imperfecta. En la unión con Cristo, creen los cristianos, tenemos una manera de hacerle frente al mal, tanto natural como moral. Así como el pecado surgió en el curso de la historia, así también se le ha hecho frente en el correr de esa misma historia; así como el mal moral significó la confusión y perversión de todo el orden creado, de este modo la redención significa la restauración de ese mismo orden a su integridad total. F. J. Sheed resume esto bien: "El sufrimiento sería totalmente intolerable si no hubiese un Dios, pero se puede convertir en algo de suma utilidad para el hombre si hay un Dios. El

ateísmo responde que el hecho de sufrir prueba que no hay Dios. Pero esto no disminuye los sufrimientos del mundo ni por un pelo, solamente elimina la esperanza" (citado en Mascall, 1966, p. 184).

Aun la esperanza, sin embargo, no provee todas las respuestas a nuestras preguntas acerca del mal, porque hay mucho aquí que sencillamente no podemos entender. Pero siendo consistentes con nuestro punto de vista cristiano del proyecto de Dios, nosotros insistimos en que el problema del mal finalmente tiene que ser considerado prácticamente en vez de teóricamente. Porque, después de todo, ¿qué significan nuestras hábiles respuestas para las personas que están sufriendo? En fin de cuentas, todos tenemos que encarar este tema no con explicaciones filosóficas, sino viviendo en y a través de los males de un mundo caído. Solamente la fortaleza del Dios que ha venido a cargar nuestros sufrimientos en Jesucristo es adecuado para el desafío de la angustia humana. Porque Cristo no solamente sufrió el mal, sino que triunfó sobre él en la cruz y en la resurrección, y él nos permite gustar este triunfo por el don del Espíritu Santo. De esta manera, aunque el pecado y la muerte siguen dominando, para el cristiano su desesperante aguijón se ha ido (vea 1 Co. 15:51-58).

Preguntas para el repaso

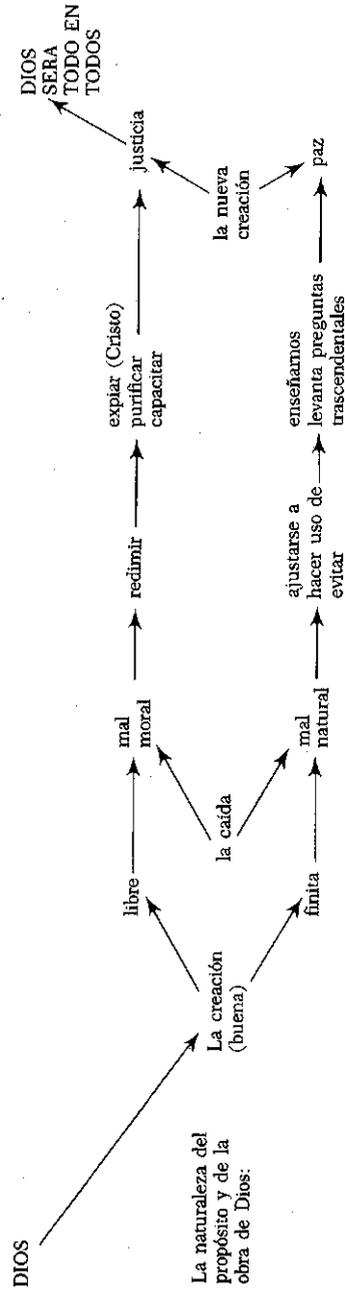
1. Explique el dilema de Epicuro en relación con el problema del mal.
2. Dé, por lo menos, dos soluciones que los cristianos no pueden aceptar.
3. ¿Cómo creía Agustín que se originó el mal? Dé dos implicaciones de su criterio.
4. Explique la *defensa del libre albedrío*.
5. ¿Por qué es permisible que un cristiano diga que él no sabe por qué Dios permitió el mal, pero que Dios lo sabe?
6. Dé algunos ejemplos a partir de las Escrituras en donde Dios utilizó el mal para lograr el bien.

7. Describa el concepto de Ireneo del mundo como un valle de formación de alma.

8. ¿Cómo llega a ser relevante la muerte de Cristo para el problema del mal?

9. Presente dos formas en que los propósitos finales de Dios nos ayudan a entender el mal.

Diagrama: Modos de enfocar el problema del mal



Sugiere las posibles soluciones al problema del mal apelando a:

1. Los orígenes
2. misterio
3. los propósitos más amplios de Dios
4. los propósitos actuales de Dios
5. los propósitos finales de Dios.

10

EL MARXISMO

En el día de hoy, en muchas partes del mundo, los desafíos más serios para el cristianismo provienen de las presiones sociales y económicas en vez del ataque intelectual. Los argumentos muchas veces parecen ser algo lejanos para las personas que están preocupadas por la supervivencia diaria. El comunismo y el marxismo, sin embargo, afirman que ellos presentan una esperanza práctica para las personas que están atrapadas en el desesperante ciclo de pobreza. En Occidente, el desafío presentado por el marxismo puede parecer distante; pero en muchas otras partes del mundo, está lejos de ser académico. Para millones, el nombre de Carlos Marx es más familiar y más inspirador que el nombre de Jesucristo. En este capítulo, presentaremos algunas de las enseñanzas básicas del marxismo, particularmente en la manera cómo éstas desafían y proporcionan una alternativa al cristianismo. Entonces, buscaremos la forma de mostrar que cualquiera de las ideas marxistas válidas o derivan de la

enseñanza cristiana o son perfectamente consistentes con el cristianismo.

El desafío del comunismo

Aunque ha habido varias formas de comunismo a través de la historia, fue Carlos Marx (1818-1883) quien dio al comunismo su definición moderna. Marx fue criado en una familia judía que se convirtió al cristianismo (tal vez tanto por razones económicas como religiosas) cuando él tenía seis años de edad. A los veinticuatro años, obtuvo un doctorado en filosofía; el mismo año, llegó a ser editor de un periódico izquierdista en Alemania. Poco tiempo después, fue enviado al exilio, primeramente a París (donde conoció a Federico Engels); luego en 1849 a Londres, donde se estableció y vivió en pobreza, estudiando y escribiendo calladamente en el Museo Británico. En 1848, apareció su famoso *Manifiesto Comunista*, y en 1867, su estudio de desarrollo económico, que fue publicado bajo el título *El Capital*.

Para Marx, la materia es la realidad esencial, y lo que nosotros llamamos realidades espirituales son realmente la expresión de una materia sumamente organizada. Las leyes de la materia son el ambiente humano definitivo, y éstas llegan a su más importante expresión en la organización económica. El escribió: "No es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino por lo contrario, su ser social es lo que determina su conciencia." Habiéndose adherido a las ideas izquierdistas de los hegelianos, Marx creía que la realidad era un proceso natural de desarrollo de estructuras económicas, y que las formas culturales y religiosas simplemente expresaban estas estructuras esenciales.

Más importante aún que su orientación filosófica fue la estructura sociológica y económica que Marx desarrolló a partir de ella. Su premisa básica es que la producción y el intercambio de productos son las bases de toda estructura social. Engels, escribiendo en 1888, expresó esta presuposición en estas palabras:

En cada época histórica, el modo predominante de producción e intercambio económico y la organización social que resulta necesariamente de ello, establece la base sobre la que es construido, y a partir del cual se puede explicar la historia política e intelectual de esa época; de que consecuentemente toda la historia de la humanidad... ha sido una historia de luchas de clases, contiendas entre los explotadores y los explotados, entre las clases gobernantes y las oprimidas; de que la historia de estas luchas de clases forma una serie de evoluciones en que, hoy en día, se ha alcanzado una etapa en donde la clase explotada y oprimida —el proletariado— no puede alcanzar su emancipación... sin al mismo tiempo... emancipar a la sociedad a largo plazo (Marx y Engels, prefacio.)

