TEOLOGÍA SISTEMÁTICA

VOLUMEN I

CHARLES HODGE

TEOLOGÍA SISTEMÁTICA

VOLUME PRIMEIRO

CHARLES HODGE, D.D.

TEOLOGÍA SISTEMATICA

EN DOS VOLUMENES

VOLUMEN PRIMERO

TRADUCCIÓN E CONDENSACIÓN

Santiago Escuain

NOTA: Los textos [entre corchetes] son palabras añadidas por el traductor para dar claridad bien añadiendo antecedentes inexistentes en el presente texto debido a la condensación, bien por otras causas. También ocasionalmente traducciones de términos latinos o de otras lenguas que el autor da sin traducir.

Excepto cuando se dé mención expresa de ello, las citas bíblicas han sido tomadas de la versión Reina- Valera, Revisión 1977.

Editorial CLIE
Galvani 113
08224 TERRASSA (Barcelona) España
E-mail: libras@clie.es
Web: http://www.clie.es

TEOLOGÍA SISTEMÁTICA - Vol. I
Edición en rústica
Charles Hodge

© 1991 por Editorial CLIE para esta edición en castellano

Ninguna parte de este libra puede ser
reproducida sin el permiso escrito de los editores,
con la excepción de breves citas.

Depósito Legal: SE-2412-2003 (I)
ISBN 84-8267-354-8
Impresión: Publidisa

Printed in Spain

Clasifíquese: 4 TEOLOGÍA: Teología sistemática
C.T.C. 01-01-0004-01
Referencia: 22.45.51

INDICE

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO I

SOBRE EL MÉTODO

§1. La teología, una ciencia **21**
§2. El método teológico **23**
§3. El método especulativo **24**
§4. El método místico **25**
§5. El método inductivo **27**
El teólogo debe ser gobernado por las mismas reglas que el hombre de ciencia.
§6. Las Escrituras conúenen todos los datos de la teología. **31**

CAPÍTULO II

TEOLOGÍA

§1. Su naturaleza **35**
Definiciones de teología
Teología natural
§2. Los hechos de la naturaleza revelan a Dios **37**
Argumento escritural para la Teología Natural
§3. La insuficiencia de la Teología Natural **40**
§4. La teología cristiana **45**
Teología Propia, Antropofogía, Soteriología, Escatología, Eclesiología

CAPÍTULO III

RACIONALISMO

§1. Significado y uso del término **47**
§2. Racionalismo deísta **48**
§3. La segunda forma dei racionalismo: Su naturaleza, refutación e historia **52**
§4. Dogmatismo **54**
§5. El papel propio de la razón en cuestiones de religión **57**
La razón es necesaria para la recepción de una Revelación.- Diferencia entre Conocimiento y Entendimiento.- La razón debe juzgar acerca de la credibilidad de una Revelación.- Lo Imposible no puede ser creído.- La razón debe juzgar acerca de las Evidencias de una Revelación
§6. Relación entre Ia filosofía y la Revelación **62**
[§7. Papel de los sentidos en los asuntos de la fe] **65**

CAPÍTULO IV

MISTICISMO

§1. Significado del término **67**
Uso filosófico del término
El misticismo conocido en la Historia de Ia Iglesia
[§2. El misticismo en Ia Iglesia Primitiva **71**
El montanismo.- El llamado Dionisio.- EI Neoplatonismo]
§3. EI misticismo durante Ia Edad Media **71**
[Características generales de aquel período.- Diferentes clases de teólogos medievales.- Tendencias panteístas del misticismo.-] Místicos evangélicos
§4. EI misticismo durarite y después de Ia Reforma. **72**
El efecto de la Reforma en la mente popular.- [Místicos entre los Reformadores.- Schwenkfeld]
[§5. El Quietismo **73**
Carácter general.- Líderes del movimiento.- Madame Guyon, Arzobispo Fenelón]
[§6. Los Quáqueros o Amigo **73**
Su origen e historia primera.- Sus doctrinas.
Las doctrinas de los Amigos Ortodoxos.
Amigos Heterodoxos.- Los puntos de vista de Barclay]
§7. Objeciones a Ia Teoría Mística **74**
No tiene fundamentos en la Escritura.-
Es contraria a los hechos de la experiencia.-
Es generadora de mal

ÍNDICE

CAPÍTULO V

LA DOCTRINA CATOLICORROMANA ACERCA DE LA REGLA DE LA FE

§1. Declaración de la doctrina **81**
§2. La doctrina Católica Romana acerca de las Escrituras **81**
§3. La Tradición **83**
Doctrina Tridentina
§4. EI oficio de la Iglesia como Maestra **86**
Los órganos de la Iglesia para la enseñanza.- La teoría Galicana.- La teoría Ultramontana
§5. Examen de las doctrinas romanistas **87**
§6. Examen de la doctrina de la Iglesia de Roma acerca de la Tradición **87**
Diferencia entre Tradición y la Analogía de la Fe.- Consentimiento Común.Tradición y Desarrollo.- El estado de la cuestión-- Argumentos en contra de la doctrina de la Tradición
§7. El oficio de la Iglesia como Maestra **100**
Doctrina romanista acerca de esta cuestión.- La definición romanista de la Infalibilidad se basa en una errónea teoría acerca de la Iglesia.- La doctrina de la Infalibilidad se basa en una falsa presuposición de la perpetuidad del apostolado.- Los modernos prelados no son apóstoles.- La Infalibilidad se basa en una falsa interpretación de la promesa de Cristo.- Está contradicha por los hechos.- EI reconocimiento de una Iglcsia Infalible es incompatible con la Iibertad civil o religiosa

CAPÍTULO VI

LA REGLA PROTESTANTE DE LA FE

§ 1. Enunciado de la doctrina **117**
El Canon
§2. Las Escrituras, dadas por Inspiración Divina **119**
La naturaleza de la Inspiración.- La Inspiración es sobrenatural.- Distinción entre Revelación e Inspiración.- Hombres inspirados fueron órganos de Dios.- Prueba de la doctrina.- Argumento basado en el significado y uso de la palabra Inspiración.- Basado en el significado de la palabra Profeta. Basado en las declaraciones de las Escríturas.- La Inspiración se extiende de manera igual a todas las partes de la Escritura.- Se extiende tanto a las Palabras como a los Pensamientos.- Inspiración plenaria.- Objeciones consideradas
§3. Teorías adversas **133**
La doctrina racionalista.- La teoría de Schleiermacher.- Objeciones a esta teoría.- Inspiración en gracia.- Inspiración parcial.
§4. La Integridad de la Escritura **140**

§5. La perspicuidad de la Escritura.- El derecho al libre examen **141**
§6. Normas de interpretación **143**

PARTE I

TEOLOGÍA PROPIA

CAPÍTULO I

EL ORIGEN DE LA IDEA DE DIOS

§ 1. El conocimiento de Dios como cosa innata **147** . .
Lo que se entiende por conocimiento innato.- Prueba de que el conocimiento de Dios es innato
§2. El conocimiento de Dios no se debe a un proceso de razonamiento **154**
§3. El conocimiento de Dios no se debe exclusivamente a la Tradición **155**
§4. ¿Se puede demostrar la existencia de Dios? **156**

CAPÍTULO II

TEÍSMO

§ 1. El argumento ontológico **159**
Tal como lo presenta Anselmo.- Descartes.- El doctor Samuel Clarke.Cousin
§2. El argumento cosmológico **162** .
El principio de la Causa Suficiente.- Naturaleza de la causalidad.- La convicción intuitiva de la necesidad de una causa para cada efecto.- La objeción de Hume al argumento cosmológico
§3. El argumento teleológico **170**
Su naturaleza.- Evidencias de designio en el mundo
§4. Objeciones al argumento teleológico **173**.
La negación de las causas finales.- Objeciones de Hume y Kant
§5. El argumento moral o antropológico **180**
Naturaleza del argumento.- Argumento basado en la existencia de la mente.
Basado en la naturaleza del alma.- Basado en la naturaleza moral del hombre

CAPÍTULO III

TEORÍAS ANTI-TEÍSTAS

§1. Qué se entiende por Anti-Teísmo.- Ateísmo **187**
§2. Politeísmo **188**

§3. Hilozoísmo **189**
§4. Materialismo **190** . . .
La doctrina de Epicuro.- El materialismo en Inglaterra durante el Siglo Diecisiete.- Locke.- Hartley.- Priestley.- El materialismo en Francia durante el Siglo Dieciocho.- EI positivismo El materialismo científico.- Principios conductores Correlación de fuerzas físicas y mentales Argumentos en contra del materialismo.- 1. El materIalIsmo contradice los hechos de la consciencia
2 Contradice las verdades de la razón .
3: Es inconscuente con los hechos de la experiencia
4. EI materialismo es ateo
5. Inválido el argumento materialista en base de la analogía
Argumento directo en contra de la teoría de la correlaclón de las fuerzas físicas, vitales y mentales
§5. Panteísmo.- Sus tres formas principales **228**
Principios generales del sistema
Historia del panteísmo
Panteísmo brahmánico
El panteísmo, la religión original de los hindues.- Relación del panteísmo hindu con el politeísmo.- Su efecto sobre la religión
Su efecto sobre la vida social.
El panteísmo griego.- La escuela jónica.- La escuela eleática
Los estoicos.- La doctrina de Platón
Aristóteles
El panteísmo medieval.
Los neoplatónicos.- Juan Escoto Engena.- El moderno panteísmo

CAPÍTULO IV

EL CONOCIMIENTO DE DIOS

§l.¿Se puede conocer a Dios? **259**
Estado de la cuestión.- Dios, inconcebible.- Dios, incomprensible.- Nuestro conocimiento de Dios es parcial .
¿Cómo nos formamos la idca de Dios?-- Prueba de que este método es digno de confianza
§2. Dios no puede ser conocido de manera plena **267** .
El argumento de Sir William Hamilton contra los Trascendentalistas
La doctrina de Sir William Hamilton
Dios es objeto de la fe, pero no del conocimiento - Diferentes clases de ignorancia.- Prueba de que Sir Willam Hamilton nega que podemos conocer a Dios.- Argumentos contra su doctrina.- Lo Impensable o Imposible no puede ser un objeto de fe
Objeciones generales a la teoría de Hamilton
Basada en una definición errónea de lo absoluto e infinito.- En una definición errónea de conocimiento.- Necesidad de una Revelación sobrenatural

CAPÍTULO V

LA NA TURALEZA Y LOS ATRIBUTOS DE DIOS

§1. Definiciones de Dios **273**
§2. Los atributos divinos **273**
La relación de los atributos con la esencia de Dios.- Los atributos divinos no difieren meramente en nuestras concepciones
Los atributos divinos no pueden ser resueltos a una mera causalidad.- Difieren en *virtualidad*
§3. La clasificación de los atributos divinos **277**
§4. La espiritualidad de Dios **279**
Consecuencias de admitir que Dios es Espíritu
§5. lnfinitud **282**
La idea de Infinítud no es una mera negación.- El Infinito no es la Totalidad. La infinitud de Dios con respecto al espacio
§6. Eternidad **285**
Doctrina escritural.- La posturas filosófica.- Las modernas perspectivas filosóficas
§7.lnmutabilidad 288
Declaraciones filosóficas.- Los atributos absolutos de Dios no son inconsecuentes con la Personalidad
§8. Conocimiento **289**
Su naturaleza.- La posibilidad de conocimiento en Dios impedida en la teoría panteísta.- El conocimiento y el poder no deben ser confundidos.- La doctrina de la Escritura acerca de este extremo.- Las objeciones al conocimiento divino.- Lo real y lo posible.- La *Scientia Media*.- Origen de la distinción
Las objeciones apremiadas por los agustinos.- Presciencia
La sabiduría de Dios
§9. La voluntad de Dios **293**
Significado del término.- La libertad de Ia voluntad divina.- Voluntad decretal y preceptiva.- Voluntad antecedente y consecuente.- Voluntad absoluta y condicional.- La voluntad de Dios como base de la obligación moral
§10. El poder de Dios **296** .
El origen de la idea de poder.- Omnipotencia.- Negación del poder.- Poder absoluto.- Potentia absoluta y Potentia Ordinata.- No se deben confundir Ia Voluntad y el Poder
§ 11. La santidad de Dios **299**
Base sobre la que se niegan atributos morales a Dios
§ 12. Justicia **300**
Sentido del término.- Justicia en su relación con el pecado.- La reforma del delincuente no es el objeto primario del castigo.- La prevención del crimen no es el objeto primario del castigo.- Prueba de la doctrina escritural. Concepciones filosóficas de la naturaleza de la justicia
§13. La bondad de Dios **306**
La doctrina escritural.- Benevolencia.- Amor.- La existencia del mal. Teorías que involucran la negación del pecado.- El pecado considerado como el medio necesario para el mayor bien.- La doctrina de que Dios no

puede impedir el pecado en un sistema moral.- La doctrina escritural en cuanto al origen del mal
§14. La verdad de Dios **313**
§15. La soberanía de Dios **314**

CAPÍTULO VI

LA TRINIDAD

§1. Observaciones preliminares **317**
§2. Forma bíblica de Ia doctrina **318**
Cuál es la forma que adopta.- Prueba escritural de la doctrina.- Carácter progresivo de la Revelación divina.- La fórmula bautismal.- La bendición apostólica
§3 El período de transición **322**
Necesidad de una declaración más definida de la doctrina.- Conflicto con el error.- Los gnósticos.- Los platonistas.- La doctrina de Orígenes.- EI sabelianismo.- El arrianismo
§4. La doctrina de la Iglesia presentada en el Concilio de Nicea **327**
Motivos por los que se convocó el Concilio.- Diferencia de opinión entre los miembros del Concilio.- Semi-arrianos.- Ortodoxos.- El Concilio de Constantinopla.- El Credo Atanasiano
[§5. Puntos decididos por los Concilios de Nicea y de Constantinopla **332**
l.Contra los sabelianos.- 2. Contra los arrianos y los semiarrianos.- 3. Las relaciones mutuas de las Personas de la Trinidad]
[§6. Examen de la Doctrina Nicena **332**
Subordinación.- Generación eterna.- Filiación eterna
Objeciones apremiadas contra la doctrina de la Filiación eterna
Relación del Espíritu con las otras Personas de la Trinidad]
[§7. Concepciones filosóficas de la doctrina de Ia Trinidad] **332**

CAPÍTULO VII

LA DIVINIDAD DE CRISTO

§ 1. El testimonio deI Antiguo Testamento 333
El ProtoevangeIio.- Jehová y el Angel de Jchová.- Evidencia contenida: 1. En el Libro de Génesis; 2. En los otros Iibros históricos del Antiguo Testamento;
3. En el libro de los Salmos; 4. En los libros proféticos
§2. Las características generales de la enseñanza del Nuevo Testamento acerca de Cristo 344
1. El sentido en el que Cristo es llamado Señor
2. Cristo es presentado como en Objeto de nuestros afectos religiosos
3. Las relaciones que Cristo tiene con Su pueblo y con el mundo.- Su autoridad como Maestro.- Su control sobre todas las criaturas
4. La naturaleza de Sus promesas

5. Su control sobre la naturaleza
§3. pasajes particulares del Nuevo Testamento que enseñan la deidad de Cristo **352**
1. Los escritos de S. Juan-- Juan 1:14.- Otros pasajes en el Evangelio de S.Juan.- EI ultimo discurso de nuestro Señor.- Las Epístolas de S. Juan.- El Apocalipsis 2. Las Epístolas de Pablo.- La Epístola a los Romanos.- Corintios.- Gálatas.- Efesios.- Filipenses.- Colosenses.- Las epístolas pastorales de S. Pablo.- La Epístola a los Hebreos.- Otros escritores sagrados del Nuevo Testamento

CAPÍTULO VIII

EL ESPÍRITU SANTO

§1. Su Naturaleza **369**
Su Personalidad.- Prueba de Su Personalidad.- La Deidad del Espíritu Santo §
2. El oficio del Espíritu Santo.- 1. En Ia naturaleza; 2. En la obra de la Redención.- El Revelador de toda verdad divina.- Aplica a los hombres los beneficios de la Redención de Cristo **375**
§3. Historia de la doctrina con respecto al Espíritu Santo **378**

CAPÍTULO IX

LOS DECRETOS DE DIOS

§1. La naturaleza de los decretos divinos **381**
La Gloria de Dios es la causa final de sus decretos.- Los decretos se pueden reduca a un propósito.- Los decretos de Dios son inmutables.- Son libres.- Son ciertamente eficaces.- Se relacionan con todos los acontecimientos.- Las acciones libres están preordenadas
§2. Objeciones a la doctrina de los decretos divinos **390**
1. La preordenación inconsecuente con la libre agencia.- 2. La preordenación del pecado inconsecuente con la santidad.- 3. La doctrina de los decretos destruye toda motivación para el esfuerzo.- 4. Su fatalismo

CAPÍTULO X

LACREACIÓN

§ 1. Diferentes teorias sobre el origen del universo **395**
1. La teoria puramente física.- 2. Las teorías que presuponen inteligencia en la misma naturaleza.- 3. La doctrina escritural
§2. Creación mediata e inmediata **396**
§3. Prueba de Ia doctrina de una Creación *ex níhilo*. **397**
§4. Objeciones a Ia doctrina de una Creación *ex níhilo*. **398**