La interacción dinámica de las fuerzas económicas estimula el desarrollo, lo que llamamos historia. Este proceso sigue una evolución natural desde un sistema primitivo de bienes comunales a la economía de posesión de esclavos, al feudalismo, al capitalismo y, finalmente, a la sociedad sin clases.

Escribiendo en contra del trasfondo de la explotación y de los excesos de la industrialización del siglo XIX, Marx y Engels analizaron las condiciones que vieron a su alrededor, y desarrollaron sus etapas específicas en el desarrollo histórico. Primero, creyeron que la división del trabajo hace del dinero algo importante, y obliga a las clases obreras a vender su labor por dinero para vivir. El poder comienza a pertenecer a los que poseen y controlan los medios de producción (los capitalistas). Pero este poder se compra a un precio terrible. Porque en base a las suposiciones de los marxistas, sólo la labor socialmente necesaria (esto es, la cantidad de mano de obra necesaria para producir un objeto) crea el valor real; cualquier cantidad de dinero que se obtiene a través de la venta del producto por encima de este valor real se le roba al trabajador. Debido a que el obrero deriva su valor personal de su trabajo y parte de este le es quitado, se dice que él está *enajenado* por su patrón. La enajenación es un concepto clave en el pensamiento marxista. Para Marx, quiere decir: "el dominio de los

hombres vivos por la materia muerta”, y esto resulta cuando se compra y se vende la labor del obrero.

Este gran proceso, llamado *materialismo histórico*, contiene dentro de sí mismo el motor para su movimiento. Aquí Marx muestra la influencia del filósofo George W. F. Hegel (1770-1831), quien enseñó que la historia representa las distintas etapas del espíritu en desarrollo. Marx reemplazó el espíritu absoluto de Hegel con las formas económicas. Cada etapa crea sus propios enemigos, los que derribarán al sistema y crearán una nueva estructura. El capitalismo enajena al trabajador y prepara el camino para la revolución, en la que él buscará recuperar su “valor excedente”, porque las mismas condiciones de vida impuestas por el capitalismo le enseñan al trabajador a cooperar en contra de su empleador. Hemos alcanzado la etapa en la que la revolución final está a la vista, porque la dictadura del proletariado es la penúltima condición. Después de ésta, creen los marxistas, el estado se debilitará y al fin y al cabo desaparecerá del todo.

Para los propósitos de nuestro estudio, debemos notar que, en base a las premisas marxistas, el orden en desarrollo siempre crea formas culturales y religiosas apropiadas para él. Las formas de la sociedad expresan y, al mismo tiempo, legitiman realidades económicas fundamentales. Aunque la mayoría de las personas creen que los ideales y las metas de un grupo dado determinan la configuración de sus instituciones, de acuerdo con la teoría comunista, el proceso se desarrolla en la dirección opuesta. La realidad económica es básica; los ideales y las metas son inventados luego para justificar la estructura existente. Esto es la base del concepto de Marx de *ideología*, un término que él usa a menudo en una forma despectiva. La ideología de una sociedad es una ilusión colectiva que da apoyo social a las condiciones económicas dominantes. Todas las instituciones sociales, incluyendo la religión, se pueden entender como expresiones de ideologías.

La crítica marxista a la religión

Para entender el concepto que Marx tenía de la religión, tenemos que decir algo acerca del filósofo Ludwig

Feuerbach (1804-1872). En su famoso libro *The Essence of Christianity* (La esencia del cristianismo) (1840), Feuerbach llamó a la religión “el sueño del espíritu humano”. Las ideas religiosas son meramente la proyección de los sueños de las personas sobre un objeto ilusorio. Las personas crean los objetos de sus sueños. La encarnación, por ejemplo, no es más que el reflejo del sueño humano de convertirse en Dios. Es obvio, pues, que la fe religiosa nos dice más acerca de las personas que acerca del supuesto objeto de fe.

Las ideas de Feuerbach sirvieron como el punto de partida para la crítica de Marx a la religión. Marx procedió a preguntar: ¿En qué circunstancias las personas proyectan sus ideales de poder sobre fuerzas sobrehumanas? ¿Cuáles son las causas sociales de este fenómeno? Esto era de mucho más interés para Marx que las especulaciones filosóficas de Feuerbach. Como él lo presentó en su séptima tesis sobre Feuerbach: “Feuerbach no considera que el ‘sentimiento religioso’ es en sí mismo un producto social, y que el individuo abstracto a quien él analiza pertenece a una forma particular de la sociedad” (Marx, 1963, p. 84).

La religión, por tanto, es parte de la ideología de una sociedad. En la famosa expresión de Marx, ella es el “opio de los pueblos”. Marx quiso decir con esto que la religión apoyaba la economía del *statu quo*; el párroco y el propietario van mano a mano. Debido a las promesas ofrecidas por la religión, las personas se contentan con la condición detestable en la que se encuentran. Marx lo expresa así:

La desgracia de la religión es al mismo tiempo la *expresión* de la desgracia real y la *protesta* en contra de la desgracia real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo cruel así como es el espíritu de una situación apocada. Es el *opio* de los pueblos (citado en Aptheker, pp. 5, 6).

Recuerde que el fenómeno de la religión neotestamentaria refleja las condiciones sociales de un pueblo. Lo malo no es la religión en sí, sino las condiciones sociales que dan lugar a las ilusiones. Marx continúa diciendo:

La abolición de la religión como la felicidad *ilusoria* de las personas se requiere para su felicidad real. La demanda de abandonar las ilusiones acerca de su condición es la demanda de abandonar una condición que *necesita ilusiones*. La crítica de la religión es, por lo tanto, *en forma embrionaria la crítica del valle de los lamentos*, cuya aureola es la religión (*Ibid.*, itálicas de Marx.)

Aunque Marx y Lenín insistieron en que los miembros del partido se opusieran activamente a la religión, ellos afirmaron que esta oposición era de naturaleza educacional. Después de todo, las personas no pueden ser culpadas por las ilusiones que surgen de las condiciones sociales. Debido a que, de acuerdo con las suposiciones marxistas, la religión morirá de muerte natural, el estado en principio puede ser tolerante en cuanto a la fe. En algunos casos, sin embargo, el estado comunista ha creído necesario atacar a la religión por causa de su supuesta alianza con las fuerzas capitalistas u opresivas. En otros casos, como en el de Polonia o Latinoamérica, la oposición abierta a la religión ha sido, por necesidad, totalmente abandonada.