§5. El designio de la Creación 399
Doctrina escritural en cuanto al designio de la Creación
§6. El relato mosaico de Ia Creación 400
Objeciones al relato mosaico de la Creación. La Geología y Ia Biblia

CAPÍTULO XI

LA PROVIDENCIA

§1. Preservación **403**
La naturaleza de Ia preservación.- La preservación no es una creación continuada.- Objeciones a la doctrina de una creación continua.- Doctrina escritural sobre esta cuestión
§2. Gobiemo **407**
Enunciado de la doctrina y Prueba de la doctrina
1. La evidencia de la operación de Ia Mente en todo lugar
2. En base de nuestra naturaleza religiosa
3. En base de predicciones y promesas
4. En base de la experiencia
La doctrina escritural
La Biblia enseña--1. La providencia de Dios sobre la naturaleza; 2. Sobre el mundo animal; 3. Sobre las naciones; 4. Sobre los individuos, sobre las acciones libres de los hombres; 5. La providencia de Dios con respecto al pecado
[§3. Teorías diferentes acerca del gobiemo divino **415**
1. La teoría deísta de la relación de Dios con el mundo.
2. La teoría de la total dependencia
3. La doctrina de que no hay eficiencia más que en la mente
4. Teoria de la armonía preestablecida
5. La doctrina del *Concursus*
Observaciones acerca de la doctrina del *Concursus*]
§4. Los principios involucrados en la doctrina escritural de la Providencia **415**
La Providencia de Dios sobre el universo material.- 1. El mundo externo tiene una existencia objetiva real.- 2. La materia es activa.- Las leyes de la naturaleza.- La uniformidad de las leyes de la naturaleza, congruente con la doctrina de la Providencia
La Providencia de Dios en relación con los procesos vitales
La Providencia de Dios sobre criaturas racionales Distinción entre la eficiencia providencial de Dios y las influencias del Espíritu Santo

CAPÍTULO XII

LOS MILAGROS

§ 1. Empleo de la palabra **423**
Definición de un milagro.- Objeciones a esta definición

Respuesta a las anteriores objeciones
La doctrina de una Ley Superior
Objeciones a la doctrina de una Ley Superior
§2. La posibilidad de los milagros 432
§3. ¿Puede un milagro ser conocido como tal? 434
Milagros mentirosos.- La insuficiencia dei testimonio humano
§4. El valor de los milagros como prucba de la Revelación divina 440

CAPITULO XIII

LOS ÁNGELES

§1. Su naturaleza 443
§2. Su estado 445
§3. Sus misiones 445
§4. Los ángeles malos 448
El poder y la agencia de los espíritus malos.- Posesiones demoníacas

PARTE II

ANTROPOLOGÍA

CAPÍTULO I

EL ORIGEN DEL HOMBRE

§1. La doctrina EscrituraI 455
§2. Teorías antiescriturarias 456
La doctrina pagana de la generación espontánea.- La moderna doctrina de Ia generación espontánea.
Teorías del desarrollo.- Lamarck.- Los vestigios de Ia creación.- Darwin. Observaciones sobre la teoría darwinista.- Es atea.- Una mera hipótesis.
Teorías acerca del Universo.- Darwin.- J. J. Murphy.- Owen.- La doctrina común.- Dificultades admitidas para la doctrina darwinista.- Esterilídad de los híbridos.- Distribución geográfica.
Pangénesis

§3 La antigüedad del hombre 469
Habitaciones lacustres.- Restos humanos fósiles.- Huesos humanos hallados con los de animales extinguidos.- Instrumentos de sílex.- Razas humanas.Monumentos antiguos.

CAPÍTULO II

LA NATURALEZA DEL HOMBRE

§1. La doctrina Escritural 475
Verdades asumidas en las Escrituras,- Relación deI alma con el cuerpo. Dualismo realista.
§2. Tricotomía 480 Antiescritural.- Pasajes dudosos.
§3. Realismo 482
Su carácter general.- Humanidad genérica.- Objeciones al realismo.- En base de la consciencia.- Contrario a las Escrituras.- Inconsistente con la doctrina de la Trinidad y de la Persona de Cristo.]
[§4. Otra forma de Ia Teoría Realista] 482

CAPÍTULO III

EL ORIGEN DEL ALMA

§ 1. Teoría de la Preexistencia 483
§2. Traducianismo 485
§3. Creacionismo 487
Argumentos en base de Ia naturaleza del alma
§4. Observaciones finales 488

CAPÍTULO IV

UNIDAD DE LA RAZA HUMANA

[§ 1. Concepto de Especie 492
Características generales. - Definiciones]
[§2. Evidencias de Ia identidad de Ias Especies 492
Estructura orgánica.- Fisiología.- Psicología]
[§3. Aplicación de estos críterios al hombre 492
La evidencia cumulativa]
§4. El argumento filológico y moral 492
La hermandad del hombre

CAPÍTULO V

EL ESTADO ORIGINAL DEL HOMBRE

§1. La doctrina Escritural **495**
§2. EI hombre creado a Ia imagen de Dios **497**
§3. Rectitud original 498
§4. EI dominio sobre las criaturas **499**
[§5. La doctrina de los Romanistas] **500**
§6. La doctrina Pelagiana y Racionalista **500**
Las disposiciones inmanentes pueden tener un carácter moral.- Juicio general de los hombres acerca de esta cuestión.- Argumento en base de la Escritura,y de la Fe de la Iglesia.- EI carácter de las disposiciones depende de su naturaleza. Objeciones consideradas.- Los Pelagianos enseñan que el hombre fue creado mortal.

CAPÍTULO VI

EL PACTO DE OBRAS

§1. Dios hizo un pacto con Adán **501**
§2. La promesa **502**
§3. La condición **503**
§4. La pena **503**
§5. Las partes **505**
§6. La perpetuidad del pacto **505**

CAPÍTULO VII

LA CAÍDA

Relato escritural.- El árbol de vida.- El árbol del conocimiento.- La serpiente.- La tentación.- El efecto deI primer pecado **507**

CAPÍTULO VIII

EL PECADO

§1. La naturaleza de la cuestión **513**
§2. Teorías filosóficas **515**
Limitación del ser.- La teoría de Leibnitz.- Antagonismo.- La teoría de Schleiermacher.- La teoría sensorial.- El egoísmo Teorías teológicas.

§3 La doctrina de la Iglesia Primitiva **528**
§4 La teoria Pelagiana **530**
Argumentos en contra de la misma
§5 La doctrina de Agustín **534**
Elemento filosófico de su doctrina.- Por qué hizo del pecado una negación.- El elemento moral de su doctrina
§6 La doctrina de la Iglesia de Roma **539**
Diversidad de doctrina en la Iglesia Latina.- Semi-Pelagianos.- Anselmo, Abelardo - Tomás de Aquino.- Los Escotistas
La doctrina Tridentina acerca del Pecado Original
La verdadera doctrina de la Iglesia de Roma
§7 La doctrina Protestante acerca del pecado **551**
El pecado es un mal específico.- Tiene relación con la ley.- Esta ley es la ley de Dios.- Extensión de las demandas de la Ley.- El pecado no esta limitado a acciones de la voluntad.- Consiste en la ausencia de conformidad a la Ley de Dios.- Incluye culpa y contaminación
§8. Los efectos del pecado de Adán sobre su posteridad **561**
§9. Imputación inmediata **562**
Enunciado de la doctrina.- Base de la imputación del pecado de Adán.- Adán, cabeza federal de su raza.- El principio representativo en las Escrituras.- Este principio, involucrado en otras doctrinas.- Argumento en base de Romanos 5:12-21.- En base del consentimiento general.- Objeciones
§10 Imputación mediata **574**
Origen de la doctrina en la Iglesia Francesa.- Sostenida por teólogos en otras Iglesias.- Objeciones.- Teoría de la propagación
§11. Preexistencia **581**
§12 Teoría Realista.
La teoría del Presidente Edwards.- La teoría Realista propia.- Objeciones
§13 El pecado original **593**
Su naturaleza.- Prueba de la doctrina.- En base de la universalidad del pecado.En base de la total pecaminosidad del hombre.- En base de la incorregible naturaleza del pecado.- En base de sus tempranas manifestaciones.- Evasiones de los anteriores argumentos.- Declaraciones de la Escritura.- Argumento en base de la necesidad de la Redención.- En base de la necesidad de la Regeneración.- En base del bautismo de párvulos.- En base de la universalidad de la muerte.- En base del común consentimento de los cristianos. Objeciones.- Los hombres, responsables sólo de sus actos voluntarios. Inconsistente con la justicia de Dios.- Hace de Dios el autor del pecado. Inconsistente con el libre albedrío.
§14 El asiento del pecado original **618**
El alma entera es su asiento
§15 Incapacidad **621**
La doctrina tal como es enunciada en los Símbolos Protestantes.- La naturaleza de la incapacidad del pecador
La incapacidad no es una mera ausencia de inclinación.- Surge de la carencia de discernimiento Escritural.- Sólo es declarada con referencia a las «Cosas del Espíritu».- En qué sentido es natural.- En qué sentido es moral.- Objeciones a la popular distinción entre capacidad natural y moral
Prueba de la doctrina

El argumento negativo.- Involucrado en la doctrina del Pecado Original. Argumento en base de la necesidad de la influencia del Espíritu.- En base de la experiencia.- Objeciones.- Inconsecuente con la obligación moral. Destruye los motivos para el esfuerzo.- Alienta a la negligencia

CAPÍTULO IX

LIBRE ALBEDRÍO

Libre Albedrío **641**
1. Diferentes teorias de la voluntad **643**
   Necesidad.- Contingencia.- Certidumbre
2. Definición de los términos **651**
   Voluntad.- Motivo.- Causa.- Libertad.- Libertad y capacidad.Autodeterminación y autodeterminación de Ia voluntad
3. La certidumbre, consistente con la libertad **658**
   Puntos de acuerdo.- Argumentos en favor de Ia doctrina de la certidumbre.- En base del previo conocimiento de Dios.- En base de la previa ordenación.- En base de la Providencia.- En base de las doctrinas de la gracia.- En base de la consciencia.- En base del carácter moral de las voliciones.- En base de la naturaleza racional del hombre.- En base de la doctrina de la causa suficiente.

PREFACIO DEL TRADUCTOR

Es con satisfacción que he prestado mi grano de arena a la difusión de esta magna obra de estudio en lengua castellana. Aunque publicada en inglés en 1971, hace pues ya 120 años, sigue teniendo un fuerte impacto en el mundo de habla inglesa, donde continúa actuando como obra formativa, de estudio y referencia, y contribuyendo a Ia defensa de «la fe una vez dada a los santos».

Hodge combina en esta magna obra la piedad con la erudición, estudiando con sumo esmero las doctrinas básicas de Ia fe cristiana. El lector seguirá la historia de Ias doctrinas más centrales desde el siglo primero, su formulación bíblica, y en muchos casos su historia a lo largo de los seis primeros concilios y a través de las grandes Confesiones Reformadas.

También advertirá como el autor contrasta Ias doctrinas biblicas con las tendencias racionalistas y filosofistas que, habiendo hecho un gran impacto en Alemania desde el siglo XVIII, dejaron sentir amargos efectos en el siglo XIX y hasta nuestro siglo, dando una aparente justificación intelectual a la lncredulidad y al ateísmo. Hodge estudió dos años en Alemania, y se familiarizó profundamente con estas escuelas de pensamiento, siguiendo de cerca su desarrollo (conocía bien el alemán, y leía atentamente las principales revistas filosófico/teológicas de las diversas escuelas); trata por ello con conocimiento de causa estas tendencias doctrinales, y estudia con rigor sus orígenes, presuposiciones, naturaleza y resultados. Por cuanto la escena teológica actual en Ia Cristiandad es hija en muchos aspectos de estas tendencias, el estudioso cristiano hará bien en estudiar cuidadosamente esta obra, monumento de la Teología Reformada.

La tarea de condensación, para hacer la obra más accesible al gran público cristiano hispano, ha sido penosa para el mismo traductor. Naturalmente, ha ejercido su criterio. Pero nada se ha cambiado de la perspectiva del autor. De hecho, no se ha cambiado el texto, el cual es del mismo Charles Hodge. Se ha eliminado material, lo cual está indicado con puntos suspensivos (...) en el cuerpo del texto, por lo que el estudioso podrá identificar los cortes en la obra original, si asi lo desea. Esta eliminación de material se ha hecho en el sentido de no alterar la línea de razonamiento de Hodge. Se han eliminado citas redundantes apoyando un mismo punto, y se

han eliminado algunas discusiones históricas que, aunque interesantes, son de poca relevancia para la situación actual.

La perspectiva escatológica, postmilenialista, es una de Ias características históricas de Ia Teología Reformada, y será quizá el punto en que muchos lectores discreparán, como honradamente discrepa este mismo traductor. Y las posturas escatológicas, aunque no afectan la doctrina acerta de Dios, de la Persona de Cristo, de Su obra en la cruz, o la aplicación de Su obra al creyente, si que tienen grandes consecuencias en cuanto a la concepción de la obra actual de Dios en el mundo y con respecto a la Iglesia y la vocación de la misma, asi como acerca de la misión y conducta del cristiano en el mundo. Siendo que estas diferencias tienen tan grandes implicaciones, no seria honrado minimizarlas. Así, el cristiano está llamado a juzgar todas las cosas, todas las humanas formulaciones, todas las enseñanzas, por medio de la piedra de toque de la Palabra de Dios, y por ella, en oración y dependencia de Dios, formar toda su visión. Es necesario, pues, que cada creyente lea y estudie Ia Biblia con seriedad, y permita que su mente sea moldeada por las Escrituras mismas.

Dicho lo anterior, se debe añadir que el valor intrínseco de esta obra, de cuya naturaleza y estructura ya se ha dado una ligera idea unas líneas más arriba, más que compensará por esta área de desacuerdo teológico con el gran teólogo de Princeton. .

Como toda obra humana, está sujeta a las humanas faltas. Sin embargo, si esta obra consigue cimentar la confianza del cristiano en el Libro de los libros, la Palabra de Dios, ayudarlo a un conocimiento más inteligente de su contenido, desenmascarar las pretensiones de la falsamente llamada ciencia y de las vanas filosofias de los hombres, que quisieran poner sus pobres pensamientos en lugar de los pensamientos que Dios ha comunicado, y llevarlo también a examinarlo todo en base de las Escrituras (cf. Hch 17: 11), incluyendo el mismo contenido de esta obra, habrá alcanzado su propósito, esto es el de su autor original, y el del traductor y el de los editores, conduciendo a cada creyente a escudriñar las Escrituras para hallar a Dios, a DlOS manifestado en carne, el Señor Jesucristo, que es el Camino, la Verdad y la Vida, y por medio de esta palabra, y conducido por el Espíritu Santo, llegar así a conocer al Padre y al Hijo, y los propósitos de Dios en todas las cosas y para nosotros y nuestro andar, y Su gloria, y Su amor para con nosotros en Cristo Jesús.

!A Él sea Ia gloria por todas Ias edades!

Santiago Escuain
Caldes de Malavella (Gerona), enero de 1991

TEOLOGIA SISTEMATICA
INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO I

SOBRE EL MÉTODO

§ 1. *La teología, una ciencia*

EN todas las ciencias hay dos factores: hechos e ideas; o, hechos y la mente. La ciencia es más que conocimiento. El conocimiento es la persuasión acerca de lo que es cierto en base de una evidencia adecuada. Pero los datos de la astronomía, de la química o de la historia no constituyen la ciencia de estos departamentos del conocimiento. Tampoco la mera ordenada disposición de los hechos constituye ciencia. Los hechos históricos narrados por su orden cronológico son unos meros anales. La filosofía de la historia supone que estos hechos deben ser comprendidos en base de sus relaciones causales. En cada departamento se supone que el hombre de ciencia debe comprender las leyes por medio de las que se determinan los hechos de la experiencia; de modo que no sólo conozca el pasado, sino que pueda predecir el futuro. El astrónomo puede predecir la posición relativa de los cuerpos celestes para los siglos futuros. El químico puede decir con certeza cuál será el efecto de ciertas combinaciones químicas. Entonces, si la teología es una ciencia, tiene que incluir algo más que un mero conocimiento de los hechos. Tiene que incluir una exhibición de la relación interna de estos hechos, unos con otros, y de cada uno de ellos con todos los demás. Tiene que poder mostrar que si se admite uno, no se pueden negar otros.

La Biblia no es un sistema de teología del mismo modo que la naturaleza no es un sistema de química o de mecânica. Es en la naturaleza que encontramos los hechos que el químico o el físico tienen que examinar, y de ellos determinar las leyes que los rigen. De la misma manera, la Biblia contiene las verdades que tiene que recopilar el teólogo, disponer y exhibir en su mutua relación interna. Ésta es la diferencia entre la teología bíblica y la sistemática. La función de la primera es determinar y enunciar los hechos

de la Escritura. La función de la última es tomar estas hechos, determinar su relación entre sí y con otras verdades relacionadas, asi como vindicarias y mostrar su armonía y consistencia. Y no es ésta una tarea fácil, ni de poca importancia.