Si la crítica marxista del cristianismo es esencial para el marxismo como un método de análisis sociológico ha sido un tema de mucho debate. Algunos cristianos en América Latina han creído posible separar el análisis social marxista de sus apuntalamientos filosóficos. José Míguez Bonino es un cristiano que acepta el concepto marxista de la realidad social y económica, aunque insiste en una estructura cristiana. El llama a los dos aliados estratégicos. El cree que la crítica a la religión no es esencial al marxismo. No considera tal crítica "primordialmente como una denuncia de la religión como tal —esto es, en realidad, una generalización secundaria, poco original y bastante cuestionable—, sino como una exposición muy específica de la función ideológica de la religión cristiana y, particularmente, del protestantismo, en relación con el mundo burgués individualista, egoísta y loco de ganancias" (1976, p. 59). Pudiese ser que, está diciendo Míguez Bonino, el análisis marxista de la función del cristianismo era acertado para Inglaterra en el siglo XIX. En donde los marxistas

erran es en elevar este análisis a un principio filosófico. Pero es difícil ver cómo las presuposiciones materialistas marxistas y (por tanto) ateas, pueden llegar a ser rechazadas tan fácilmente como secundarias, como Míguez aparentemente hace. En efecto, inmediatamente después de la descripción de la religión que citamos hace un momento, Marx mismo afirma que la crítica de la religión es la premisa para todas las otras críticas de la sociedad: "La crítica de la religión es por tanto el germen de la crítica del valle de lágrimas cuya aureola es la religión." Si el hombre ha de ser libre en el sentido marxista, hay que ponerle fin a la religión.

Pudiese ser, por supuesto, que algunas ideas marxistas sean válidas —a pesar de sus suposiciones básicas. Míguez Bonino cree que esto es verdad y que las categorías marxistas más importantes encuentran validez solamente dentro de un marco cristiano. Específicamente, el concepto marxista de la persona es superficial y carece de la profundidad proporcionada por el concepto cristiano. Diremos más acerca de esto en nuestra crítica de la filosofía marxista más adelante.

Por el momento, parece necesario presentar la crítica marxista de la religión (y por lo tanto del cristianismo) como algo céntrico en su análisis de la sociedad. La religión no solamente no tiene que jugar un papel positivo en la historia, sino que está destinada a desaparecer cuando las condiciones que la estimulan desaparezcan. De nuevo citamos a Marx:

El reflejo religioso del mundo real puede, de cualquier manera, solamente desvanecerse finalmente cuando las relaciones prácticas de la vida diaria no le ofrecen al hombre ninguna otra cosa, sino relaciones perfectamente inteligibles y razonables con sus prójimos y con la naturaleza. El proceso de vida de la sociedad, esto es, el proceso de la producción material, no extenderá su velo místico hasta que llegue a ser el producto de hombres asociados libremente, y está regulado conscientemente por ellos de acuerdo con un plan establecido. Esto, sin embargo, requiere un material definitivo básico o un conjunto de condicio-

nes de existencia que son en sí mismas el producto espontáneo de un largo y doloroso proceso de desarrollo (Marx, 1963, p. 120)

Las "relaciones inteligibles y razonables", los "hombres asociados libremente" son ideales ciertamente brillantes; uno se pregunta si el comunismo no ofrece una esperanza más sustanciosa para la gente de la que cualquiera otra organización económica es capaz de ofrecer. ¿Pueden los mismos marxistas evitar la acusación de presentar una ideología que promete más de lo que ella posiblemente puede dar?

La crítica cristiana al marxismo

El comunismo contemporáneo. Antes de criticar el sistema comunista, hagamos algunas observaciones generales acerca de los movimientos comunistas contemporáneos. Algunos hasta llegarán a decir que el marxismo, como un movimiento creativo, está muerto. El famoso filósofo polaco Leszek Kolakowski, exiliado de su puesto como profesor de filosofía en Varsovia, escribió hace unos pocos años: "En los países comunistas de Europa, la ideología comunista está muerta, en el sentido de que ni los gobernantes ni los gobernados la siguen tomando en serio. Para el partido que gobierna, no obstante, es absolutamente indispensable, dado que... dicha ideología proporciona la única base para legitimar la tiranía del sistema de un solo partido... Hoy en día, el comunismo es un asunto de poder, y no de discusión intelectual" (Lutheran World Federation Newsletter, No. 19, Julio, 1977.) Es ciertamente imposible para cualquiera que ha leído la narración de Solzhenitsyn sobre la Rusia stalinista, *The Gulag Archipelago* (El archipiélago Gulag), mantener mucha confianza en el movimiento comunista en su forma rusa.

Para muchos otros, sin embargo, el marxismo todavía proporciona un estímulo intelectual que toma una variedad de configuraciones de acuerdo con el contexto histórico o cultural. Ciertamente, uno de los aspectos fuertes del marxismo es su capacidad de adaptarse a sí mismo a una amplia variedad de circunstancias. En efecto, hay tantas

expresiones del marxismo y del leninismo en el día de hoy que es imposible hablar de una sola ideología marxista. Los comunistas de Corea del Norte, Vietnam, China y Cuba pueden todos sentir que su sistema cuadra de una manera única con sus propias necesidades. En muchos otros países, especialmente en Europa, varios aspectos del análisis marxista continúan haciendo un impacto sobre los grupos intelectuales.

En resumen, uno debe tener cuidado de no enfatizar en demasía el éxito del comunismo como un movimiento mundial hoy en día. Aunque, en principio, los comunistas puedan seguir pregonando su meta del dominio mundial—luego consideraremos cuán realista es esta meta— en la práctica, ellos se han adaptado al sistema económico mundial y cada vez más buscan llevarse bien con las naciones democráticas. Peter Berger y otros, en efecto, han argüido que el complejo sistema económico mundial ha racionalizado e integrado las relaciones a tal punto que la conducta entre las naciones está rígidamente prescrita, y los intereses ideológicos tienen que jugar un papel de muy poca importancia. Los países capitalistas y socialistas tienen que trabajar con el sistema como existe o no serán capaces de sobrevivir.

Esto sugiere que en un nivel la confrontación no es en realidad entre el cristianismo y el marxismo, sino entre el capitalismo y el socialismo (de la que el marxismo es una versión radical). El cristianismo, por su parte, no proporciona una alternativa en cuanto a estructura política, sino más bien ofrece valores y una perspectiva por los cuales juzgar y evaluar cualesquiera de los sistemas políticos. Los cristianos no afirman que algún sistema representa la forma perfecta de gobierno, aunque se nos requiera que trabajemos para cristianizar el orden en el que nos encontramos. No todos los cristianos están de acuerdo en su evaluación de los sistemas políticos. Pero de seguro, todos los cristianos estarán de acuerdo en que tanto el capitalismo como el marxismo, cuando han fallado, lo han hecho de la misma manera: ambos han sugerido algunas veces que la salvación es un asunto de prosperidad terrenal y técnica; ambos tienden a hacer algo absoluto de las perspectivas tecnológi-

cas y hacer un ídolo de un sistema político. A ambos se les tiene que mostrar que todos los sistemas humanos están en la esfera del señorío de Cristo y bajo el juicio de la palabra de Dios. Nosotros tal vez tengamos que apoyar a uno u otro sistema, pero hacemos eso sin ninguna ilusión de tener la mente de Dios. Pensándolo bien, un estudio de los diferentes tipos de gobiernos socialistas en el mundo actual (hay más de cuarenta de ellos) probablemente mostraría que al socialismo no le ha ido ni mejor ni peor que al capitalismo en ayudar a los países a desarrollarse. Al mismo tiempo, los cristianos en el Occidente tienden a pasar por alto el hecho de que el capitalismo en el Tercer Mundo es a menudo más explotador de lo que es en el Occidente, y que no ha sufrido las reformas de los últimos cien años de la historia occidental.

Con estas consideraciones, no queremos dar a entender que el comunismo no sea una amenaza para el cristianismo hoy en día. Nos dimos cuenta cabalmente de esto recientemente cuando un grupo de estudiantes cristianos de Asia se quejaron ante los trabajadores cristianos de la universidad. Ellos dijeron que los compañeros de estudio que son comunistas les desafiaban a presentar una alternativa a la solución marxista. Cualquiera sea nuestro punto de vista del asunto, el marxismo no tiene una explicación para la situación económica compleja que enfrentamos el día de hoy; y para muchas personas, esto tiene sentido. Esto le habla a las necesidades concretas de las personas, a las luchas diarias de los que están en una situación desventajosa. ¿Están los cristianos despreocupados por estos problemas?

Los cristianos, pues, tenemos dos obligaciones ante el desafío de los comunistas. Primera, tenemos que mostrar, en base a las presuposiciones marxistas, que las afirmaciones extravagantes del marxismo son imposibles de cumplirse. Segunda, tenemos que mostrar que el cristianismo proporciona una estructura y una forma de vida en la que todas las preocupaciones verdaderas de los comunistas tienen su lugar. Continuaremos hablando del marxismo en términos generales, como lo hemos hecho al introducir el pensamiento marxista. Hacemos esto reconociendo las

muchas variedades y mutaciones del marxismo hoy en día, pero también como un tributo al encanto psicológico e intelectual que el marxismo clásico sigue teniendo para muchas personas pensantes, especialmente en el Tercer Mundo.

La posición de la teoría marxista. Primero, nos dirigimos al sistema marxista en sí, examinando los problemas relacionados con la posición de las teorías marxistas y luego haciendo algunas preguntas críticas sobre el sistema. Se reconoce generalmente que las objeciones más serias en contra del comunismo tienen que ver con la posición de la teoría marxista. A veces, los teorizantes comunistas hablan como si el proceso histórico de los poderes económicos fuese un hecho histórico; esto es, como si un examen objetivo de los hechos históricos mostrase que la evolución histórica sucedió de acuerdo con la teoría comunista. Lenín afirmó que el concepto de historia de Marx era una proposición científicamente probada, aunque extrañamente él admitió, por lo menos, la posibilidad de que la teoría pudiese estar desacreditada. Esta ambivalencia traiciona la influencia de la filosofía de Hegel sobre el pensamiento de Marx (una influencia prominente sobre toda historiografía del siglo XIX). Marx anheló utilizar un método puramente descriptivo en la historia, pero, siguiendo a Hegel, él no podía abandonar la idea de que la historia se dirigía hacia una meta y que su desarrollo estaba fijado por sus dinámicas internas. Tal creencia es con toda seguridad algo más que un hecho científico. Pero, ¿qué más podría ser este?

Algunas veces, los comunistas dan la impresión de estar hablando acerca del desarrollo neutro de los métodos tecnológicos; mientras que en otros momentos, ellos parecen estar hablando de una teoría de la sociedad como un todo. Este tema complejo se reduce a una forma más sencilla en nuestra pregunta anterior: ¿Se puede separar el método marxista de análisis económico de la estructura filosófica más amplia en que se ha presentado por lo general? Si es así, los cristianos podrían usarlo como una herramienta analítica dentro de una estructura cristiana. Pero hay una poderosa objeción en contra de tal separación

de la teoría marxista. Si todo lo que nos queda es un análisis objetivo de lo que está sucediendo, ¿cómo podemos *instar* a las personas a unirse al movimiento? Si está realmente viniendo, no importa lo que usted o yo hagamos, sucederá de todos modos. Los marxistas afirman que están trabajando con las fuerzas de la historia. Pero, ¿cómo pueden Marx y Engels declarar al final del *Manifiesto Comunista*: “Los comunistas declaran francamente que sus fines se pueden lograr solamente por el derrocamiento por la fuerza de todas las condiciones sociales existentes”? Parece ser que la historia necesita nuestra ayuda para alcanzar su meta segura. Y a pesar de nuestra “cualidad de estar condicionados” económicamente, somos libres de escoger la opción comunista. En realidad, aquí los marxistas felicitan de una manera irónica a la religión al predicar su sueño secular con el fervor evangélico.

Todo esto sugiere que la mejor manera de entender al comunismo es como una entrega filosófica. Aunque utiliza el análisis sociológico y el lenguaje científico, al fin no es una declaración de un hecho histórico o sociológico, sino una entrega de significado decisivo en el orden de cosas. Y en exigir esta entrega decisiva, desafía directamente al cristianismo. Pero si las condiciones económicas son determinantes, ¿cómo puede esta entrega pretender una posición decisiva? Con esta pregunta en mente, trataremos de examinar de una manera crítica las pretensiones del marxismo.

Preguntas críticas acerca del marxismo. Los marxistas insisten en que las condiciones económicas determinan la realidad humana y social. Es fácil ver por qué este punto de vista ha hecho tan poderoso impacto sobre la historia moderna. Hasta los días de Marx, no se reconocía al factor económico como algo tan importante en la historia humana. Se suponía de una manera ingenua que los poderes económicos no afectaban las vidas de las personas y de este modo se le podría permitir que siguieran sus propios rumbos. Esto era claramente un error, y Marx tenía razón al indicar eso. El vio claramente que la organización económica es vital para la vida humana y para la organiza-

ción social. Pero fue demasiado lejos al afirmar que es el elemento determinante en la sociedad. Aunque las estructuras económicas son las condiciones *sine qua non* de la sociedad —ninguna sociedad puede existir sin ellas— no es lógico pensar que ellas son una explicación suficiente para la sociedad tal como existe. Los marxistas mismos incluyen el ennoblecimiento del hombre y la libertad del sufrimiento y de la opresión entre sus metas declaradas. Pero de acuerdo con la teoría marxista, la degradación humana, el sufrimiento y la opresión, ¿no reflejan necesariamente las condiciones económicas? ¿Por qué, pues, deben los marxistas desear interferir con el progreso inevitable de la historia? El problema se ilustra patéticamente con la confesión del líder comunista francés Roger Garaudy. El considera anticuadas las respuestas cristianas, pero admite que hay sustancia con las preguntas que trata de responder. Cuando a él se le invita a hablar sobre el problema de la muerte, como marxista, Garaudy admite: “Llego con las manos vacías” (Aptheker, p. 121).

Otra pregunta que se puede hacer en contra del comunismo es esta: ¿Qué se requerirá para refutar su tesis? Ningún aspecto de la historia puede ser válido en contra de su punto de vista, porque todas quedan eliminadas de lo ideal, la sociedad sin clases. Aun en los países comunistas, la dictadura del proletariado no ha abierto aún el camino a la sociedad sin clases, así que cualquiera imperfección que existe se explica como transitoria. Mientras tanto, toda la retórica humanista del marxismo es traicionada por los miles de vidas sacrificadas en busca de sus fines. No hay salvación individual, solamente la salvación de la comunidad; por lo tanto, ningún interés individual puede contar en contra de la validez de una historia determinada. Al mismo tiempo, los marxistas también afirman que todas las faltas de los sistemas alternativos son intrínsecas y necesarias en esta etapa del desarrollo. Cómodamente, ellos hacen que todos los datos apoyen su propia lectura de la historia. Un criterio revisionista de la historia (esto es, el hábito comunista de volver a escribir la historia para ajustarla a sus opiniones) resulta naturalmente de un concepto revisionista del presente. Muchos aun en

el campo marxista se están poniendo cínicos acerca de tales pretensiones.