La necesidad de sistema en teología

Es natural preguntarse: ¿Por qué no tomar las verdades tal como Dios ha visto adecuado revelarlas, y ahorrarnos así la fatiga de mostrar su relación y armonia?

La respuesta a esta pregunta es, en primer lugar, que no se puede hacer así. Es tal la constitución de la mente humana que no puede dejar de intentar sistematizar y conciliar los hechos que admite como ciertos. En ningún departamento del conocimiento se han quedado los hombres satisfechos con la posesión de una masa de hechos no asimilados. Y tampoco se puede esperar que los estudiantes de la Biblia se queden satisfechos con ello. Existe, por tanto, la necesidad de construir sistemas de teología. ...

Segundo: Se obtiene de esta manera una clase muy superior de conocimiento al que se consigue por la mera acumulación de hechos aislados. Una cosa es saber, por ejemplo, que existen océanos, continentes, islas, montes y nos por toda la superficie de la tierra; y otra cosa más elevada es saber las causas que han determinado la distribución de la tierra y del agua sobre la superficie de nuestro globo; la configuración de la tierra; los efectos de esta configuración sobre el clima, sobre las razas de plantas y animales, sobre el comercio, la civilización y el destino de las naciones. ... Lo que es cierto de otras ciencias es cierto de la teología. No podemos saber qué es lo que Dios nos ha revelado en su Palabra a no ser que comprendamos, al menos en cierta medida, la relación que tienen entre sí las verdades separadas que esta Palabra contiene. Le costó a la Iglesia siglos de estudio y controversia resolver el problema acerca de la persona de Cristo; esto es, ajustar y llevar a una disposición armónica todos los hechos que la Biblia enseña acerca de este tema.

Tercero: No tenemos elección en esta cuestión. Si queremos cumplir con nuestro deber como maestros y defensores de la verdad tenemos que tratar de traer todos los hechos de la revelación a un orden sistemático y una mutua relación. Es sólo así que podremos exhibir de una manera satisfactoria su veracidad, vindicarlos frente a objeciones, o hacer que ejerzan todo su peso sobre las mentes de los hombres.

Cuarto: Ésta es evidentemente la voluntad de Dios. Él no enseña a los hombres astronomía ni química, pero les da los hechos en base de los que se erigen estas ciencias. Tampoco nos enseña teología sistemática, pero nos da en la Biblia las verdades que, apropiadamente entendidas y ordenadas

constituyen la ciencia de la teología. Asi como los hechos de la naturaleza en todos relacionados y determinados por las leyes físicas, así los hechos de la Biblia están todos relacionados y determinados por la naturaleza de Dios y de sus criaturas. Y así como ÉI quiere que los hombres estudien sus obras y descubran su maravillosa relación orgánica y armónicas combinaciones, así es su voluntad que estudiemos su Palabra, y aprendamos que, como las estrellas, sus verdades no son puntos aislados, sino sistemas, ciclos y epiciclos en una armonia y grandeza sin fin. Además de esto, aunque las Escrituras no contienen un sistema de teología como un todo, tenemos partes elaboradas de este sistema en las Epístolas del Nuevo Testamento. Y éstas son nuestra autoridad y guía.

§2. El método teológico

Cada ciencia tiene su propio método, determinado por la peculiar naturaleza de la misma. Ésta es una cuestión de tal importancia que ha sido constituida como un departamento propio. La literatura moderna abunda en obras sobre Metodología, esto es, sobre la ciencia del método, y estas obras tienen el propósito de decidir los principios que deberían regir las investigaciones científicas. Si se adopta un método falso, es como quien torna un camino erróneo que nunca le llevará a su destino. Los dos grandes métodos inclusivos son el *a priori* y *a posteriori*. El primero argumenta de Causa a efecto, el segundo de efecto a causa. El primero se aplicó durante siglos incluso a la investigación de la naturaleza. Se intentaba determinar cuales deben ser los hechos de la naturaleza en base de las leyes de la mente o de las supuestas leyes necesarias. ... Todos saben lo que costó establecer el método de la inducción sobre una base firme y lograr un reconocimiento general de su autoridad. Según este método, comenzamos recogiendo hechos bien establecidos, y de ellos inferimos las leyes generales que las rigen. En base del hecho de que los cuerpos caen hacia el centro de la tierra se ha inferido la ley general de la gravitación, que estamos autorizados a aplicar mucho más allá de los límites de la experiencia real. Este método inductivo se basa en dos principios: Primero: Que hay leyes de la naturaleza (fuerzas) que son las causas próximas de los fenómenos naturales. Segundo: Que estas leyes son uniformes. Por ello tenemos la seguridad de que las mismas causas, bajo las mismas circunstancias, producirán los mismos efectos. Puede darse una diversidad de opinión acerca de Ia naturaleza de estas leyes. Se puede suponer que sean fuerzas inherentes en la materia; o pueden ser consideradas como modos uniformes de la operación divina; pero en todo caso debe haber alguna causa para los fenómenos que percibimos a nuestro alrededor, y esta causa tiene que ser uniforme y permanente. Es sobre estos principios que se fundamentan todas las ciencias inductivas, y es por ellos que son conducidas las investigaciones de los filósofos naturales.

El mismo principio se aplica a la metaffsica que a la física; a la psicologfa que a la ciencia natural. La mente tiene sus leyes, lo mismo que la materia, y estas leyes, aunque de naturaleza distinta, son tan permanentes como las del mundo externo.

Los métodos que se han aplicado al estudio de la teologia son demasiado numerosos para poderlos considerar por separado. Quizá puedan reducirse a tres cases generales: Primero, el especulativo; segundo, el místico; tercero, el inductivo. Estos términos, desde luego, están bien lejos de ser precisos. Se usan a falta de algo mejor para designar los tres métodos generales de investigación teológica que han prevalecido en la IgIesia.

§3. *El método especulativo*

La especulación presupone ciertos principios de una manera apriorística, y en base de ellos emprende la determinación de lo que es y de lo que debe ser. Decide acerca de todas las verdades, o determina acerca de lo que es cierto en base de las leyes de la mente, o en base de los axiomas implicados en la constitución del principio pensante en nuestro interior. Es bajo este encabezamiento que se deben poner todos aquellos sistemas que se basan en cualquier tipo de presuposiciones filosóficas a priori. Hay tres formas generales en las que se ha aplicado este método especulativo a la teología.

Forma deísta y racionalista

La primera forma es aquella que rechaza cualquier forma de conocimiento acerca de las cosas divinas aparte de la que se desprende de la naturaleza y constitución de la mente humana. Presupone ciertos axiomas metafísicos y morales, y en base de ellos desarrolla todas las verdades que está dispuesta a admitir. A esta clase pertenecen los escritores deístas y estrictamente racionalistas de las generaciones pasadas y presente.

Forma dogmática

La segunda forma es el método adoptado por aquellos que admitiendo una revelación divina sobrenatural, y concediendo que tal revelación está contenida en las Escrituras cristianas, reducen sin embargo todas las doctrinas así reveladas a las formas de algún sistema filosófico. Esto lo hicieron muchos de los padres [de la Iglesia] que intentaron exaltar la *pistis* a *gnosis*, esto es, la fe de la gente llana en filosofía para los académicos. Éste fue también en mayor o menor grado el método de los escolásticos, y halla una ilustración incluso en el «Cur Deus Homo» de Anselmo, el padre de la teologfa escolástica. ... Este método sigue aún en boga. Se establecen ciertos principios, llamados axiomas, o primeras verdades de la razón, y de ellos se

deducen las doctrinas de Ia religión mediante un curso argumental tan rígido e implacable como el de Euclides. Esto se hace en ocasiones para el total derribo de las doctrinas de la Biblia y de las más profundas convicciones morales no sólo de los cristianos sino de las masas de la humanidad. No se permite murmurar a la conciencia en presencia del dominador entendimiento.

…A este método se le ha aplicado el término más bien ambiguo de dogmatismo, porque intenta conciliar las doctrinas de la Escritura con la razón, y llevar a que su autoridad repose sobre evidencias racionales. EI resultado de este método ha sido siempre, hasta allí donde ha tenido éxito, el de transmutar la fe en conocimiento, y para llegar a este fin se han modificado de manera indefinida las enseñanzas de la Biblia. Se espera de los hombres que crean no en base de la autoridad de Dios, sino de la de la razón.

Los transcendentalistas

En tercer lugar, los modernos transcendentalistas están adheridos aI método especulativo. Son racionalistas en el sentido amplio del término, y no admiten una fuente más elevada de verdad que la razón. Pero debido a que ellos consideran la razón como algo muy diferente de lo que piensan los racionalistas ordinarios, las dos clases están, en la práctica, muy distanciadas. Los trascendentalistas difieren también esencialmente de los dogmatistas. Los últimos admiten una revelación externa, sobrenatural y autoritativa. Reconocen que por ella se dan a conocer verdades que la razón humana no puede descubrir. Pero mantienen que estas doctrinas, cuando son conocidas, pueden ser demostradas como ciertas en base de los principios de la razón. Emprenden dar una demostración independiente de las Escrituras acerca de las doctrinas de la Trinidad, de la Encarnación, de la Redención, así como de la inmortalidad del alma y de un futuro estado de retribución. Los trascendentalistas, por su parte, no admiten ninguna revelación autoritativa aparte de la que se encuentra en el hombre y en el desarrollo histórico de la raza. Toda verdad tiene que ser descubierta y establecida por el proceso del pensamiento. Si se concede que la Biblia contiene verdad, sólo es asi en tanto que coincide con las enseñanzas de la filosofia. Esta misma concesión se hace libremente acerca de los escritos de los sabios paganos…

Éstas son las principales formas del método especulativo en su aplicación a a teologia. Estos temas serán presentados para una más plena consideración en un capítulo posterior.

§4. *EI método místico*

Pocas palabras han sido tomadas con mayor latitud de significado que el término misticismo. Aquí se debe tomar en un sentido antitético a la

especulación. La especulación es un proceso dei pensamiento; el misticismo es asunto de los sentimientos. Lo primero presupone que es la facultad del pensamiento aquella mediante la que llegamos ai conocimiento de la verdad. Lo segundo, desconfiando de la razón, enseña que sólo se debe confiar en los sentimientos, al menos en la esfera religiosa. Aunque este método ha sido apremiado de una manera indebida, y se han erigido bajo su guía sistemas· teológicos que son o bien totalmente independientes de las Escrituras, o en los que las doctrinas de la Biblia han sido modificadas y pervertidas, no se debe negar que debemos una gran autoridad a nuestra naturaleza moral en cuestiones de religión. Ha sido un gran mal en la iglesia que se haya permitido que la comprensión lógica, o lo que los hombres llaman su razón; conduzca a conclusiones que son no sólo contrarias a la Escritura, sino que hacen violencia a nuestra naturaleza moral. Se concede que nada contrario a la razón puede ser cierto. Pero no es menos importante observar que nada contrario a nuestra naturaleza moral puede ser verdad. También se debe admitir que la conciencia es mucho menos susceptible a errar que la razón, y que cuando entran en conflicto, real o aparente, nuestra naturaleza moral es la parte más fuerte, y afirmará su autoridad a pesar de todo lo que podamos hacer. Tiene correctamente el puesto supremo en el alma, aunque, con la razón y la voluntad, está en total sometimiento a Dios, que es razón infinita y excelencia moral infinita.

El misticismo en su aplicación a la teologia

En su aplicación a la teología, el misticismo, ha adoptado dos formas principales, la sobrenatural y la natural. Según la primera, ... presupone que Dios, por su relación inmediata con el alma, revela a través de los sentimientos y por medio de intuiciones verdades divinas con independencia de la enseñanza externa de su Palabra; y que lo que debemos seguir es esta luz interior, y no las Escrituras.

Según la segunda, la forma natural del método místico, no es Dios, sino la consciencia religiosa natural del hombre, excitada e influenciada por las circunstancias del individuo, lo que deviene la fuente del conocimiento religioso. ... La consciencia religiosa de los hombres en diferentes edades y naciones se ha desarrollado históricamente bajo diversas influencias, y por ello tenemos, diversas formas de religión: la pagana, el islam, y el cristianismo. Estas no se contraponen como verdaderas y falsas sino como más o menos puras. La aparición de Cristo, su vida, su obra, sus palabras y su muerte tuvieron un efecto maravilloso sobre las mentes de los hombres. Sus sentimientos religiosos fueron más profundamente agitados, más purificados y elevados que nunca antes. ... Todos, por ello, en proporción a la pureza y elevación de sus sentimientos religiosos, tienen intuiciones de cosas

divinas, como las que tuvieron los apóstoles y otros cristianos. La santidad perfecta llevaria a un conocimiento perfecto.

Consecuencias del método místico

De esta teoria se desprende lo siguiente: (1) Que no existen cosas como una revelación ni una inspiración, en el sentido teológico establecido de estos términos. La Revelación es la presentación o comunicación objetiva sobrenatural de la verdad a la mente, por el Espíritu de Dios. Pero según esta teoria, no hay ni puede haber tal comunicación de verdad. ... La inspiración, en el sentido escritural, es la conducción sobrenatural del Espfritu, que hace infalible a quien es sujeto de ella para comunicar verdad a los otros. Pero según esta teoria nadie es infalible como maestro. ... (2) La Biblia no tiene autoridad infalible en asuntos de doctrina. Las proposiciones doctrinales que contiene no son revelaciones del Espíritu, sino sólo formas bajo las que hombres de cultura judaica dieron expresión a sus sentimientos e intuiciones. Hombres de otra cultura y bajo otras circunstancias habrían empleado otras formas o adoptado otras declaraciones doctrinales. (3) El cristianismo, por tanto. no consiste en un sistema de doctrinas, ni contiene tal sistema. Es una vida, una influencia, un estado subjetivo; o es un poder dentro de cada cristiano individual, sea como sea que se describa o explique, que determina los sentimientos y sus perspectivas acerca de las cosas divinas. (4) Consiguientemente, el deber de un teólogo no es interpretar la Escritura, sino interpretar su propia consciencia cristiana; determinar y exhibir qué verdades acerca de de Dios se implican en sus sentimientos para con Dios; que verdades acerca de Cristo se implican en sus sentimientos para con Cristo; qué enseñan los sentimientos acerca del pecado, de la redención, de la vida eterna, etc. ete.

Este método encontró a su más distinguido e influyente defensor en Schleiermacher...

§5. *El método inductivo*

Recibe este nombre porque concuerda en todo lo esencial con el método Inductivo aplicado a las ciencias naturales.

Primero: El hombre de ciencia acude al estudio de la natura1eza con ciertas presuposiciones. (1) Presupone la fiabilidad de sus percepciones sensoriales. ... (2) Tiene también que presuponer la fiabilidad de sus funciones mentales. ... (3) Tiene que confiar también en la certidumbre de aquellas verdades que no se aprenden de la experiencia, sino que se dan en la constitución de nuestra naturaleza: Que a cada efecto le corresponde una causa; que aquella misma causa, en iguales circunstancias, producirá los mismos efectos; que una causa no es un mero antecedente uniforme, sino que contiene dentro de si misma la razón de que ocurra el efecto.

Segundo: El estudiante de la naturaleza, al tener esta base sobre la que sostenerse, y estas herramientas con las que trabajar, pasa a percibir, recoger y combinar sus hechos. No tiene la pretensión de inventarlos ni modificarlos. Tiene que tomarlos como son. Sólo se cuida de que sean reales, de tenerlos todos, o al menos todos los necesarios para justificar cualquier inferencia que pueda deducir de ellos, o cualquier teoria que pueda erigir sobre ellos.

Tercero: En base de los hechos asi determinados y clasificados deduce las leyes que los rigen. ... Es de esta manera que se ha ido edificando el vasto cuerpo de la ciencia moderna. ...

A. *El método inductivo en su aplicación a Ia Teología*

La Biblia es para el teólogo lo que la naturaleza para el hombre de ciencia. Es su arsenal de hechos; y su método de determinar la que la Biblia enseña es el mismo que el adoptado por el filósofo natural para determinar qué enseña la naturaleza. En primer lugar, acude a la tarea con todas las presuposiciones anteriormente mencionadas. Tiene que dar por supuesta la validez de las leyes de la fe que Dios ha impuesto en nuestra naturaleza. En estas leyes se incluyen algunas que no tienen aplicación directa a las ciencias naturales. Por ejemplo, la de la distinción esencial entre el bien y el mal; que Dios no puede ordenar nada contrario a la virtud; que no se puede hacer el mal para que venga el bien; que el pecado merece castigo, y otras verdades básicas similares, que Dios ha implantado en la constitución de todos los seres morales, y que no pueden ser contradichas por ninguna revelación objetiva. Pero estos primeros principios no deben ser aceptados de una manera arbitraria. Nadie tiene derecho a asentar sus propias opiniones, por muy firmemente que las mantenga, y llamarlas «verdades primarias de la razón», haciendo de ellas la fuente o prueba de las doctrinas cristianas. No se puede introducir nada con derecho bajo la categoria de verdades primarias, o leyes de la creencia; que no puedan soportar las pruebas de universalidad y necesidad, a lo que muchos añaden la evidencia inherente. Pero la evidencia inherente está incluida en la universalidad y la necesidad en cuanto a que nada que no se inherentemente evidente puede ser creido universalmente, y que lo que es inherentemente evidente se abre paso en la mente de toda criatura inteligente.

La recolección de los hechos

En segundo lugar, el deber del teólogo cristiano es determinar, recoger y combinar todos los hechos que Dios le ha revelado acerca de ÉI mismo y de nuestra relación con Él. Estos hechos están en Ia Biblia. ... Se puede admitir que las verdades que el teólogo tiene que reducir a ciencia, o, para hablar

más humildemente, que tiene que disponer y armonizar, están reveladas en parte en las obras externas de Dios, en parte en la constitución de nuestra naturaleza, y en parte en la experiencia religiosa de los creyentes; sin embargo, para que no erremos en nuestras inferencias de las obras de Dios, tenemos en su Palabra una más clara revelación de lo que la naturaleza nos revela; y para que no interpretemos erróneamente nuestra propia consciencia y las leyes de nuestra naturaleza, todo lo que se puede aprender legítimamente de esta fuente se encontrará reconocido y autenticado en las escrituras; y para que no atribuyamos a la enseñanza del Espiritu las operaciones de nuestros propios afectos naturales, encontramos en la Biblia la norma y la pauta de toda genuina experiencia religiosa. Las Escrituras enseñan no sólo Ia verdad, sino cuáles son los efectos de la verdad sobre el corazón y la conciencia, cuando es aplicada con poder salvador por el Espíritu Santo.

EI teólogo debe ser conducido por las mismas normas que el hombre de ciencia.

En tercer lugar, el teólogo debe ser regido por las mismas normas en la recolección de los hechos que las que guian al hombre de ciencia.

1. Este recogimicnto de hechos debe hacerse con diligencia y cuidado. No es una tarea fácil. Hay en cada departamento de investigación una gran capacidad de error. Casi todas las teorias falsas de la cíencia y las doctrinas falsas en teologia se deben en gran medida a errores en cuanto a cuestiones, factuales. ...

2. Este recogimiento de hechos debe llevarse a cabo no sólo de manera (cuidadosa, sino que también debe ser inclusivo, y, si es posible, exhaustivo. .. En teología, una inducción parcial de particulares ha conducido a errores serios. Es un hecho que las Escrituras atribuyen omnisciencia a Cristo. De esto se infirió que Él no podia tener una inteligencia finita, sino que el Logos también revestido en ÉI con un cuerpo humano con su vida animal. Pero es también un hecho escritural que se le atribuyen a nuestro Señor desconocimiento y crecimiento intelectual, así como la omnisciencia. Ambos hechos, por tanto, deben quedar incluidos en nuestra doctrina de su Persona. Tenemos que admitir que tenía una inteligencia humana, así como una inteligencia divina, Es un hecho que todo lo que se pueda predicar de un hombre exento de pecado se predica en la Biblia de Cristo; y también es cierto que todo lo que se predica de Dios se predica también de nuestro Señor; de ahí se ha hecho la inferencia de que hubo dos Cristos -dos personas-, el uno humano y el otro divino, y que moraban juntos de una manera muy semejante a como el Espíritu mora en el creyente.... Pero esta teoría pasaba por alto muchos hechos que demuestran Ia personalidad

individual de Cristo. La persona que dijo «tengo sed» es la misma que dijo: «Antes que Abraham fuera, yo soy». Las Escrituras enseñan que la muerte de Cristo tuvo el designio de revelar el amor del hombre y de lograr la reforma de los hombres. De ahi Socino negó que su muerte fuera una expiación por el pecado, o satisfacción de la justicia. Pero este último hecho está tan claramente revelado como el primero; y por ello ambos tienen que ser tomados en cuenta en nuestro enunciado de la doctrina referente al designio de la muerte de Cristo.

Necesidad de una inducción completa

Se podria dar un sin fin de ilustraciones acerca de la necesidad de una inducción inclusiva de los hechos para justificar nuestras conclusiones doctrinales. Estos hechos no deben ser negados voluntariosamente ni pasados por alto con descuido, ni ponderados con parcialidad. Debemos ser honrados aqui, como el verdadero estudioso de la naturaleza es honrado en su inducción. Incluso los científicos se sienten a veces impelidos a suprimir o pervertir hechos que militan en contra de sus teorias favoritas; pero la tentación a esta forma de falta de honradez es menos intensa en su caso que en el del teólogo. Las verdades de la religión son mucho más importantes que las de la ciencia natural. Se presentan al corazón y a la conciencia. Pueden suscitar los temores o amenazar las esperanzas de los hombres, por lo que están bajo una fuerte tentación de pasarlas por alto o de pervertirlas. No obstante, si verdaderamente deseamos saber qué es lo que Dios ha revelado, tenemos que ser conscientemente diligentes y fieles en nuestra recogida de los hechos que El nos ha dado a conocer, y en darles su debido peso. ... Si la Biblia afirma que la muerte de Cristo fue una satisfacción de la justicia, le es impermisible al teólogo incluir la justicia en la benevolencia para que concuerde con su teoria de la expiación. Si la Escritura nos enseña que los hombres nacen en pecado, no podemos cambiar la naturaleza del pecado, y transformarla en una tendencia al pecado y no realmente pecado, a fin de libramos de la dificultad. ... Tenemos que afrontar los hechos de Ia Biblia como son, y erigir nuestro sistema de modo que los abarque en toda su integridad.

Los principios tienen que ser deducidos en base de los hechos

En cuarto lugar, en teologia como en la ciencia natural, los principios se derivan de los hechos, y no se fuerzan sobre ellos. Las propiedades de la materia, las leyes deI movimiento, del magnetismo, de la luz, etc., no son decididas por la mente. No son leyes del pensamiento. Son deducciones en base de los hechos. EI investigador ve o determina mediante observación cuáles son las leyes que determinan los fenómenos materiales; no inventa

estas leyes. Sus especulaciones acerca de Ias cuestiones científicas no valen nada, a no ser que estén sustentadas por los hechos. No es menos acientífico para el teólogo asumir una teoria en cuanto a la naturaleza de la virtud, del pecado, de la libertad, de la obligación moral, y luego explicar los hechos de la Escritura en conformidad a estas teorias. Su único curso adecuado es derivar su teoria de la virtud, del pecado, de la libertad, de la obligación, en base de los hechos de la Biblia. ... Es evidente que se perturbará completamente todo el sistema de la verdad revelada, a no ser que consintamos en derivar nuestra filosofia de la Biblia, en lugar de explicar la biblia por medio de nuestra filosofia. Si las Escrituras enseñan que el pecado es hereditario, tenemos que adoptar una teoria del pecado que concuerde con este hecho. Si enseñan que los hombres no pueden arrepentirse, creer o hacer nada espiritualmente bueno sin la ayuda sobrenatural del Espiritu Santo, tenemos que hacer que nuestra teoría de la obligación concuerde con este hecho. Si la Biblia enseña que llevamos la culpa del primer pecado de Adán, que Cristo llevó nuestra culpa, y que padeció la pena de la ley en nuestro lugar, estos son hechos con los que tenemos que hacer que concuerden nuestros principios, ... Es el principio fundamental de todas las ciencias, y el de la teología entre el resto, que la teoría tiene que ser determinada por los hechos, y no los hechos por la teoria. Así como las ciencias naturales eran un caos hasta que se admitió el principio de inducción y se aplicó con fidelidad, asi la teologia es una masa de especulaciones humanas carente de todo valor, cuando los hombres rehusan aplicar el mismo principio al estudio de la Palabra de Dios.

§6. *Las Escrituras contienen todos los hechos de la Teología*.

Esto es perfectamente consistente, por una parte, con la admisión de verdades intuitivas, tanto intelectuales como morales, debido a nuestra constitución como seres racionales y morales; y, por otra parte, con el poder controlador sobre nuestras creencias que es ejercido por las enseñanzas interiores del Espíritu, o, en otras palabras, por nuestra experiencia religiosa. Y esto por dos razones. Primera: Toda verdad tiene que ser consistente. Dios no se puede contradecir a sí mismo. ÉI no puede forzamos mediante la constitución de la naturaleza que nos ha dado a creer una cosa, y mandamos en su Palabra a creer lo opuesto. Y segunda: Todas las verdades que nos enseña la constitución de nuestra naturaleza o la experiencia religiosa son reconocidas y autenticadas en la Escritura. Esto es una salvaguarda y un límite. No podemos asumir este o aquel principio como intuitivamente verdadero, o esta o aquella conclusión como demostrablemente cierta, y hacer de todo ello una norma a la que la Biblia se tiene que amoldar. Lo que es cierto con evidencia inherente tiene que ser demostrado así, y es siempre

reconocido en la Biblia como cierto. Se han erigido sistemas enteros de teología sobre llamadas intuiciones, y si cada hombre tiene la libertad de exaltar sus propias intuiciones, como los hombres suelen llamar a sus intensas convicciones, tendremos tantas teologías como pensadores. La misma observación se puede aplicar a la experiencia religiosa. No hay forma de convicción más íntima e irresistible que la que surge de la enseñanza interior del Espíritu. Toda fe salvadora reposa sobre su testimonio o demostraciones (1 Co 2:4). Los creyentes tienen una unción del Santo, y conocen la verdad, y ninguna mentira (falsa doctrina) es de la verdad. Esta enseñanza interior produce una convicción que ningún sofisma puede oscurecer, y que ningún argumento puede sacudir. Está basada en la consciencia, y lo mismo se podría intentar convencer a un hombre de que no crea en su existencia que convencerlo de que no confie en la certidumbre de lo que así ha sido enseñado de Dios. Pero se tienen que mantener dos cosas en mente. Primero: Que esta enseñanza interior o demostración del Espíritu se limita a cosas enseñadas objetivamente en la Escritura. Se nos da, dice el ApóstoI, para que podamos conocer cosas que nos han sido dadas gratuitamente, esto es, que nos han sido reveladas por Dios en su Palabra (1 Co 2:10-16). No se trata, entonces, de una revelación de nuevas verdades, sino de una iluminación de la mente, de modo que aprende la verdad, la exceIencia y la gloria de cosas ya reveladas. Y segundo: Esta experiencia está descrita en la PaIabra de Dias. La Biblia nos da no sóIo Ias hechos concernientes a Dios y a Cristo, a nosotros mismos, y a nuestras relaciones con nuestro Hacedor y Redentor, sino que registra también los legítimos efectos de estas verdades en las mentes de los creyentes. Así que no podemos apelar a nuestros propios sentimientos o experiencia interior como base o guia, a no ser que podamos mostrar que concuerda con la experiencia de hombres santos tal como se registra en Ias Escrituras.

La Enseñanza del Espiritu

Aunque la enseñanza interna deI Espíritu, o experiencia religiosa, no constituye un sustituto de la revelación externa, es sin embargo una guía inestimable para determinar qué es lo que nos enseña la regla de la fe. La característica distintiva del agustinismo, tal como lo enseñó el mismo Agustín y tal como fue enseñada por los más puros teólogos de la Iglesia Latina durante la Edad Media, y que fue expuesta por los Reformadores, y especialmente por CaIvino y los teólogos de Ginebra, es que la enseñanza interior del Espíritu recibe su puesto apropiado en la determinación de nuestra teología. La cuestión no es en primer lugar y de manera principal: ¿Qué es verdadero para el entendimiento?, sino, ¿qué es verdadero para el corazón renovado? No se trata de esforzarse en que las declaraciones de la

Biblia armonicen con la razón especulativa, sino en someter nuestra débil razón a la mente de Dios tan como se revela en su PaIabra, y por su Espíritu en nuestra vida interior. ... El verdadero método en teología demanda que los hechos de la experiencia religiosa sean aceptados como hechos, y que cuando sean debidamente autenticados por la Escritura, se permita que interpreten las declaraciones doctrinaIes de la Palabra de Dios. Tan legítima y poderosa es esta enseñanza interior del Espíritu que no es cosa infrecuente encontrar a hombres sosteniendo dos teologias: una del intelecto, y otra del corazón. La primera puede encontrar expresión en credos y sistemas de Teología, y la otra en sus oraciones e himnos. ...

EI verdadero método de la teología, entonces, es el inductivo, que da por supuesto que la Bíblia contiene todos los hechos o verdades que constituyen el contenido de la teología, así como los hechos de la naturaleza son el contenido de las ciencias naturaIes. También se da por supuesto que la relación de estos hechos bíblicos entre sí, los principios invoIucrados en los mismos, las leyes que las determinan, están en los mismos hechos, y que de ellos tienen que deducirse, así como las leyes de la naturaleza son deducidas de los hechos de Ia naturaleza. En ninguno de ambos casos se derivan los principios de la mente ni se imponen sobre los hechos, sino en ambos departamentos, y de la misma manera, los principios o leyes son deducidos en base de los hechos y son reconocidos por la mente.

CAPÍTULO II

TEOLOGÍA

§1. *Su naturaleza*.

SI las perspectivas presentadas en el anterior capítulo son correctas, la pregunta de ¿qué es la teología? ya ha recibido respuesta. ... La teología trata de los hechos y principios de la Biblia.... Las partes de cualquier todo orgânico tienen una relación natural que no se puede ignorar ni cambiar con impunidad. Las partes de un reloj, o de cualquier otro mecanismo, tienen que estar dispuestas en su manera normal, o todo estará confuso y carente de valor. Todas Ias partes de una planta o animal están dispuestas para responder, un fin determinado, y son mutuamente dependientes. No podemos poner las raíces de un árbol en lugar de sus ramas, ni los dientes de un animal en lugar de sus pies. Así es como los hechos de la ciencia se dispónen. No los dispone el naturalista. Su actividad es sólo determinar cuál es la disposición dada por la naturaleza de los hechos. Si se equivoca, su sistema es falso, e inválido en mayor o menor grado. Lo mismo es evidentemente cierto con respecto a los hechos o verdades de la Biblia. No se pueden sostener aislados, ni admitirán de ninguna otra disposición que el teólogo pueda decidir asignarles. Tienen entre sí una relación natural, que no se puede pasar por alto ni pervertir sin que los hechos mismos queden pervertidos. ... Es importante que el teólogo sepa su lugar. Él no es el dueño de la situación. No puede construir un sistema de teología para dar satisfacción a su imaginación como tampoco el astrónomo puede ajustar los mecanismos del cielo tal como le parezca mejor a él. Así como los hechos de la astronomía se disponen en un cierto orden, y no admitirán otro, así sucede con los hechos de la teología. Por ello, la teologfa es la exhibición de los hechos de la escritura en su orden y relación apropiados, con los principios o verdades generales involucrados en los mismos hechos, y que impregnan y armonizan e todo. ...

Definiciones de Teología

Se dan frecuentemente otras definiciones de Teologia:

1. A veces la palabra se restringe a su sentido etimológico: «un discurso acerca de Dios». Orfeo y Homero eran considerados teólogos entre los griegos porque sus poemas trataban de la naturaleza de los dioses. ... Esta palabra sigue empleándose en este sentido restringido cuando se usa en contraste a la antropologia, soteriología y eclesiología, como departamentos de la teología en su sentido más amplio.

2. La teologia se considera a veces como la ciencia de lo sobrenatural. Pero ¿qué es lo sobrenatural? La respuesta a esta pregunta depende del sentido que se le dé a la palabra naturaleza. Si por naturaleza se significa el mundo externo gobernado por leyes fijas, entonces las almas de los hombres y otros seres espirituales no quedan incluidas bajo este término. En este uso de la palabra naturaleza, lo sobrenatural es sinónimo con lo espiritual, y la teología, como la ciencia de lo sobrenatural, es sinónimo con la pneumatologia. Si se adopta esta postura, la psicología deviene una rama de la teologia, y el teólogo debe, como tal, enseñar filosofía de la mente.

Pero la palabra naturaleza es a menudo tomada en un sentido más amplio, para incluir al hombre. Entonces tenemos un mundo natural y un mundo espiritual. Y lo sobrenatural es lo que en este sentido trasciende a la naturaleza, de modo que lo que es sobrenatural es también necesariamente sobrehumano. Pero no es necesariamente sobre-angélico. También la naturaleza puede denotar todo lo que está fuera de Dios; entonces lo sobrenatural es lo divino, y Dios es el único objeto legitimo de la teología. Por ello, en ningún sentido de la palabra es la teologia la ciencia de lo sobrenatural. .... .

3. Una definición más común de Teologia, especialmente en nuestros días, es que se trata de la ciencia de la religión. Pero la palabra religión es ambigua. Su etimologia es dudosa. Cicerón la deriva de relegere, ir frente a, considerar. Entorices «Religio» es consideración, observancia devota, especialmente en lo que pertenece a la adoración y al servicio de Dios. «Religens» es devoto, consciente. ... Agustín y Lactancio derivan la palabra de *religare*. volver a atar. En base de esto, religio es la base de la obligación. Es aquello que nos liga a Dios. Subjetivamente, es la necesidad interior de unión con Dios ... expresa un estado mental. Hay varias formas en que se describe este estado en cuanto a lo que es de una manera característica. De la manera más sencilla, es descrito como el estado de la mente inducido por la fe en Dios, y un sentido debido de nuestra relación con él. .., Bretschneider: «Fe en la realidad de Dios, con un estado mental y forma de vivir

1. *Nat*. *Deor*. II.28

concordante con esta fe». O, más vagamente: «Reconocimiento de La relación mutua entre Dios y el mundo» (Fischer), o, «El reconocimiento de una causalidad sobrehumana en el alma y vida del hombre» (Theile). «Fe fundamentada en el sentimicnto de la realidad del ideal» (Jacobi). «La sensación de una total dependencia» (Schleiermacher). «La observancia de la ley moral como institución divina» (Kant). «Fe en el orden moral del universo» (Fichte). «La unión de lo finito con lo infinito, o Dios viniendo a la propia consciencia en el mundo» (Schelling).[2]

Esta diversidad de posturas en cuanto a qué es la religión es suficiente para demostrar cuán totalmente vaga e insatisfactoria tiene que ser la definición de teologia como «la ciencia de la religión». Además, esta definición hace a la teologia totalmente independiente de la Biblia. ...