Finalmente, podemos preguntar acerca de la plausibilidad de la sociedad sin clases como la solución de todos los problemas. De acuerdo con Marx, la dialéctica de la historia se está dirigiendo hacia una solución definitiva, una sencilla síntesis en la que se resolverán todas las contradicciones. Hay un nido de problemas aquí: escojamos dos para comentar acerca de ellos. Primero, a la luz de la contingencia y de la libertad humanas, ¿es posible interpretar la historia tan ingeniosamente? Por supuesto que los comunistas niegan que hay tal cosa como libertad. Y, sin embargo, como observamos, ellos no vacilan en buscar la “libre” participación de la gente en sus actividades revolucionarias. Pero, ¿podemos realmente regocijarnos por el progreso de la historia? Irónicamente, este concepto evolucionario de la historia, una vez tan popular, está en la actualidad totalmente desacreditado entre los historiadores practicantes; son demasiadas las cosas que no pueden cuadrar con tal esquema. Pero el segundo problema es aún más interesante. ¿Por qué habrá de ser la sociedad sin clases la última etapa? ¿Por qué habrá de dejar de funcionar repentinamente un proceso cuya dinámica interna produce su propia oposición? ¿Podría ser que algo del concepto cristiano del estado final ha pasado de contrabando al marxismo? Investigaremos esta insinuación en su momento; basta por ahora indicar que por una feliz coincidencia el cielo marxista se ha hecho predecible en base a los fundamentos científicos e históricos. Tal vez, una crítica del cristianismo por el marxismo se aplica aquí: ¡El comunismo parece rechazar la esperanza de un pastel en el cielo más tarde! Los comunistas responden a esta crítica admitiendo que tal vez existirán las contradicciones, pero no serán “antagónicas” debido a que no habrá distinciones de clases. Pero una vez más, el comunista ha hecho que todos los datos concuerden con su dirección. Se nos dice simplemente que creamos que la sociedad perfecta puede llegar a evolucionar sobre esta tierra. Y nos preguntamos qué sociedad existente, qué filósofo profético, qué evidencia histórica podría alguna vez, posiblemente, echar sufi-

ciente base para semejante pretensión asombrosa.

La alternativa cristiana a la esperanza marxista. El marxismo ha sido llamado una herejía cristiana. Es decir, todo lo que Marx buscó y deseó es posible solamente sobre la base trascendente que proporciona la fe cristiana. Pero Marx insistió en quitar ciertos elementos del contexto cristiano y en hacer sus propios fundamentos para ellos. Considere lo siguiente.

El concepto de Marx del desarrollo de la historia se deriva claramente del concepto cristiano de la providencia. Los cristianos creen que un Dios trascendente dirige personalmente el proceso histórico. Pero la dirección de Dios no es tal que las causas secundarias (tal como el libre albedrío humano) son pasadas por alto; más bien llegan a ser posibles a causa de la estructura moral edificada dentro de la creación y establecida en la historia. Por lo tanto, la historia llega a ser no meramente un proceso determinista, sino un desarrollo de valores que Cristo llama “el reino de Dios y su justicia” (Mt. 6:33). En esta manera los valores religiosos se convierten no meramente en construcciones sociales, sino en la fuerza impulsadora de la sociedad.

Esto lleva al énfasis marxista de que el hombre es el que fija su destino. La distinción marxista entre los que estudian la historia para conocerla y los que buscan cambiarla está claramente basada sobre los valores judeo-cristianos. Fueron los griegos los que estudiaron como una manera de adquirir conocimiento; los cristianos insisten en que la voluntad de Dios se ha de hacer y que —como Cristo dice— si hacemos esta cosa buena, nosotros entenderemos (Jn. 17:7). La obediencia no es un agregado al entendimiento; es su corazón y su alma. Además, en contraste con la meta marxista de eliminar la propiedad privada, los cristianos insisten en que el mundo concreto, aunque le pertenece a Dios, se puede administrar para las generaciones futuras. Como Dekoster lo indica: “¡El divorcio entre la propiedad individual y productiva no se cura con la sociedad sin clases; llega a ser definitivo y absoluto!” (p. 47). Porque lo que es poseído por todos no es poseído por ninguno. El cristiano insiste en que la propiedad —cualquiera sea el administrador o dueño— existe por el bien

común y así debe ser un vehículo para el amor de la comunidad y el desarrollo personal.

¿Es posible comprender los valores humanos fundamentales en un contexto marxista? Parece que no. Marx creía que la esencia humana se basaba en la capacidad de confeccionar herramientas o instrumentos, y la agonía humana, en la enajenación de las fuerzas materiales. ¿Es el problema humano la enajenación del ambiente material o, como insisten los cristianos, de Dios (y, por tanto, de cada uno y del mundo creado)? El cristianismo insiste en que el individuo tiene valor supremo y siempre tiene que ser considerado como un fin y no como un medio para alcanzar algún fin superior. Tal valor supremo tiene sentido únicamente en el contexto proporcionado por el concepto cristiano de un Dios trascendente y de su creación. Todavía sigue siendo tan relevante como el día en que fue pronunciada la promesa de Cristo:

¿No se venden cinco pajarillos por dos cuartos? Con todo, ni uno de ellos está olvidado delante de Dios. Pues aun los cabellos de vuestra cabeza están todos contados. No temáis, pues; más valéis vosotros que muchos pajarillos. (Lc. 12:6, 7.)

Claramente, las debilidades del marxista no presentan ninguna excusa para ignorar los problemas de opresión y de pobreza que los marxistas indican como una evidencia del fracaso del capitalista. Con su enfoque sobre la persona, los cristianos deben ser los primeros en expresar su preocupación por el indigente y por el cautivo. El análisis marxista, muchas veces, indica correctamente las condiciones que perpetúan la pobreza. No obstante, aunque tenemos que luchar para resolver tales problemas, no tenemos que buscar la solución por medio de los esfuerzos humanos solamente, sino comprometiéndonos en el programa poderoso de Dios de renovación y justicia inaugurado en la misión de Cristo.

Ya hemos insinuado que el concepto marxista de la sociedad sin clases suena sospechosamente semejante a la idea cristiana del cielo. Pero a diferencia de la visión cristiana que proporciona vistazos actuales —lo que la

Biblia llama los primeros frutos— de la realidad futura, la utopía marxista es un dios sacado de una máquina *deus ex machina*, a diferencia de cualesquiera de las cosas que hemos conocido previamente, el cual detendrá algún día el proceso histórico de imperfección. El cristiano se pregunta si la visión del cumplimiento futuro en la sociedad sin clases no promete algo más que la realización de los sueños humanos. ¿No abarca esto el fin de la historia? ¿No nos indica esto, en otras palabras, lo que solamente Dios mismo puede llegar a lograr? Fue el cristianismo el que trajo tal esperanza al pensamiento humano, pero siempre ha sido una esperanza unida irremediamente a la persona de nuestro Rey que ha de venir, una esperanza que recoge dentro de sí todas las cosas que los marxistas desean y mucho más:

Por esto están delante del trono de Dios, y le sirven día y noche en su templo; y el que está sentado sobre el trono extenderá su tabernáculo sobre ellos. Ya no tendrán hambre ni sed, y el sol no caerá más sobre ellos, ni calor alguno; porque el Cordero que está en medio del trono los pastoreará, los guiará a fuentes de aguas de vida; y Dios enjugará toda lágrima de los ojos de ellos (Ap. 7:15-17.)

Preguntas para el repaso

1. Describa la posición filosófica básica de Carlos Marx.
2. ¿Qué quiere decir Marx con "enajenación"? ¿Y con "ideología"?
3. ¿Cómo alteró Marx la crítica a la religión de Feuerbach?
4. Discuta si la crítica de Marx a la religión es esencial a su concepto de sociedad.
5. Discuta la relación entre la fe cristiana y ambos sistemas, el socialismo y el capitalismo.
6. Pregunte alguna evidencia de que la teoría comunista es más una entrega filosófica que una hipótesis científica.