Por ello, tenemos que limitar la teología a su verdadera esfera, como la ciencia de los hechos de la revelación divina en tanto que aquellos hechos tratan de la naturaleza de Dios y de nuestra relación con él, como sus criaturas, como pecadores, y como sujetos de la redención. Todos estos hechos, como ya hemos observado, se encuentran en la Biblia. Pero como algunos de ellos están revelados en las obras de Dios, y por la natura1eza del hombre, existe en ello una distinción entre la teologia natural, y la teologia considerada distintivamente como una ciencia cristiana.

Con respecto a la teología natural, existen dos opiniones extremas. La una es que las obras de la natura1eza no dan una revelación fiable del ser y de las perfecciones de Dios; la otra, que tal revelación es tan clara e inclusiva que hace innecesaria cualquier revelación sobrenatural.

§2. *Los hechos de Ia naturaleza revelan a Dios*

Los que niegan que la teologia natural enseña algo fiable acerca de Dios entienden comunmente por naturaleza el universo externo y material. Pronuncian insatisfactorios los argumentos ontológico y teleológico derivados de la existencia del mundo y de las evidencias de designio que contiene. El hecho es que el mundo es es una prueba de que siempre ha sido. en ausencia de toda evidencia de lo contrario. Y el argumento del designio. se dice, pasa por alto la diferencia entre mecanismos muertos y un organismo vivo, entre la manufactura y el crecimiento. El hecho de que una locomotora no se pueda hacer a si misma no es prueba de que un árbol no pueda crecer. La primera se forma ab extra [desde fuera], poniendo juntas sus partes inertes; el segundo es desarrollado por un principio vital interior. La primera necesita de la presuposición de un hacedor externo y anterior, el segundo excluye, se dice, tal asunción. Además, se apremia que las verdades

2. Véase *Hutterus Redivivus*, I.§2., de Hase.

religiosas no admite prueba. Pertenecen a la misma categoria que las verdades estéticas y morales. Son objetos de la intuición. Para ser percibidas, tienen que serlo a su propia luz. No se puede demostrar una cosa como hermosa o buena a aIguien que no percibe su hermosura o excelencia. Por ello, se apremia también, es innecesaria la prueba de la verdad religiosa. Los buenos no precisan de pruebas; y los malos no pueden apreciarIas. Todo lo que se puede hacer es afirmar la verdad y dejar que despierte, si es posible, el dormido poder de la percepción.

A. *Respuesta a los anteriores argumentos*

Todo esto son sofismas. Porque los argumentos que sustentan las verdades de la religión natural no salen exclusivamente de las obras externas de Dios. Los más evidentes y eficaces surgen de la constitución de nuestra propia naturaleza. El hombre fue hecho a imagen de Dios, y revela su linaje de una manera tan inequívoca como cualquier clase de animales inferiores revela el origen del que han surgido. Si un caballo sale de un caballo, el espíritu inmortal del hombre, con su instinto de convicciones morales y religiosas tiene que ser linaje del Padre de los Espíritus. Éste fue el argumento con el que Pablo se dirigió en la Colina de Marte a los caviladores filósofos de Atenas. El hecho de que la esfera de la teologfa natural no se limita meramente a los hechos del universo material se hace patente con el sentido de la palabra naturaleza, que, como ya hemos visto, tiene muchos sentidos legítimos. ...

2. La segunga objeción a la teología natural es que sus argumentos son inconclusivos. Este es un punto que nadie puede decidir por otros. Cada uno tiene que juzgar por sí mismo. Un argumento que para una mente es concluyente puede ser ineficaz para otras mentes. El hecho de que el universo comenzó, que no tiene la causa de su existencia en si mismo, y que por ello tiene que haber tenido una causa extramundana, y las infinitamente numerosas manifestaciones de designio que exhiben tienen que ser inteligentes, son argumentos para el ser de Dios, que han dado satisfacción a las mentes de la gran mayoría de personas inteligentes en todos las épocas en el mundo. Por ello, no deberían ser echados a un lado como insatisfactorios porque no todos sientan su peso. Además, como se acaba de observar, estos argumentos son sólo confirmatorios de otros más directos y poderosos, derivados de nuestra naturaleza moral y religiosa.

3. En cuanto a la objeción de que las verdades religiosas son objetos de la intuición, y que las verdades intuitivas ni necesitan prueba ni la permiten, se puede responder que en cierto sentido es verdad. Pero las verdades inherentemente verdaderas pueden ser ilustradas; y se puede mostrar que su negación involucra contradicciones y absurdos. Toda la geometria es una

ilustración de los axiomas de Euclides; y si alguien niega alguno de estos axiomas, se puede mostrar que tiene que creer imposibilidades. De la misma manera, se puede admitir que la existencia de un ser de quien dependemos, y ante quien somos responsables, es asunto de intuición; y se puede reconocer que es cosa inherentemente evidente que sólo somos responsables ante un ser personal, y sin embargo la existencia de un Dios personal se puede presentar como una hipótesis necesaria para dar cuenta de los hechos de la observación y de la existencia, y que la negación de su existencia deja el problema del universo sin solución e irresoluble. En otras palabras: se puede mostrar que el ateísmo, el politeísmo y el panteísmo involucran imposibilidades absolutas. Éste es un modo válido de demostrar que Dios es, aunque se admita que su existencia es, después de todo, una verdad inherentemente evidente. El teísmo no es la única verdad evidente por sí misma que los hornbres son propensos a negar.

B. *Argumento escritural para la Teología Natural*

Las Escrituras reconocen claramente que las obras de Dios revelan su ser y atributos. Y esto lo hacen no sólo mediante frecuente referencia a las obras de la naturaleza como manifestaciones de las perfecciones de Dios, sino mediante una declaración directa. «Los cielos cuentan la gloria de Dios, y eI firmamento anuncia la obra de sus manos. Un día comunica mensaje a otro día, y una noche a otra declara la noticia. No es un lenguaje de palabras, ni es oída su voz. Pero por toda la tierra salió su pregón, y hasta el extremo del mundo su lenguaje» (Sal 19:1-4). «La idea de un testimonio perpetuo», dice - el doctor Addison Alexander,[3] «es comunicada mediante la figura de un día y una noche siguiéndose unos a otros como testigos en sucesión ninterrumpida. ... La ausencia del lenguaje articulado, lejos de debilitar el testimonio, lo potencia. Incluso sin habla o palabras, los cielos dan testimonio de Dios a todos los hombres».

Los escritores sagrados, al contender con los paganos, apelan a la evidencia que las obras de Dios dan acerca de sus perfecciones: «Comprended, necios del pueblo; y vosotros, fatuos, ¿cuándo seréis sabios? El que plantó la oreja, ¿no oirá? El que formó el ojo, ¿no verá? El que amonesta a las naciones, ¿no castigará? ¿No sabrá el que enseña al hombre Ia ciencia?» (Sal 94:8-10). Pablo dijo ... a los hombres de Atenas: «El Dios que hizo el mundo y todas las cosas que hay en él, siendo Señor del cielo y de la Tierra, no habita en templos hechos por manos humanas, ni es servido por manos de hombres, como si necesitase de algo; pues él es quien da a todos vida y aliento y todas las cosas. Y de una misma sangre ha hecho toda nación

3. *Comm. on Psalms*, in loco

de las hombres, para que habiten por toda Ia faz de la tierra; y les ha prefijado el orden de las estaciones, y las fronteras de sus lugares de residencia; para que busquen a Dios, si tal vez, palpando, pueden hallarle, aunque ciertamente no está lejos de cada uno de nosotros. Porque en él vivimos, Y nos movemos, Y somos; como algunos de vuestros propios poetas también han dicho: Porque somos también linaje suyo. Siendo, pues, linaje de Dios, no debemos pensar que la Divinidad sea semejante a oro, o plata, o pledra, escultura de arte y de imaginación de hombres» (Hch 17:24-29).

El Apóstol declara no sólo el hecho de esta revelación, sino también su claridad: «Porque la que de Dios se conoce es manifiesto entre ellos, pues Dios se la mamfestó. Porque las cosas invisibles de él, su eterno poder y divinidad se hacen claramente visibles desde la creación del mundo, siendo entendidas por medio de las cosas hechas, de modo que no tienen excusa. Pues habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios, ni le dieron las gracias» (Ro 1: 19- 21).

Por ello, no se pueden tener dudas razonables acerca de que no sólo el ser de Dios, sino también su poder eterno y deidad quedan revelados en sus obras, estableciendo un firme fundamento para la teología natural.

§3. *La insuficiencia de la Teología Natural*

La segunda opinión extrema acerca de la Teología Natural es que hace innecesaria una revelación sobrenatural. La cuestión de si el conocimiento de Dios que se deriva de sus obras es suficiente para llevar a los caídos a la salvación es contestada de manera afirmativa por los racionalistas, pero de manera negativa por todas las ramas históricas de la Iglesia Cristiana. Acerca de este punto son unánimes las Iglesias griega, latina, luterana y reformada….

La cuestión en cuanto a la suficiencia de la teología natural, o de las verdades de la razón, tiene que ser contestada en base de la autoridad de las escrituras. Nadie puede decir a priori qué es lo necesario para la salvación. La verdad es que es sólo por revelación sobrenatural que sabemos que hay salvación para los pecadores. Es sólo por esta misma fuente que podemos saber cuáles son las condiciones de la salvación, o quiénes son los sujetos de la salvación.

A. *Lo que dicen las Escrituras acerca de la salvación de los hombres. La salvación de los párvulos.*

Lo que ensefian las Escrituras acerca de este tema, en conformidad a la doctrina común entre los protestantes evangélicos, es primeramente:

1. Que todos los que mueren en Ia infancia son salvos. Esto se infiere de lo que la Biblia enseña de la analogía entre Adán y Cristo. «Así pues, como

por la transgresión de uno vino la condenación a todos los hombres, de la misma manera por la justicia de uno vino a todos los hombres la justificaci6n de vida. Porque así como por la desobediencia de un hombre los muchos (*hoi polloi* = pantes) fueron constituidos pecadores, así también por la obediencia de uno, los muchos (*hoi polloi* = pantes) serán constituidos justos» (Ro 5: 18, 19». No tenemos derecho a poner límite alguno a estos términos generales, exepto los que la misma Biblia les imponga. Las Escrituras no excluyen en ningún lugar a ninguna clase de infantes, bautizados o no, nacidos en tierras cristianas o paganas, de padres creyentes o incrédulos, de los beneficios de la redención de Cristo. Todos los descendientes de Adán, excepto Cristo, están bajo la condenación; todos los descendientes de Adán, excepto aquellos de los que se revela expresamente que no pueden heredar el reino de Dios, son salvos. Éste parece ser el claro sentido de las palabras del Apóstol, y por ello no duda en decir que donde abundó el pecado mucho más ha sobreabundado la gracia, que los beneficios de la redención exceden con mucho a los males de la caída; que el número de los salvos excede con mucho al de los perdidos.

Esto no es inconsecuente con la declaración de nuestro Señor, en Mateo 7:14, de que sólo unos pocos entran por la puerta que conduce a la vida. Esto debe entenderse de los adultos. Lo que la Biblia dice se dirige a aquellos en todas las edades a quienes atañe. Pero se dirige a aquellos que pueden bien leer, bien oír. Les dice lo que deben creer y hacer. Sería una total perversión de su significado aplicarla a aquellos a los que y de los que no habIa. Cuando se dice: «EI que cree en el Hijo, tiene vida eterna; mas el que rehusa creer en el Hijo, no verá la vida, sino que la ira de Dios permanece sobre él» (Jn 3:36), nadie comprende esto como impidiendo la posibilidad de la salvación de los infantes. ...La conducta y el lenguaje de nuestro Señor en referencia a los niños no deben ser considerados como una cuestión de sentimientos, ni como una mera expresión de una actitud bondadosa. Es evidente que las consideraba como ovejas del rebaño por el cuaI, como el Buen Pastor, ponía su vida, y de las cuales Él dijo que jamás perecerian, ni nadie las arrebataria de sus manos. De ellos dice Él que es el reino de los cielos, como si el cielo estuviera, en gran medida, compuesto de las almas de los infantes redimidos. Es por ello la creencia general de los protestantes, en contra de la doctrina de los romanistas y de los romanizadores, que todos los que mueren en la infancia se salvan.

B. *La regla del juicio para los adultos*

2. Otro hecho general claramente revelado en la Escritura es que los hombres serán juzgados por sus obras, y en base de la luz que cada uno haya tenido. Dios «pagará a cada uno conforme a sus obras: vida eterna a los que,

perseverando en hacer bien, buscan gloria y honra e inrnortalidad, pero ira y enojo a los que son contenciosos y no obedecen a la verdad, sino que obedecen a la injusticia. Tribulación y angustia sobre todo ser humano que obra el mal, el judio primeramente y también el griego, pero gloria y honra y paz a todo el que obra el bien, al judio primeramente y también al griego; porque ante Dios no hay acepción de personas. Porque todos los que han pecado sin ley, sin ley también perecerán; y todos los que han pecado bajo Ia ley, por la ley serán juzgados» (Ro 2:6-12). Nuestro Señor enseña que aquellos que pecaron con conocimiento de la voluntad de Dios serán azotados con muchos azotes; y que los que pecaron sin tal conocimiento serán azotados con pocos azotes; y que el dia del juicio será más tolerable para los paganos, incluso para Sodoma y Gomorra, que para los que perecen bajo la luz del evangelio (Mt 10:15; 11:20-24). El Juez de toda la tierra hará lo que es justo. Ningún ser humano sufrirá más que lo que merezca, ni más que lo que su propia conciencia reconocerá como justo.

C. *Todos los hombres bajo condenación*

3. Pero Ia Biblia nos dice que si fueran juzgados según sus obras y según la luz recibida, todos los hombres serían condenados. No hay justo, ni aún uno. Todo el mundo es culpable delante de Dios. El veredicto queda confirmado por la conciencia de cada hombre. La consciencia de la culpa y de la polución moral es absolutamente universal.

Es aqui que falla totalmente la teologia natural. No puede dar respuesta a la pregunta: ¿Cómo se justificará el hombre delante de Dios?, o ¿Cómo puede Dios ser justo y justificar al impío? La humanidad ha ponderado ansiosamente esta pregunta durante siglos, y no ha logrado satisfacción. Se ha aplicado el oido en el seno de la humanidad para captar el son suave y bajo de la conciencia, y no ha recibido respuesta. La razón, la conciencia, la tradición y la historia se unen en proclamar que el pecado es muerte; y por ello que por lo que a la sabiduría y recursos humanos concierne, la salvación de los pecadores es tan imposible como la resurrección de los muertos. Se ha probado todo medio concebible de expiación y purificación, sin mérito alguno.

4. Las Escrituras, por tanto, nos enseñan que los paganos están «sin Cristo, excluidos de la ciudadania de Israel y extranjeros en cuanto a los pactos de la promesa, sin esperanza y sin Dios en el mundo» (Ef2:12). Son declarados sin excusa, «Pues habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios, ni le dieron gracias, sino que se hicieron vanos en sus pensamientos, y su necio corazón fue entenebrecido. Profesando ser sabios, se hicieron necios, y cambiaron la gloria del Dios incorruptible en semejanza de imagen de hombre corruptible, de aves, de cuadrúpedos y de reptiles. Por

lo cual también Dios los entregó a la inrnundicia, en las concupiscencias de sus corazones, de modo que deshonraron entre si sus propios cuerpos, ya que cambiaron la verdad de Dios por la mentira, adorando y dando culto a las criaturas en lugar de al Creador, el cual es bendito por los siglos. Amém (Ro 1:2-25). EI Apóstol dice de los gentiles que «andan en la vanidad de su mente, teniendo el entendimiento entenebrecido, excluidos de la vida de Dios por la ignorancia que hay en ellos, por la dureza de su corazón; los cuales, después que perdieron toda sensibilidad, se entregaron a la lascivia para cometer con avidez toda clase de impureza» (Ef 4:17-19).

5. Siendo todos los hombres pecadores, y pudiendo ser con justicia acusados de una impiedad e inmoralidad inexcusables, no pueden ser salvados por ningún esfuerzo ni recurso de su propia parte. Porque se nos dice que «los injustos no heredarán el reino de Dios ... No os dejéis engañar; ni los fornicarios, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los homosexuales, ni los ladrones, ni los avaros, ni los borrachos, ni los maldicientes, ni los estafadores, heredarán el reino de Dios» (1 Co 6:9). Porque tened bien entendido, que ningún fornicario, o inmundo, o avaro, que es idólatra, tiene herencia en el reino de Cristo y de Dios» (Ef 5:5). Más aún, Ia Biblia nos enseña que uno puede ser externamente justo delante de los hombres, y ser sin embargo un sepulcro blanqueado, siendo su corazón la morada de la soberbia, de la envidia o de la malicia. ... Y más aún que esto; aunque un hombre estuviera libre de pecados externos, y, si fuera posible, lo fuera de pecados del corazón, esta bondad negativa no seria suficiente. Sin santidad «nadie verá al Señor» (He 12:14). «El que no nace de nuevo, no puede ver el reino de Dios» (Jn 3:3). «El que no ama, no ha conocido a Dios» (1 Jn 4:8). «Si alguno ama al mundo, el amor del Padre no está en él» 1 Jn 2:15). «El que ama a su padre o a su madre más que a mi, no es digno de mi» ¿Quién, pues, puede ser salvo? Si la Biblia excluye del reino de los cielos a todos los inmorales, a todos aquellos cuyos corazones están corrompidos con soberbia, envidia, malicia o codicia; a todos los que aman al mundo; a todos los que no son santos; a todos aquellos en los que el amor de Dios no es el principio supremo y controlador de todas sus acciones, es evidente entonces que por lo que a los adultos se refiere, la salvación se tiene que encerrar a limites muy estrechos. También es evidente que la mera religión natural, el mero poder objetivo de la verdad religiosa general, tiene que ser tan incapaz para preparar a los hombres para la presencia de Dios como las aguas de Siria para sanar la lepra.

D. *Las condiciones necesarias para la salvación*

6. Viendo pues que el mundo no conoce a Dios mediante la sabiduría; viendo que los hombres, dejados a si mismos, inevitablemente mueren en sus

pecados, «agradó a Dios salvar a los creyentes mediante la locura de la predicación» (1 Co 1:21). Dios ha enviado a su Hijo al mundo para salvar a los pecadores. Si hubiera sido posible cualquier otro método de salvación, Cristo ha muerto en vano (Gá 2:21; 3:21). Por ello, no hay ningún otro nombre por el que los hombres puedan ser salvos (Hch 4:12). El conocimiento de Cristo y la fe en Él son declarados como esenciales para la salvación. Esto se demuestra: (1.) Porque los hombres son pronunciados culpables delante de Dios. (2.) Porque nadie puede expiar su propia culpa y restaurarse a sí mismo a la imagen de Dios. (3.) Porque se declara de manera expresa que Cristo es el único Salvador de los hombres. (4.) Porque Cristo encomendó a su Iglesia la misión de predicar el evangelio a toda criatura debajo del cielo, como medio designado de salvación. (5.) Porque los Apóstoles, en el cumplimiento de esta misión, fueron por todas partes predicando la Palabra, dando testimonio a todos los hombres, judíos y gentiles, a los sabios y a los ignorantes, que debían creer en Cristo como el Hijo de Dios para ser salvos. Nuestro mismo Señor enseño esto por medio de su precursor: «El que cree en el Hijo, tiene vida eterna; mas el que rehúsa creer en el Hijo, no verá la vida, sino que la ira de Dios permanece sobre él» (Jn 3:36). (6.) Porque la fe sin conocimiento es pronunciada como algo imposible. «Porque todo aquel que invocare el nombre del Señor, será salvo. ¿Cómo, pues, invocarán a aquel en el cual no han creído? ¿Y cómo creerán en aquel de quien no han oído? ¿Y cómo oirán sin haber quien les predique? ¿Y cómo predicarán si no han sido enviados?» (Ro 10: 13-15).

Por ello, y como ya se ha dicho, es la fe común del mundo cristiano que por lo que se refiere a los adultos, no hay salvación sin el conocimiento de Cristo y la fe en Él. Ésta ha sido siempre considerada como la base de la obligación que tiene la Iglesia de predicar el evangelio a toda criatura.

E. *Objeciones*

A la objeción de que esta doctrina no es consecuente con la bondad y la justicia de Dios, se puede responder: (1.) Que la doctrina sólo da por supuesto lo que el objetor, si es Teista, tiene que admitir: esto es, que Dios tratará a los hombres en base del carácter y conducta de los mismos, y que los juzgará en correspondencia a la luz que cada uno de ellos haya tenido. Es debido a que el Juez de toda la tierra tiene que hacer lo justo que todos los pecadores reciben la paga del pecado, por una ley inexorable, a no ser que sean salvos por el milagro de la redención. Por ello, al enseñar que no hay salvación para los que ignoran el evangelio, la Biblia sólo enseña que un Dios justo castigará el pecado. (2.) La doctrina de la Iglesia acerca de esta cuestión no va más allá de los hechos del caso. Sólo enseña que Dios hará lo que vemos que realmente hace. Él, en gran medida, deja a la humanidad a si

misma. Permite que se hagan pecaminosos y desgraciados. No es más difícil conciliar la doctrina que el hecho innegable con la bondad de Dios. (3.) En el don de su Hijo, la revelación de su Palabra, la misión del Espíritu y la institución de la Iglesia, Dios ha dado abundante provisión para la salvación del mundo. Que la Iglesia haya sido tan remisa en dar a conocer eI evangelio es la culpa de la misma Iglesia. No debemos atribuir la ignorancia y consiguiente perdición de los paganos a Dios. La culpa es nuestra. Nosotros nos hemos guardado para nosotros mismos el pan de vida, y hemos permitido que las naciones perezcan. ...

Los Arminianos WesIeyanos y los Amigos, que admiten la insuficiencia de la luz de la naturaleza, mantienen que Dios da gracia suficiente, o una luz interior sobrenatural que, si es abrigada y seguida de manera apropiada, conducirá a los hombres a la salvación. Pero ésta es simplemente una hipótesis amable. No hay evidencia de tal gracia universal y suficiente en las escrituras, ni evidencia de su experiencia. Además, si se admite no ayuda en esto. Si esta gracia suficiente no salva realmente, si no libra a los paganos de aquellos pecados sobre los que se proclama el juicio de Dios, sólo sirve para agravar su condenación. Todo lo que podemos hacer es adherirnos estrechamente a las enseñanzas de la Biblia, seguros de que el Juez de toda la tierra hará lo que es recto; que aunque haya nubes y oscuridad alrededor de Él, Y que sus caminos sean inescrutables, la justicia y el juicio son la morada de su trono.

§4. *La teología cristiana*

Así como la ciencia, que trata de los hechos de la naturaleza, tiene sus varios departamentos, como matemáticas, química, astronomía, etc., también la Teología, que tiene como materia de estudio los hechos de las Escrituras, tiene unos departamentos en las que se divide. Primero:

Teología Propia,

Lo cual incluye todo lo que la Biblia enseña acerca del ser y de los atributos de Dios; de la triple personalidad de la Deidad, o, que el Padre,el hijo y el Espíritu Santo son personas distintas, las mismas en sustancia e iguales en poder y gloria; la relación de Dios con el mundo, o, sus decretos y sus obras de Creación y Providencia. Segundo:

Antropología

Lo cual incluye el origen y la naturaleza del hombre; su estado original y su prueba; su caída; la naturaIeza del pecado; el efecto del primer pecado de Adán sobre si mismo y sobre su posteridad. Tercero:

Soteriología,

Que incluye el propósito o plan de Dios en referencia a la salvación de los hombres; la persona y obra del Redentor; la aplicación de la redención de Cristo al pueblo de Dios, en su regeneración, justificación y santificación; y los medios de la gracia. Cuarto

Escatología,

Esto es, la doctrina que tiene que ver con el estado del alma después de la muerte; la resurrección; la segunda venida de Cristo; el juicio general y el fin del mundo; cielo e infiemo. Y quinto:

Eclesiología,

La idea, o naturaleza de la Iglesia; sus atributos; sus prerrogativas; su organización. ...

Las Escrituras deI Antiguo y deI Nuevo Testamento son la única norma infalible de fe y práctica. Pero éste no es un punto por todos aceptado. Algunos reclaman para la Razón una autoridad suprema, o al menos coordenada, en cuestiones de religión. Otros presuponen una luz interior sobrenatural a la que atribuyen una autoridad suprema o coordinada. Otros descansan en la autoridad de una iglesia infalible. Para los protestantes, la Biblia es la unica fuente infalible de conocimiento de las cosas divinas. Por ello, se hace necesario, antes de adentrarnos a nuestra obra examinar concisamente estos varios sistemas: el Racionalismo, el Misticismo y el Romanismo.

CAPÍTULO III

EL RACIONALISMO

§ I. *Significado y uso del término*

POR racionalismo se entiende el sistema o teoria que asigna una indebida autoridad a la razón en cuestiones de religión. ... Este término [de razón] se toma en su sentido ordinario denotando la capacidad cognitiva, la que percibe, compara, juzga e infiere.

El racionalismo ha aparecido bajo formas diferentes. (1.) La deísta, que niega la posibilidad o el hecho de cualquier revelación sobrenatural, y que mantiene que la razón es a la vez la fuente y la base de todo conocimiento y convicción religiosa. (2.) Aquella forma que en tanto que admite Ia posibilidad y el hecho de Ia revelaci6nsobrenatural, y que Ia tal revelaci6n 'Nlá contenida en Ias Escrituras Cristianas, mantiene sin embargo que Ias Vl'rdades reveladas son verdades de razón; esto es, verdades que Ia razón I lIede comprender y demostrar. (3.) La tercera forma de Racionalismo ha I 'cibido eI nombre de Dogmatismo, que admite que muchas de Ias verdades li(Ia revelación son inescrutablcs para Ia razón humana, y que tienen que ser I 'cibidas en base de Ia autoridad. Sin embargo, mantiene que aquellas v 'rdades, cuando son reveladas, admiten una explicación y establecimiento fi losóficos, y pasan de Ia esfera de Ia fe a Ia deI conocimiento.... [EI I'lIcionalismo] continúa prevalcciendo en todas sus formas, y con varias 1I10dificaciones, tanto en Europa como en América. Mansel, en su obra Umits of Religious Though,l incluye bajo el encabezamiento de Racionalismo a todos los sistemas que hacen que Ia prucba final de Ia verdad Nca «eI asentimiento directo de Ia consciencia humana, sea en forma de li ducci6n 16gica, o juicio moral, o intuición religiosa, por cualquier proceso

I. Pág. 47, edic. Boston, 1859.

en que estas facultades puedan haber sido elevadas a su pretendida dignidad como árbitros». Esto, sin embargo, incluiría a sistemas de naturaleza radicalmente diferente.

§2. *Racionalismo deísta*

A. *Posibilidad de una revelación sobrenatural*

EI primer punto a determinar en la controversia con los racionalistas deístas trata de la posibilidad de una revelación sobrenatural. Ellos la niegan comunrnente, sobre bases filosóficas o morales. Dicen que no es consecuente con la naturaleza de Dios y con su relación con el mundo suponer que Él interfiere con una acción directa en el curso de los acontecimientos. Según esta doctrina, la verdadera teoría del universo es que habiendo Dios creado el mundo y dotado a sus criaturas con sus atributos y propiedades, ha hecho todo lo que era consecuente con su naturaleza. Él no interfiere con su actividad inmediata en la producción de efectos. Ello pertenece a la eficacia de las causas segundas. O, si la posibilidad metafísica de tal intervención es admitida, es sin embargo moralmente imposible, porque implicaría imperfección en Dios. Si su obra necesita su constante interferencia, tiene que ser imperfecta, y si es imperfecta, tiene que deberse a que Dios es deficiente bien en sabiduría, bien en poder.

Está claro que ésta es una teoria erronea de la relación de Dios con el mundo. (1.) Porque contradice el testimonio de nuestra naturaleza moral. La relación que tenemos con Dios, tal como se revela esta relación a nuestra consciencia, implica que estamos constantemente en la presencia de un Dios que toma nota de nuestras acciones, que ordena nuestras circunstancias y que interfiere constantemente para nuestra corrección y protección. ... (2.) La razón misma nos enseña que el concepto de Dios como gobernante del mundo, que tiene a sus criaturas en sus manos, capaz de controlarlas según su voluntad y de tener comunicación con ellas, es un concepto mucho más elevado y coherente con la idea de la perfección infinita que aquella concepción en que se basa este sistema de Racionalismo. (3.) La consciencia común del hombre se opone a esta doctrina, como queda patente de que todas las naciones, desde las más cultivadas hasta las más bárbaras, se han visto forzadas a concebir de Dios como un ser que toma conocimiento de los asuntos humanos, y que se revela a sí mismo a sus criaturas. (4.) El argumento de la Escritura, que aunque no es admitido por los racionalistas, es concluyente para los cristianos. La Biblia nos revela un Dios que está constantemente presente en todo lugar con sus obras, y que actúa sobre ellas, no sólo de manera mediata, sino inrnediata, cuando, donde y cómo mejor le place.

B. *Necesidad de una Revelación sobrenatural*

Sin embargo, admitiendo La posibilidad metafísica de una revelación sobrenatural, se suscita a continuación la cuestión de si tal revelación es necesaria. Esta pregunta tiene que ser contestada afirmativamente. (1.) Porque todo hombre siente que tiene necesidad de ella. Sabe que hay cuestiones acerca del origen, naturaleza y destino deI hombre; acerca dei pecado, y del método mediante el que puede ser perdonado y vencido, a las que él no puede dar respuesta. Son cuestiones, sin embargo, que deben recibir respuesta. En tanto que estos problemas no reciban solución nadie puede ser ni bueno ni feliz. (2.) Está igualmente seguro de que nadie da respuestas a estas preguntas a sus semejantes. Todos se dan cuenta intuitivamente de que se relacionan con asuntos más allá del alcance de la razón humana. ¿Qué puede decidir la razón en cuanto a la suerte del alma después de la muerte? ¿Puede alguien que no ha podido hacerse santo o feliz aqui asegurar su propio bienestar en eI futuro eterno? Cada hombre; sin una revelación sobrenatural, no importa cuán filósofo sea, sabe que la muerte es la entrada en lo desconocido. Es el portal a las tinieblas. Los hombres tienen que entrar por este portal conscientes de que tienen en ellos una vida imperecedera combinada con todos los elementos de la perdición. ¿No es evidente de una manera patente entonces que los pecadores inmortales necesitan a alguien que les conteste con autoridad a la pregunta: «Qué debo hacer para ser salvo»? Convencer al hombre de que no hay pecado, y que el pecado no involucra desgracia es tan imposible como convencer a un desgraciado de que no lo es. Por ello, la necesidad de una revelación divina es una cuestión sencilla de hecho, de la que todo hombre está convencido en su corazón. (3.) Admitiendo que los filósofos pudieran resolver estos grandes problemas para su propia satisfacción, ¿qué ha de suceder con la masa de la humanidad? ¿Han de ser dejados en tinieblas y desesperación? (4.) La experiencia de los siglos demuestra que el mundo, por la sabiduría, no ha conocido a Dios. Las naciones paganas, antiguas y modernas, civilizadas y salvajes, sin excepción alguna, han fracasado en resolver por la luz de la naturaleza ninguno de los grandes problemas de la humanidad. Este es el testimonio de la historia además del de la Escritura. (5.) Incluso alli donde se goza de la luz de la revelación, se encuentra que aquellos que rehusan su conducción son llegados no sólo a las conclusiones más contradictorias, sino a la adopción de principios en la mayor parte de los casos destructores de la virtud doméstica, del orden social, y de la valía y de la dicha del individuo. La razón del hombre ha llevado a la gran parte de los que no conocen otro guía a lo que ha sido llamado «el infierno del Panteísmo».

C. *Las Escrituras contienen una Revelación así*

Admitiendo la posibilidad e incluso la necesidad de una revelación sobrenatural, ¿ha ,sido dada una revelación asi? Esto lo niega el racionalista deista, y lo afirma el cristiano. EI cristiano afirma confiadamente que la Biblia contiene tal revelación, y mantiene que sus declaraciones están autenticadas por una cantidad de evidencia que hace que la incredulidad sea irrazonable y criminal.

1. En primer lugar, sus autores afirman ser los mensajeros de Dios, hablando por su autoridad y en su nombre. ... Es Él quien afirma lo que enseñan los escritores sagrados. Esta declaración tiene que ser admitida, o se tiene que considerar como fanáticos o impostores a los escritores sagrados.

Es totalmente cierto que no eran ni lo uno ni lo otro. ... Es cosa tan cierta como cualquier verdad evidente por si misma que fueron hombres sabios, buenos y de mente sobria. Que unos hombres asi usurparan falsamente ser los mensajeros autorizados de Dios, y que estuvieran dotados de poderes sobrenaturales en confirmación de su misión, seria una contradicción. Seria afirmar que hombres sabios y buenos eran insensatos y malvados.

2. La Biblia no contiene nada inconsistente con la reivindicación por parte de sus autores de la autoridad divina como maestros. No contiene nada imposible, nada absurdo, nada inmoral, nada inconsistente con ninguna verdad bien autenticada. Esto es ya por sí mismo algo casi milagroso, considerando las circunstancias bajo las que fueron escritas secciones diferentes de las Escrituras.