7. ¿En qué es correcta la evaluación marxista de los poderes económicos y en qué es exagerada?

8. ¿Por qué es problemática la idea marxista de una sociedad sin clases?

9. ¿Por qué el concepto marxista de desarrollo se deriva del concepto cristiano de providencia?

10. Compare y contraste el concepto de persona en el marxismo y en el cristianismo.

11

EPILOGO: LA CONSTRUCCION DE NUESTRA APOLOGETICA SOBRE ROCA O SOBRE ARENA

Hemos completado nuestro breve estudio de la apologética cristiana. Hemos visto que a pesar de las serias objeciones que se han levantado en contra del cristianismo, ninguna de las que hemos estudiado constituye una barrera definitiva a la fe. Al contrario, hemos visto que el cristianismo no sólo tiene una respuesta para estas críticas, sino que también proporciona una perspectiva total satisfactoria sobre el mundo como lo experimentamos. Al final, tenemos que admitir que toda nuestra evidencia se puede interpretar de otras formas. No presumimos haber probado la verdad del cristianismo. En realidad, ninguna entrega religiosa o filosófica fundamental está sujeta a prueba en el sentido estricto del término. Pero tampoco puede una

entrega religiosa ser pospuesta hasta que todas las evidencias se hayan presentado. William James enterró este ídolo cuando dijo:

Quando yo considero a la cuestión religiosa como en realidad se presenta delante de hombres concretos, y cuando pienso acerca de todas las posibilidades que acarrea tanto prácticamente como teóricamente, entonces este mandamiento que debemos poner un freno a nuestro corazón, instintos y valentía, y esperar —actuando por supuesto mientras tanto más o menos como si la religión no fuese verdad— hasta el día del juicio final, o hasta tal momento en que nuestro intelecto y sentidos estén trabajando unidos puedan llegar a reunir suficientes evidencias —este mandamiento, digo, me parece el ídolo más extraño jamás confeccionado en la cueva filosófica (pp. 60, 61).

Todo lo que podemos preguntar equitativamente es si la clase y grado de evidencia cuadran con el caso en cuestión. Hemos argumentado que el cristianismo se concibe mejor como el proyecto histórico en que Dios establece su reino. Este programa tendrá su clímax con la segunda venida de Cristo y la renovación de la creación. De acuerdo con esto, hemos propuesto que la evidencia histórica sea presentada para testificar en favor de tal realidad. Luego, hemos argüido que las consideraciones racionales se pueden emplear para examinar la filosofía cristiana de la vida. Cuando se compara con otros pareceres alternativos, el cristianismo, hemos afirmado, proporciona una estructura más satisfactoria para la vida y la realidad. Pero al fin y al cabo, hemos indicado, una confirmación final no vendrá hasta que una persona ponga su fe activa en Cristo como su Señor y Salvador. Porque al final, esto solamente constituye una respuesta apropiada a la realidad. Solamente por fe puede una persona conocer la verdad y obedecerla.

Hemos buscado la manera de proporcionar evidencia en apoyo de nuestras afirmaciones, y los cristianos por todas partes testifican que en el proceso de entregarse a Cristo, la evidencia aumenta. En el parecer de este autor, hay una amplia evidencia para reconocer la verdad del

cristianismo fuera de toda duda razonable. La certeza, no obstante, puede venir solamente a través de una obra especial del Espíritu Santo en el corazón y en la vida del creyente. Note que la certeza no es el resultado de nuestro razonamiento; aunque la razón tiene que cumplir una parte, la certeza es un don de Dios. Así lo explica Pablo en Romanos 8:16: "El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu, de que somos hijos de Dios."

Esencialmente, esta obra de confirmación de Dios se ha de entender como el fundamento de nuestros esfuerzos apologeticos. Si el cristianismo es el proyecto de Dios, entonces su gloria, y no la reputación de la iglesia, es lo que está en juego. Los cristianos, por tanto, no tienen necesidad de estar a la defensiva. La apologética no es para disculparse. El hecho de que muchas personas no crean en el cristianismo o sean antagónicas a sus afirmaciones puede hacer que nos sintamos incómodos, pero en sí eso no es evidencia alguna en contra del cristianismo. Las Escrituras nunca prometen que las afirmaciones del evangelio van a ser aceptadas fácilmente. Hemos hablado de las razones históricas y culturales para tal incredulidad. Para todo el que descarte las afirmaciones de Cristo como increíbles o imposibles, le ofrecemos este recordatorio de uno de los ensayos de Montaigne:

Es peligroso y presuntuoso, además de la absurda temeridad que conlleva, desdeñar lo que no comprendemos. Porque después que usted ha establecido, de acuerdo con su buen entendimiento, los límites de la verdad y de la falsedad, y resulta que tiene que creer obligatoriamente cosas aún más extrañas de las que usted niega, usted está obligado desde ese momento en adelante a abandonarlas (p. 33).

Como lo dijo una vez G. K. Chesterton, si dejas de creer en Dios, no creerás en nada —creerás cualquier cosa.

Toda esta actitud de defensa e incertidumbre refleja un gran cambio en los tiempos modernos. Hemos llegado a respetar argumentos y evidencias científicos a tal punto que buscamos allí primeramente para certeza y consuelo espiritual. De este modo, los cristianos acomodan sus

evidencias nerviosamente tratando de mitigar dudas persistentes pensando en que sus esfuerzos tal vez no sean suficientes. Nosotros frenéticamente buscamos en la historia, la ciencia y la arqueología los indicios que prueben que el cristianismo es verdadero. Entonces, cuando hemos estructurado nuestros argumentos cuidadosamente, cuando nuestros graneros están llenos de ellos, como el hombre en la parábola de Cristo, decimos: "Alma, . . . repósate —el cristianismo es verdad." ¿No somos como el hombre insensato que edificó su casa sobre la arena?

Los profetas del Antiguo Testamento y los apóstoles del Nuevo Testamento hubieran quedado bastante desconcertados con nuestro método. Su fe, como se ve por ejemplo en el Salmo 104, siguió un rumbo muy distinto. Allí a las rocas, a los manantiales y a los árboles no se les pide que apoyen la fe en Dios, sino que se enseña que Dios hace que sea posible este orden creado.

No, no descansamos por la noche debido a nuestra sabia apologética, sino porque nuestro Padre celestial cuida de nosotros y dirige el curso de la creación y de la historia. Debido a él, podemos ir a dormir sabiendo que despertaremos en un mundo donde la ciencia es posible, donde el arte es una fuente de deleite, donde la historia es un tapiz en el que con sentido se entretajan todos los diversos filamentos de la vida humana. La ciencia, el arte y la historia se asemejan a muchos arroyos que fluyen desde una sola fuente, arroyos de los que podemos beber libremente con gratitud al que lo ha hecho todo posible. No necesitamos más argumentos, sino ojos para ver y oídos para oír todo el testimonio que está a nuestro alrededor para la gloria de Dios. Cuando este testimonio sea puesto en su perspectiva, seremos como el hombre sabio, que edificó su casa sobre la roca. Cuando descienda la lluvia y venga la tormenta, nuestra casa se mantendrá firme, porque está construida sobre la roca. Y a esta casa grande y sólida, y con muchas habitaciones, invitamos a nuestros amigos incrédulos y llenos de dudas.