3. Más todavia, la Biblia revela verdades del más elevado orden, que no se dan a conocer en otras partes. Verdades que afrontan las más urgentes necesidades de nuestra naturaleza; que dan soluciones a los problemas que la razón jamás ha podido resolver. ... Tiene la misma adaptación al alma que la atmósfera a los pulmones, o que las influencias del sol sobre la tierra en la que vivimos. Y lo que seria la tierra sin estas influencias es, de hecho, lo que es el alma sin el conocimiento de las verdades que llegamos a conocer exclusivamente por medio de la Biblia.

4. Los varios libros de los que se compone la Biblia fueron escritos por unos cincuenta autores diferentes viviendo a lo largo de mil quinientos años; y sin embargo resultan ser un todo orgánico, el producto de una mente. Son un desarrollo de una manera tan clara como lo es el roble de una bellota. Los evangelios y las epístolas son sencillamente la expansión, cumplimiento y culminación del protoevangelio, «la simiente de la mujer aplastará la cabeza de la serpiente» (Gn 3:15). ... No se puede comprender ningún libro de las Escrituras por sí mismo, como tampoco se puede comprender una parte de un árbol o miembro del cuerpo sin referencia al todo del que forma una parte. Aquellos que por falta de atención no captan esta relación de las diferentes

partes de la Biblia no pueden apreciar el argumento que de ello se deriva en favor de su origen divino. Los que lo perciben, no pueden resistirse a é1.

El argumento de la profecia

5. Dios da testimonio de la autoridad divina de las Escrituras mediante señales y maravillas, y milagros diversos y distribuciones del Espírito Santo. Los acontecimientos conductores registrados en el Nuevo Testamento fueron predichos en el Antiguo. De esto se podrá satisfacer cualquiera mediante una comparación de ambos. Las coincidencias entre las profecias y el cumplimiento no admiten solución racional, excepto que la Biblia es la obra de Dios; o, que hombres santos de la antigüedad hablaron inspirados por el Espíritu Santo. Los milagros registrados en las Escrituras son acontecimientos históricos, que no sólo tienen derecho a ser recibidos en base del mismo testimonio que autentica otros hechos de la historia, sino que están tan imbricados en la entera estructura del Nuevo Testamento que no pueden ser negados sin rechazar todo el evangelio, rechazo que involucra la negación de los hechos mejor autenticados en la historia del mundo.

Argumento en base de los efectos del Evangelio

Además de este testimonio sobrenatural externo, la Biblia está en todas partes acompafiada por «la demostración del Espíritu», que le da a sus doctrinas la claridad de verdades evidentes por si mismas, y la autoridad de la voz de Dios; análogo a la autoridad de la ley moral para la conciencia natural.

6. La Biblia siempre ha sido, y sigue siendo, un poder en el mundo. Ha determinado el curso de la historia. Ha abatido la falsa religión allí donde es conocida. Es la madre de la civilización moderna. Es Ia única garantía del orden social, de la virtud, y de los derechos y de la libertad de los hombres. Sus efectos no pueden ser explicados racionalmente por otra hipótesis que la de que es lo que afirma ser: «La Palabra de Dios».

7. Da a conocer a la persona, obra, los actos y las palabras que Cristo, que la más clara revelación de Dios jamás dada al hombre. El es el Dios manifestado. Sus palabras fueron las palabras de Dios. Sus actos fueron los actos de Dios. Su voz es la voz de Dios, y El dijo: «La Escritura no puede ser quebrantada» (Jn 10:35). Si alguien rehusa reconocerle como el Hijo de Dios, como el maestro infalible, y el único Salvador de los hombres, nada se puede decir más que lo que dice el Apóstol: «Si nuestro evangelio esta aún encubierto, entre los que se pierden está encubierto; en los cualcs el Dios de este mundo ccgó los pensamientos de los incrédulos, para que no les resplandezca la iluminación del evangelio de la gloria de Cristo, el cual es la imagen de Dios. ... Porque Dios, que mandó que de las tinieblas

resplandeciese Ia luz, es el que resplandeció en nuestros corazones, para iluminación del conocimiento de la gloria de Dios en la faz de Jesucristo» (2 Co 4:3, 4, 6).

§3. *La segunda forma del Racionalismo*

La forma más común de racionalismo admite que las Escrituras contienen una revelación sobrenatural. Sin embargo, enseña que el objeto de esta revelación es dar a conocer de una manera más general, y de autenticar ante las masas, las verdades de la razón, o doctrinas de la religión natural. Estas doctrinas son recibidas por mentes cultivadas no sobre la base de la autoridad, sino de la evidencia racional. EI principio fundamental de esta clase de racionalistas es que no se puede creer nada racionalmente que no sea comprendido. ... Si se le pregunta a uno de ellos que por qué cree en la inrnortalidad dei alma, el racionalista responderá: Porque esta doctrina es razonable. Para su mente, los argumentos en favor son de más peso que los argumentos en contra. Si se le pregunta que por qué no cree en la doctrina de la Trinidad, responde: Porque es irrazonable. Los argumentos filosóficos en contra de ella son de más peso que los argumentos de la razón en su favor.

No es decisivo que los escritores sagrados enseñen esta doctrina. El racionalista no se siente compelido a creer todo lo que enseñan los escritores sagrados. La Biblia, admite él, contiene una revelación divina. Pero esta revelación fue dada a hombres falibles, hombres que no estuvieron bajo una conducción sobrenatural en su comunicación de las verdades reveladas. Eran hombres cuyos modos de pensar, manera de argumentar y de presentar la verdad fueron modificados por su cultura y por las formas de pensar prevalentes durante la era en que vivieron. Por ello, las Escrituras abundan en conceptos erróneos, argumentos inconclusivos y acomodaciones a errores; supersticiones y creencias populares de los judios. EI oficio de la razón escribar estos materiales incongruentes, y separar el trigo de la paja. Es trigo aquello que la razón ve por su propia luz como verdadero; se tiene que rechazar como paja lo que la razón no puede comprender, y no puede demostrar como cierto. Esto es, nada es verdad para nosotros que no veamos como verdad por nosotros mismos.

[A. *Su naturaleza*]

B. *Refutación*

Es suficiente observar acerca de esta forma de Racionalismo:

1. Que se basa en un principio falso. No es necesario para el ejercicio racional de la fe que tengamos que comprender la verdad creída. Lo desconocido y lo imposible no puede ser creido; pero todos creen y deben creer lo incomprensible. El asentimiento a la verdad se basa en la evidencia. Esta evidencia puede ser externa o intrínseca. Algunas cosas las creemos en

base del testimonio de nuestros sentidos. Otras cosas las creemos en base del testimonio de los hombres. ¿Por qué no vamos pues a creer en base del testimonio de Dios? Un hombre puede creer que el papel echado en el fuego arderá, aunque no comprenda el proceso de la combustión. Todos los hombres creen que las plantas crecen, y que semejante engrendra semejante; pero nadie comprende el misterio de la reproducción. Incluso el positivista, que querría reducir toda creencia a cero, se ve obligado a admitir que lo comprensible es verdad. Y los que no creen ni en Dios ni en espíritu porque son invisibles e intangibles, dicen que todo lo que conocemos es lo incognoscible, -sólo conocemos la fuerza,- pero de la fuerza no conocemos nada más que existe, y que persiste. Por ello, si debemos creer en lo Incomprensible en todos los demás departamentos del conocimiento, no se puede dar ninguna base racional para eliminarlo de la religión.

2. El racionalismo da por supuesto que la inteligencia humana es la medida de toda verdad. Ésta es una insensata presunción de parte de una criatura como el hombre. Si un niño cree con confianza implícita en aquello que no puede comprender, en base del testimonio de un padre, ciertamente que el hombre puede creer lo que no puede comprender, en base del testimonio de Dios.

3. El racionalismo destruye la distinción entre fe y conocimiento, que todos los hombres y todas las edades admiten. La fe es asentimiento a la Verdad basada en el testimonio. El conocimiento es asentimiento basado en la aprehensión directa o indirecta, intuitiva o discursiva, de su objeto. ...

4. Los pobres no pueden ser racionalistas. Si tenemos que comprender lo que creemos, incluso en base de los principios de los racionalistas, sólo los filósofos pueden ser religiosos. Sólo ellos pueden comprender las bases racionales sobre las que deben ser recibidas las grandes verdades siquiera de 1a religión natural. ...

5. Por ello, la protesta que nuestra naturaleza religiosa levanta contra el estrecho, frio y estéril sistema del racionalismo es ya una prueba suficiente de que no puede ser cierto, porque no puede suplir nuestras más urgentes necesidades. El objeto de la adoración tiene que ser infinito, y necesariamente incomprensible.

6. La fe implica conocimiento. Y si debemos comprender para poder conocer, la fe y el conocimiento se vuelven a una imposibles. Por ello, el principio sobre el que se basa el racionalismo conduce al Nihilismo, o negación universal. ...

C. *Historia*

El surgimiento del racionalismo deísta en su forma moderna tuvo lugar en Inglaterra durante la última parte del siglo diecisiete y la primera mitad del

dieciocho. ... Con mucho, el más capaz e influyente de los escritores de esta clase fue David Hume. Sus *Essays*, en cuatro volúmenes, contienen sus posturas teológicas. Los más importantes de estos son los de Ia Historia Natural de la Religión, y sobre los Milagros. Su obra «Diálogos acerca de Ia Religión Natural» es considerada como la obra más capaz jamás escrita en apoyo del sistema deísta, o más bien ateo.

Desde Inglaterra, el espíritu de incredulidad se extendió a Francia. Voltaire, Rousseau, La Mettrie, Holbach, D'Alembert, Diderot, y otros, consiguieron por un tiempo derribar toda fe religiosa en las clases conductoras de la sociedad. ...

Durante la última parte del siglo pasado y la primera parte del presente,[2] la mayor parte de los principales historiadores de la iglesia, exegetas y teólogos de Alemania, eran racionalistas. El primer golpe serio contra su sistema lo dio Kant. Los racionalistas daban por supuesto que podían demostrar las verdades de la religión natural en base de los principios de la razón. Kant, en su Crítica de la Razón Pura, emprendió demostrar que la razón no es competente para demostrar ninguna verdad religiosa. El único fundamento para la religión, mantenía él, era nuestra consciencia moral. Esta consciencia involucraba o implicaba las tres grandes doctrinas de Dios, de la libertad y de la inrnortalidad. ...

§4. *Dogmatismo, la tercera forma del racionalismo*

Era una común objeción presentada por los filósofos griegos contra el cristianismo en los primeros tiempos de la Iglesia que sus doctrinas eran recibidas en base de autoridad, y no por evidencias racionales. Muchos de los padres [de Ia Iglesia], especialmente los de la escuela de Alejandría, respondieron que esto era cierto sólo del común de la gente. No se podía esperar de ellos que comprendieran filosofía. Podían recibir las altas verdades de la religión sólo sobre la base de la autoridad. Pero las clases educadas podían y debían investigar la evidencia filosófica o racional de las doctrinas enseñadas en la Biblia, y recibir estas doctrinas sobre la base de esta evidencia. Por ello, hacían una distinción entre *pistis* y *gnösis*, entre fe y conocimiento. Lo primero era para el común deI pueblo, lo último para los cultivados. ...

Este método fue avivado y extensamente propagado por Wolf (1679-1754, Profesor de Halle y Marburg). ... Wolf exaltó de manera indebida la importancia de Ia religión natural. Aunque admitía que las Escrituras revelaban doctrinas no descubribles por la razón inasistida del hombre, insistia sin embargo en que sus doctrinas, para poder ser recibidas

2. Naturalmente, se refiere aI sigla XIX. en el que Hodgc vivió y escribió su obra.

como ciertas, tenian que ser capaces de demostración en base de los principios de la razón. ... Por demostración no se significa la aportación de prueba de que la proposición es sustentada por las Escrituras, sino que la doctrina debe ser admitida como verdadera en base de los principios de la razón. Es una demostración filosófica lo que se propone. ... Intenta, por ejemplo, demostrar la doctrina de la Trinidad de la naturaleza de un ser infinito; la doctrina de la Encamación de la naturaleza del hombre y de su relación con Dios, etc. Su gran designio es transmutar la fe en conocimiento, y elevar el cristianismo como sistema de verdad revelada hasta un sistema de filosofía.

B. *Refutación*

Las objeciones al dogmatismo así entendido son:

I. Que es esencialmente racionalista. El racionalista exige prueba filosófica de las doctrinas que recibe. No está dispuesto a creer en base de la sencilla autoridad de la Escritura. Exige que su razón quede satisfecha mediante una demostración de la verdad independiente de la Biblia. Esta demanda la admite el dogmatista como razonable, y emprende la tarea de proveer la prueba necesaria. Por ello, en este punto esencial de hacer descansar la recepción de la doctrina cristiana sobre la razón y no sobre la autoridad, el dogmatista y el racionalista están sobre un terreno común. Porque aunque el primero admite una revelación sobrenatural y reconoce que para el común de la gente la fe tiene que descansar sobre la autoridad, sin embargo él mantiene que las misterios de la religión admiten una demostración racional o filosófica, y que tal demostración tienen derecho a demandarla las mentes cultivadas.

2. Al sacar así la fe de su fundamento de testimonio divino y llevarla a reposar sobre una demostración racional, es quitada de la Roca de los Siglas y puesta sobre arenas movedizas. Existe aquella misma diferencia esencial entre una convicción basada en un testimonio bien autenticado de Dios y la que se basa en la pretendida demostración filosófica que la existente entre Dios y el hombre, lo divino y lo humano. Que cualquiera lea las pretendidas demostraciones filosóficas de la Trinidad, de la Encarnación, de la resurrección del cuerpo o de cualquiera de las grandes verdades de la Biblia, y se sentirá libre de recibir o rechazar a placer. Carecen de autoridad o certidumbre. Son el producto de una mente como la suya, y por elIo no pueden tener más poder que el que pertenece a un intelecto humano falible.

3. Por ello, el dogmatismo es, en su efecto práctico, destructor de la fe. Al transmutar el cristianismo en una filosofía, toda su naturaleza queda cambiada, y su poder, perdido. ...

4. Procede en base de un principio esencialmente falso. Supone la

competencia de la razón para juzgar acerca de cosas totalmente más allá de su esfera. Dios ha constituido nuestra naturaleza de manera que estamos autorizados para y necesitamos confiar en el testimonio bien autenticado de nuestros sentidos, dentro de la esfera que les es propia. Y de la misma manera somos constreñidos a confiar en la operación de nuestra mente y en las conclusiones a las que nos conduce, dentro de la esfera que Dios ha asignado a la razón humana. Pero los sentidos no pueden ponerse a juzgar las verdades racionales. No podemos estudiar lógica con el microscopio o el bisturí. Y no es menos irracional depender de la razón, o exigir demostraciones racionales o filosóficas de verdades que llegan a ser conocidas sólo en tanto que son reveladas. Por la misma naturaleza del caso, las verdades acerca de la creación, de la prueba, y de la apostasía del hombre, el propósito y plan de la redención, la persona de Cristo, el estado del alma en el mundo venidero, la relación de Dios con sus criaturas, etc., no dependen de los principios generales de la razón, sino en gran medida de los propósitos de un Ser inteligente y personal, y pueden ser conocidas sólo en tanto que Él quiera revelarlas, y deben ser recibidas simplemente en base de su autoridad.

El testimonio de las Escrituras contra el dogmatismo

El testimonio de las Escrituras es decisivo acerca de esto. Desde el comienzo hasta el fin de la Biblia, los escritores sagrados se presentan como testigos. Demandan fe en sus enseñanzas y obediencia a sus mandamientos no en base de su propia superioridad en sabiduria y excelencia; no sobre la base de la demostración racional de la verdad de la que enseñaban, sino sencillamente como órganos de Dios, como hombres señalados por Él para revelar su voluntad. Su primera, última y suficiente razón para la fe es: «Así ha dicho Jehová». Los escritores del Nuevo Testamento, de manera especial, repudian toda pretensión al carácter de filósofos. Enseñaban que el Evangelio no era un sistema de verdad derivado de la razón ni sustentado por su autoridad, sino por el testimonio de Dios. Afirman de manera expresa que sus doctrinas eran reveladas, que deben ser recibidas en base del testimonio divino. «Cosas que el ojo no vio.. ni el oído oyó, ni han subido al corazón del hombre, son las que Dios ha preparado para los que le aman. Pero Dios nos las reveló a nosotros por media del Espíritu; porque el Espíritu todo lo escudriña, aun las profundidades de Dios. Porque ¿quién de los hombres sabe las cosas del hombre, sino el espíritu del hombre que está en él?» (1 Co 2:9-11). Siendo como es la naturaleza del Evangelio, si es recibido en absoluto tiene que serlo sobre la base de la autoridad. Tenía que ser creído o aceptado confiadamente, no demostrado como un sistema filosófico. Y la Biblia va aún más allá. Enseña que el hombre tiene que volverse necio para

poder ser sabio; tiene que renunciar a depender de su propia razón o sabiduria a fin de recibir la sabiduria de Dios. Nuestro Señor les dijo a sus discípulos que a no ser que se convirtieran y se volvieran como niños pequeños, no podrían entrar en el reino de Dios. ... Nada, pues, puede estar mas opuesto a toda la enseñanza y al espíritu de la Biblia que esta disposición a insistir en las pruebas filosóficas de los articulos de nuestra fe. Nuestro deber, nuestro privilegio, y nuestra seguridad están en creer, no en conocer; en confiar en Dios, y no en nuestro entendimiento. Son dignos de compasión los que no tienen un maestro más digno de confianza que ellos mismos.