BIBLIOGRAFIA DE OBRAS CITADAS

- Anderson, J. N. D., *Christianity: The Witness of History*. Londres: Tyndale Press, 1969.
- , *Christianity and Comparative Religion*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1970.
- Anselmo de Canterbury, *Anselm of Canterbury*, 3 vol. Editado y traducido por Hopkins, Jasper y Richardson. Toronto: Edwin Mellen, 1974-1976.
- Aptheker, Herbert, *The Urgency of Marxist-Christian Dialogue*. Nueva York: Harper and Row, 1970.
- Aquino, Tomás de, *Basic Writings*. Editado por Anton C. Pegis. Nueva York: Random House, 1945.
- Armstrong, A. H., y Markus, R.A., *Christian Faith and Greek Philosophy*. Nueva York: Sheed and Ward, 1960.
- Agustín de Hipona, *City of God*. Editado por V. J. Bourke. Nueva York: Doubleday, 1958.
- , *Confessions*. Traducido por E. B. Pusey. Nueva York: Washington Square Press, 1960.
- Ayer, A. J., *Language, Truth and Logic*. 2da. edición. Nueva York: Dover, 1946.
- Baird, Robert D. y Bloom, Alfred, *Indian and Far Eastern Religious Traditions*. Nueva York: Harper and Row, 1971.
- Barbour, Ian G., *Issues in Science and Religion*. Nueva York: Harper and Row, 1966.
- Barth, Karl, *The Humanity of God*. Londres: Collins, 1961.
- Berdyaev, N., *The Meaning of the Creative Act*. Nueva York: Harper and Row, 1955.
- Berger, Peter, *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective*. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1963.

- _____, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, N. Y.: Doubleday, 1969a.
- _____, *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of Supernatural*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1969b.
- Berger, Peter; Berger, Brigitte y Kellner, Hanfried, *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*. Middlesex: Pelican Books, 1974.
- Berkouwer, G. C., *A Half-Century of Theology*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1977.
- Bhagavad Gita, traducido por Juan Mascaró. Middlesex: Penguin Books, 1962.
- Bockmuehl, Klaus, *The Challenge of Marxism: A Christian Response*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1980.
- Bouillard, Henry, *The Logic of the Faith*. Nueva York: Sheed and Ward, 1967.
- Bouquet, A. C., *Comparative Religion*. 7ma. edición. Middlesex: Penguin Books, 1967.
- Brown, Colin, *Philosophy and the Christian Faith*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1968.
- Bruce, F. F., *The Apostolic Defense of the Gospel*. Londres: InterVarsity Press, 1959.
- Burt, E. A., *The Metaphysical Foundations of Modern Science*. Edición revisada. Garden City, N. Y.: Doubleday, [1932].
- Butler, Joseph, *The Analogy of Religion, Natural and Revealed*. Londres: Printed for John and Paul Knopton, 1736.
- Cairns, Earle, *The Christian in Society*. Chicago: Moody Press, 1973.
- Calvino, Juan, *Commentary on the Psalms*. Traducido por James Anderson. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1949.
- _____, *The Institutes of the Christian Religion*. Editado por John McNeill. Filadelfia: Westminster, 1960.
- Carnell, Edward John, *An Introduction to Christian Apologetics*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1948.
- _____, *Christian Commitment*. Nueva York: Macmillan, 1957.
- _____, *The Case for Biblical Christianity*, Editado por Ronald Nash. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1969.
- Chapman, Colin, *Christianity on Trial*. Wheaton, Illinois: Tyndale House, 1975.
- Clark, Gordon H., *Religion, Reason and Revelation*. Filadelfia: Presbyterian and Reformed, 1961.

- _____, *The Philosophy of Science and Belief in God*. Nutley, N. J.: Craig Press, 1964.
- Coulson, C. A., *Science and Christian Belief*, Londres: Collins, 1958.
- DeKoster, Lester, *Communism and the Christian Faith*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1956.
- Dewey, John, *Human Nature and Conduct*. Nueva York: H. Holt, 1922.
- Downs, F. S., *Christianity in North-East India*. Madras: Christian Literature Society, 1976.
- Durkheim, Emile, *The Elementary Forms of the Religious Life*. Nueva York: Macmillan Free Press, 1965 [1915].
- Eddy, Mary Baker, *Science and Health with Key to the Scriptures*. Boston: Allison V. Stewart, 1914.
- Einstein, Albert, *Out of My Later Years*. Secaucus, N. J.: Citadel, 1956.
- Evans, C. Stephen, *Preserving the Person: A Look at the Human Sciences*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1977.
- Farrer, Austin, *Reflective Faith*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1972.
- Feibleman, James K., *Understanding Oriental Philosophy*. Nueva York: Mentor, 1976.
- Feuerbach, Ludwig, *The Essence of Christianity*. Nueva York: Harper and Row, 1960 [1841].
- Frend, W. H. C., *Martyrdom and Persecution in the Early Church*. Oxford, Inglaterra: Blackwell, 1965.
- Freud, Sigmund, *The Future of an Illusion*. Editado por James Strachey. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1964 [1927].
- Geehan, E. R., editor, *Jerusalem and Athens: Critical Discussion of the Philosophy and Apologetics of Cornelius van Til*. Filadelfia: Presbyterian and Reformed, 1971.
- Gelpi, D. J., *Charism and Sacrament*. Nueva York: Paulist, 1976.
- Gilkey, Langdon, *Maker of Heaven and Earth: The Christian Doctrine of Creation in the Light of Modern Knowledge*. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1959.
- Gill, Jerry, *The Possibility of Religious Knowledge*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1971.
- Green, Michael, *Runaway World*. Londres: Inter Varsity Press, 1968.
- Hackett, Stuart C., *Oriental Philosophy: A Westerner's Guide to Eastern Thought*. Madison: University of Wisconsin Press, 1979.
- Hesse, Mary, *Science and the Human Imagination*. Londres: SCM, 1954.

- Hick, John, *Faith and Knowledge*. Londres: Collins, 1957.
- _____, *Evil and the God of Love*. Londres: Collins, 1966.
- _____, *God and the Universe of Faith*. Nueva York: St. Martins, 1973a.
- _____, *Philosophy of Religion*. 2da. edición. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1973b.
- Hoekema, Antohony A., *The Bible and the Future*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1979.
- Holmes, Arthur F., *Christian Philosophy in the 20th Century: An Essay in Philosophical Methodology*. Nutley, N. J.: Craig Press, 1969.
- _____, *Faith Seeks Understanding*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1971.
- _____, *All Truth Is God's Truth*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1977.
- Hooykaas, R., *Religion and the Rise of Modern Science*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1972.
- Hume, David, *Dialogues Concerning Natural Religion*. Nueva York: Hafner, 1943.
- Huxley, Julian, *Religion without Revelation*. Nueva York: Mentor, 1957 [1929].
- James, William, *Essays on Faith and Morals*. Londres: Longman, Green and Co., 1947.
- Jeeves, M. A., *Scientific Psychology and Christian Belief*. Londres: Inter Varsity Press, 1967.
- Julian de Norwich, *Revelations of Divine Love*. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1977.
- Justino Martir, *Early Christian Fathers*. Editado por Cyril C. Richardson. Londres: SCM, 1953.
- Kant, Emanuel, *Religion within the Limits of Reason Alone*. Traducido y editado por T. M. Greene. Nueva York: Harper and Row, 1960.
- Kierkegaard, Sören, *Concluding Unscientific Postscript*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1941.
- _____, *Fear and Trembling and Sickness unto Death*. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1954.
- Koyama, Kosuke, *Waterbuffalo Theology*. Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1974.
- _____, *No Handle on the Cross*. Londres: SCM, 1976.
- Kraemer, Hendrik, *Theology of the Laity*. Filadelfia: Westminster, 1958.

- Krikorian, Yervant H., editor, *Naturalism and the Human Spirit*. Nueva York: Columbia University Press, 1944.
- Krailscheimer, Alban, *Pascal*. Nueva York: Hill and Wang, 1980.
- Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolution*. 2da. edición. Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- Kuyper, Abraham, *Principles of Sacred Theology*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1968 [1898].
- Latourette, Kenneth Scott, *The 20th Century Outside Europe*. Volumen 5 de *Christianity in a Revolutionary Age*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1962.
- Lessing, G., *Theological Writings*. Editado por H. Chadwick. Stanford, California: Stanford University Press, 1957.
- Lewis, C. S., *Mere Christianity*. Londres: Collins, 1955.
- _____, *The Problem of Pain*. Londres: Collins, 1957.
- _____, *Miracles*. Londres: Collins, 1960.
- Lindars, Bernadas, *New Testament Apologetic: The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations*. Londres: SCM, 1961.
- Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*. Londres: Collins, 1960.
- Lovlace, Richard F., *The Dynamics of Spiritual Life*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1979.
- Lutero, Martín, *Table Talk*. Editado por William Hazlitt. Londres: Bell, 1902.
- _____, *Commentary on Galatians*. Londres: James Clarke, 1953.
- _____, *Selected Works*. Editado por T. G. Tappert. 4 volúmenes. Filadelfia: Fortress Press, 1967.
- Lyon, David, *Karl Marx: A Christian Assessment of His Life and Thought*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1979.
- MacKay, D. M., "Complementary Descriptions." *Mind* 66: 390-94, 1957.
- MacKay, D. M., editor, *Christianity in a Mechanistic World*. Londres: Inter Varsity Press, 1965.
- Marx, Karl, *Capital and Other Writings*. Nueva York: Random House, 1932.
- _____, *Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*. Editado por T. B. Bottomore y Maximilien Rubel. Middlesex: Penguin, 1963.
- Marx, Karl y Engels, F., *The Communist Manifesto*. Nueva York: International Publishers, 1948 [1848].
- Mascall, E. L., *Christian Theology and Natural Science*. Hamden, Conn. Archon, 1965.

- _____, *He Who Is: A Study in Traditional Theism*. Londres: Darton, Longman and Todd, 1966.
- Matthews, Basil, *Forward through the Ages*. Nueva York: Friendship Press, 1951.
- Mercado, L., *Elements of Filipino Philosophy*. Tacloban, Leyte: Divine Word University, 1974.
- Miguez Bonino, José, *Doing Theology in a Revolutionary Situation*. Filadelfia: Fortress Press, 1975.
- _____, *Christians and Marxists: The Mutual Challenge to Revolution*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1976.
- Mitchell, Basil, *The Justification of Religious Belief*. Nueva York: Seabury, 1973.
- Moltmann, Jürgen, *The Trinity and the Kingdom*. Editado y traducido por Margaret Kohl. San Francisco: Harper and Row, 1981.
- Montaigne, M. de, *Selections from the Essays of Montaigne*. Editado y traducido por D. M. Frame. Nueva York: Appleton-Century-Crofts, 1948.
- Montgomery, J. W., *The Shape of the Past: An Introduction to Philosophical Historiography*. Ann Arbor, Michigan: Edwards, 1962.
- _____, *Where is History Going?* Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1969.
- Morrison, Frank, *Who Moved the Stone?* Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1958.
- Neill, S. C., *The Christian Faith and Other Faiths*. Oxford: Oxford University Press, 1961.
- Newbigin, Lesslie, *The Open Secret*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1978.
- Origenes, *Contra Celsus*. Traducido por Henry Chadwick. Cambridge: Cambridge University Press, 1953.
- Pascal, Blaise, *Pensées*. Nueva York: Modern Library, 1941.
- Plantinga, Alvin, *God, Freedom and Evil*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1974.
- Platon, *The Works of Plato*. Editado por I. Edman. Nueva York: Modern Library, 1956.
- Polanyi, Michael, *Personal Knowledge*. Nueva York: Harper and Row, 1964.
- Ramm, Bernard, *The Christian View of Science and Scripture*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1954.
- _____, *Protestant Christian Evidences*. Chicago: Moody Press, 1957.

- _____, *Varieties of Christian Apologetics*. 2da. edición. Grand Rapids, Michigan: Baker, 1965.
- Reid, J. K. S., *Christian Apologetics*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1969.
- Richardson, Don, *Peace Child*. Glendale, California: Gospel Light, 1974.
- Robinson, H. W., *The Christian Experience of the Holy Spirit*. Londres: Collins, 1962.
- Ross, Nancy W., *Three Ways of Asian Wisdom*. Nueva York: Simon and Schuster, 1966.
- Russell, Bertrand, *Why I Am Not a Christian*. Nueva York: Simon and Schuster, 1967.
- _____, *The ABC's of Relativity*. Nueva York: New American Library, 1969.
- Schaeffer, Francis A., *The God Who Is There*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1968.
- Sire, James W., *The Universe Next Door: A Basic World View Catalog*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1976.
- Skinner, B. F., *Beyond Freedom and Dignity*. Nueva York: Vintage, 1971.
- Smith, Huston, *The Religions of Man*. Nueva York: Harper and Row, 1958.
- Song, Choan-Seng, *Christian Mission in Reconstruction: An Asian Analysis*. Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1977.
- Stott, John R. W., *Christian Mission in the Modern World*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1975.
- Strong, A. H., *Systematic Theology*. Filadelfia: Judson Press, 1909.
- Tennant, F. R., *Philosophical Theology*. 2 volúmenes. Cambridge: Cambridge University Press, 1928.
- _____, *The Nature of Belief*. Londres: The Centenary Press, 1943.
- Tertuliano, Quinto, *Apology*. Traducido por T. R. Glover. Nueva York: Putnam, 1931.
- Tillich, Paul, *Systematic Theology*. Volumen 3. Chicago: University of Chicago Press, 1963.
- Tippett, Alan R., *Solomon Island Christianity: A Study in Growth and Obstruction*. Nueva York: Friendship Press, 1967.
- _____, *Verdict Theology in Missionary Theory*. Lincoln, Illinois: Lincoln Christian College Press, 1969.
- Torrance, T. F., *The Ground and Grammar of Theology*. Belfast: Christian Journals, 1980.

- Upanishads, The, Traducido por Swami Nikhilananda. Nueva York: Harper and Row, 1963.
- Van Til, Cornelius, *Apologetics*. Filadelfia: Westminster Theological Seminary, 1951.
- _____, *Christian Theistic Evidences*. Filadelfia: Westminster Theological Seminary, 1952.
- _____, *Defense of the Faith*. 2da. edición. Filadelfia: Presbyterian and Reformed, 1963.
- Warfield, B. B., *Selected Shorter Writings*. Volumen 2, editado por J. E. Meeter. Filadelfia: Presbyterian and Reformed, 1973.
- Watson, John F., *Behaviorism*. 3a. edición. Chicago: University of Chicago Press, 1930.
- Weber, Max, *From Max Weber: Essays in Sociology*. Editado por H. H. Gerth y C. Wright Mills. Nueva York: Oxford University Press, 1946.
- Wendel, F., *Calvin: The Origins and Development of His Religious Thought*. Londres: Collins, 1965.
- Whitehead, A. N., *Science and the Modern World*. Nueva York: Macmillan, 1925.

10008
c. 2

239
Dy

APOLOGETICA CRISTIANA

por William Dyrness