6. ... Desde los tiempos de los gnósticos y de los padres platonistas se hecho en cada edad el intento de exaltar la fe a conocimiento, y de transmutar el cristianismo a filosofia, demostrando sus doctrinas en base de los principios de la razón. Estas intentos siempre han fracasado. ...

Estos intentos no sólo han fracasado, sino que son siempre malos en sus efectos sobre sus autores y sobre todos los que quedan influenciados por ellos. Hasta allí donde triunfan para satisfacción de sus autores, cambian la relación del alma con la verdad, y, naturalmente, con Dios. La recepción de Ia verdad no es un acto de fe, ni de confianza en Dios, sino de confianza en las propias especulaciones. El yo toma el lugar de Dios como la base de la confianza. Con ello cambia todo el estado interior del hombre. ... Asi, no tenemos otra seguridad que la de permanecer dentro de los límites que Dios nos ha asignado, Confiemos en nuestros sentidos dentro de la esfera de nuestras percepciones sensoriales; en la razón, dentro de la esfera de las verdades racionales; y en Dios, y sólo en Dios, en todo lo que tiene que ver con las cosas de Dios. Sólo conoce de verdad aquel que consiente con la docilidad de un niño a ser enseñado por Dios.

§5. *El papel propio de la razón en cuestiones de religión*

A. La razón es necesaria para Ia recepción de una Revelación

Al repudiar el racionalismo en todas sus formas, los cristianos no rechazan el servicio de la razón en cuestiones de religión. Reconocen sus altas prerrogativas, y la responsabilidad involucrada en su ejercicio.

En primer lugar, la razón está dada por supuesta en cada revelación. La revelación es comunicación de la verdad a la mente. Pero la comunicación de la verdad supone capacidad para recibirla. No se pueden dar revelaciones a brutos ni a idiotas. Las verdades, para ser recibidas como objetos de fe, tienen que ser aprehendidas intelectualmente. Una proposición a la que no asignemos significado no puede ser un objeto de fe, por importante que sea la verdad que contiene. ... En otras palabras, el conocimiento es esencial para

la fe. Al creer, afirmamos la verdad de la proposición creída. Pero nada podemos afirmar de lo que nada conocemos. Por ello, el primer e indispensable papel de la razón en asuntos de fe es el conocimicnto, o aprehensión inteligente de las verdades propuestas a nuestra recepción. Esto es lo que los teólogos suelen llamar el uso orgánico, o sea, instrumental, de la razón. Y acerca de esto no hay discusión posible.

Diferencia entre Conocimiento y Entendimiento

Pero es importante tener en mente la diferencia entre conocimiento y entendimiento, o comprensión. Un niño sabe lo que significan las palabras «Dios es espíritu». Ningún ser creado pueden comprender al Omnipotente de una manera perfecta. Debemos conocer el plan de la salvación; pero nadie puede comprender sus misterios. Esta distinción se reconoce en todos los departamentos del conocimiento. Los hombres saben muchísimo más que lo que comprenden. Sabemos que las plantas crecen; que la voluntad controla nuestros músculos voluntarios; que Jesucristo es Dios y hombre en dos naturalezas distintas, y una persona eternamente; pero aquí, como en todo lo demás, nos vemos rodeados por lo incomprensible.

B. *La razón debe juzgar acerca de Ia credibilidad de una Revelación*

En segundo lugar, es la prerrogativa de la razón juzgar acerca de la credibilidad de una revelación. La palabra creíble es a veces empleada popularmente para denotar fácil de creer, esto es, probable. En su sentido propio, es antitético a lo increíble. Lo increíble es lo que no puede ser creído. Nada es increíble sino lo imposible. Lo que puede ser se puede creer racionalmente (esto es, sobre una base suficiente).

Una cosa puede ser extraña, inexplicable, ininteligible, y sin embargo perfectamente creíble. Lo que es extraño o inexplicable para una mente puede ser perfectamente familiar y llano para otra… La forma más escéptica de la filosofia moderna, que reduce la fe y el conocimiento a un mínimo, enseña que todo lo que conocemos es lo incomprensible, esto es, que la fuerza existe, y que es persistente. Por ello, es bien irrazonable apremiar como objeción al cristianismo el hecho de que demande fe en lo incomprensible.[3]

3. Unos ejemplos más modernos de la realidad de que hasta el escepticismo se ve a abocado a creer conceptos absolutamente incomprensibles es la cuestión del origen del universo. El creyente cree que Dios creó el universo por el poder de Su mandato. El incrédulo afirma que hubo un «Oran Estallido» (Big Bang) al principio, en el que un átomo primordial increiblemente pequeno, que contenía la gran masa del universo en su seno, estalló y se

Lo imposible no puede ser creído

En tanto que lo anterior es verdad y está claro, no es menos cierto que lo imposible es increíble, y que por tanto no puede ser objeto de la fe. Los cristianos conceden a la razón el juicio de la contradicción, esto es, la prerrogativa de decidir si algo es posible o imposible. Si se ve como imposible, ninguna autoridad ni cantidad de evidencia pueden imponer la obligación de recibirlo como verdad. Pero que una cosa sea posible o no se puede decidir de una manera arbitraria. Los hombres son propensos a pronunciar imposible todo aquello que contradiga sus convicciones asentadas, sus preconcepciones o prejuicios, o aquello que repugna a sus sentimientos. En tiempos pasados no se dudaba en decir ... que era absolutamente imposible que a información pudiera ser transmitida a miles de kilómetros en la fracción de un segundo. Naturalmente, sería una insensatez rechazar toda evidencia de tal realidad sobre la base de su imposibilidad. No es menos irrazonable por parte de los hombres rechazar las verdades de la revelación con la suposición de que involucran lo imposible, cuando contradicen nuestras anteriores convicciones, o cuando no podemos ver cómo pueden ser. ... Lo imposible no puede ser cierto, pero al pronunciar una cosa como imposible, la razón debe actuar racionalmente y no de una manera caprichosa. Sus juicios deben ser conducidos por principios que son válidos para la consciencia común de los hombres. Estos principios son como siguen:

Qué es imposible

(1.) Imposible es aquello que involucra una contradicción; como que algo es y no es; que lo bueno es malo y lo malo bueno. (2.) Es imposible que Dios haga, apruebe u ordene algo moralmente malo. (3.) Es imposible que Él demande de nosotros que creamos lo que contradiga las leyes de la creencia que Él ha impuesto a nuestra naturaleza. (4.) Es imposible que una verdad contradiga a otra. Es imposible, entonces, que Dios revele nada como verdad que contradiga cualquier verdad bien autenticada, sea de Ia intuición, de la experiencia o de una anterior revelación.

Los hombres pueden abusar de esta prerrogativa de la razón, como también abusan de su libertad. Pero la prerrogativa en si misma no puede ser, negada. Tenemos derecho a negar como falso todo lo que es imposible que Dios quiera hacernos creer. Él no puede demandar de nosotros que creamos lo absurdo, como tampoco que hagamos lo maIo. .

expandió dando origen ai universo. Ahí se detienen los proponentes de esta teoría atea. ¿De donde vino este «huevo cósmico»? Ahí ellos deben detener su razonamiento y aceptar lo incomprensible. Y los proponentes de las modernas teorías que descartan el «Gran Estallido» también reposan en la aceptación de conceptos que para ellos mismos son incomprensibles. (*N. dei T.*)

Prueba de esta prerrogativa de la razón

1. Está claro que la razón tiene la prerrogativa del juicio de la contradicción, en primer lugar, por la misma naturaleza del caso. La fe incluye una afirmación de la mente de que una cosa es cierta. Pero es una contradicción decir que la mente puede afirmar que es cierto aquello que no ve que sea posible que sea cierto. Esto sera afirmar y negar, creer y descreer al mismo tiempo. Por la misma constitución de nuestra naturaleza estamos no sólo autorizados sino constreñidos a pronunciar anatema a un apóstolo" un ángeI del cielo, que nos quiera hacer recibir como revelación de Dios cualquier cosa absurda, malvada o incongruente con la naturaleza intelectual o moral de que nos ha dotado. EI sometimiento de la inteligencia humana a Dios es ciertamente absoluta: pero es una sujeción a una sabiduría y bondad infinitas....

2. Esta prerrogativa de la razón es constantemente reconocida en las Escrituras. Los profetas llamaban al pueblo a rechazar las doctrinas de los paganos porque no podían ser ciertas. No podían ser ciertas porque incurrían en contradicciones y absurdos; porque entraban en contradicción con nuestra naturaleza moral, y porque eran inconsistentes con verdades conocidas. Moisés enseña que no se debía creer nada, por mucha evidencia externa que pudiera aducirse en apoyo de ello, que contradijera una revelación anterior y debidamente autenticada de parte de Dios. Pablo hace lo mismo cuando nos llama a pronunciar anatema a un ángeI que quisiera enseñarnos otro evangelio.

3. La base última de la fe y del conocimiento es la confianza en Dios. No podemos ni creer ni conocer nada a no ser que confiemos en aquellas leyes de la creencia que Dios ha implantado en nuestra naturaleza. Si se nos pudiera pedir que creamos lo que contradice a estas leyes, los fundamentos se destruyen. Désaparecería toda distinción entre la verdad y la falsedad, entre lo bueno y lo malo. Todas nuestras ideas de Dios y de la virtud quedarían confundidas, y seríamos fáciles presas de cualquier diestro enganador, o ministro de Satanás, que, mediante milagros mentirosos, podría inducirnos a creer una mentira. Tenemos que probar los espíritus, pero ¿cómo los probaremos sin una norma? Y no hay otra norma excepto las leyes de nuestra naturaleza y las revelaciones autenticadas de Dios.

C. *La razón debe juzgar acerca de las Evidencias de una Revelación*

En tercer lugar, la razón tiene que juzgar acerca de la evidencia mediante la que e sustenta una revelación.

Acerca de este punto se debe hacer notar:

1. Que por cuanto la fe involucra asentimiento, y que el asentimiento es convicción producida por la evidencia, se sigue que la fe sin evidencia es o bien irracional, o bien imposible.

2. Esta evidencia debe ser apropiada a la naturaleza de la verdad recibida. La verdad histórica demanda evidencia histórica; las verdades empíricas, el testimonio de la experiencia; la verdad matemática, evidencias matemáticas; la verdad moral, evidencia moral; y «las cosas del Espíritu», la demostración del Espíritu. En muchos casos, diferentes líneas de evidencia concurren a sustentar la misma verdad. Por ejemplo, que Jesús es el Cristo, el Hijo del Dios viviente, está sustentado por evidencias históricas, morales y espirituales tan abundantes que nuestro Señor dice que la ira de Dios permanece sobre aquellos que lo rechazan.

3. La evidencia no debe ser sólo apropiada, sino adecuada. Esto es, que lleve al asentimiento en cualquier mente bien constituida a la que se le presenta.

Como no podemos creer sin evidencia, y como esta evidencia debe ser apropiada y adecuada, es evidentemente una prerrogativa de la razón juzgar acerca de estos diversos puntos. Esto está claro:

1. En base de la naturaleza de la fe, que no es un asentimiento ciego e irracional, sino una inteligente recepción de la verdad sobre una base adecuada.

2. Las Escrituras nunca demandan fe más que sobre la base de una evidencia adecuada. El Señor dijo: «Si yo no hubiese hecho entre ellos las obras que ningún otro ha hecho, no tendrían pecado» (Jn 15:24), reconociendo claramente el principio de que la fe no puede ser demandada sin evidencia. El Apóstol Pablo demuestra que los paganos son justamente merecedores de la condenación por su idolatria e inmoralidad, porque tenían una tal revelación del Dios verdadero y de la ley moral que los dejaba sin excusa.

3. La Biblia considera la incredulidad como pecado, y como el gran pecado por el que los hombres serán condenados ante el tribunal de Dios. Esto presupone que la incredulidad no puede surgir por falta de una evidencia apropiada y adecuada, sino que se atribuye al rechazo perverso de la verdad a pesar de la prueba de que va acompañada. ... ¿Por qué rechazaron los Judíos a Cristo, a pesar de toda la evidencia presentada en su carácter, en sus palabras y en sus obras, de que era eI Hijo de Dios? «EI que cree en él, no es condenado; pero el que no cree, ya ha sido condenado, porque no ha creído en el nombre del unigénito Hijo de Dios» (Jn 3:18). El hecho, no obstante, de que la incredulidad es un gran pecado, y la base especial de la condenación de los hombres, da por supuesto necesariamente que es inexcusable, que no surge de la ignorancia ni de la falta de evidencia. «¿Y

cómo creerán», pregunta el Apóstol, «en aquel de quien no han oído?» (Ro 10:14). «Esta es la condenación: que la luz vino al mundo, y los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas» (Jn 3:19).

4. Otra evidencia de que las Escrituras reconocen la neecesidad de evidencia para la fe y el derecho de aqueIlos a los que la revelación se dirige a juzgar de aquella evidencia se encuentra en el frecuente mandato a considerar, a examinar, a probar los espíritus, esto es, a aquellos que afirman ser los órganos del Espíritu de Dios. Se manda el deber de juzgar, y se da la norma de juicio. Y luego los hombres son considerados responsables por sus decisiones….

EI cristianismo está igualmente opuesto a la superstición y al racionalismo. La primera es fe sin una evidencia adecuada, y el segundo rehusa creer lo que no comprende, a pesar de evidencias que deberían lIevar a creer. El cristiano, consciente de su torpeza como criatura, y de su ignorancia y ceguera como pecador, se presenta ante Dios con la actitud de un niño, y recibe como cierto todo lo que un Dios de inteligencia y bondad infinitas declara ser digno de confianza. Y al someterse así a ser enseñado actúa en base de los más elevados principios de la razón.

§6. *Relación entre la filosofia y la Revelación*

... Tanto si tomamos el término [filosoffa] como denotando el conocimiento de Dios y de la naturaleza alcanzados por la razón, o como el principio que debería guiar todos los esfuerzos para alcanzar el conocimiento, este término es empleado para significar todo el dominio de la inteligencia humana. Popularmente, distinguimos entre filosofía y ciencia, siendo el ámbito de la primera lo espiritual, y el de la última lo material.

Comunmente, la filosofía es comprendida como incluyendo ambos departamentos, De ahí que hablemos de filosoffa natural así como de la filosofía de la mente. Siendo éste el ámbito que los filósofos reclaman como propio, la relación apropiada entre la filosoffa y la teología deviene una cuestión de vital importancia. Ésta es en realidad la gran cuestión en debate en la controversia racionalista; y, por ello, al concluir este capítulo todo lo que queda por hacer es dar una concisa declaración de principios conocidos.

La filosofía y la teología ocupan un terreno común

1. La filosofía y la teología ocupan un terreno común. Ambas pretenden enseñar la verdad acerca de Dios, del hombre, del mundo y de la relación que Dios tiene con sus criaturas.

2. Mientras que sus objetivos son hasta ahí idénticos, ambas buscando llegar al conocimiento de las mismas verdades, sus métodos son esencialmente diferentes. La filosofía busca alcanzar el conocimiento por

especulación e inducción, o por un ejercicio de nuestras propias facultades intelectuales. La teología se apoya en la autoridad, recibiendo como cierto todo lo que Dios ha revelado en su Palabra.

3. Estos dos métodos son legítimos. Los cristianos no niegan que nuestros sentidos y la razón son inforrnadores fiables, y que nos capacitan para llegar a una certidumbre acerca de lo que se encuentra en su esfera.

4. Dios es el autor de nuestra naturaleza y el hacedor de los cielos y de la tierra, y por ello nada de lo que demuestren cierto las leyes de nuestra naturaleza o de los hechos del mundo externo puede contradecir las enseñanzas de la Palabra de Dios. Ni tampoco pueden las Escrituras contradecir las verdades de la filosofía o de la ciencia…..

Los filósofos y los teólogos deberían esforzarse por la unidad

5. Como estas dos grandes fuentes de conocimiento tienen que ser congruentes en sus enseñanzas válidas, es el deber de ambas partes esforzarse en exhibir su consistencia. Los filósofos no deberían ignorar las enseñanzas de la Biblia, y los teólogos no deberían ignorar las enseñanzas de la ciencia. Y mucho menos deberían ambas clases entrar en innecesario conflicto. Es irrazonable e irreligioso por parte de los filósofos adoptar y promulgar teorias inconsistentes con los hechos de la Biblia, cuando tales teorías están sustentadas sólo por evidencias plausibles que no impulsan al sentimiento siquiera de todo el cuerpo de hombres de ciencia…. La Biblia, por ejemplo, enseña claramente la unidad de las existentes razas humanas, tanto en cuanto a su origen como en especie. Pero muchos naturalistas insisten en que son diversas, dicen algunos, tanto en origen como en naturaleza, y otros en origen si no en naturaleza. Esto se hace no sólo en base de una evidencia meramente plausible, siendo una de varias maneras posibles de dar cuenta de diversidades reconocidas, sino en oposición a la prueba más decisiva en contra. Esta prueba, hasta alli donde es histórica y filológica, no cae dentro del ámbito de las ciencias naturales, y por ello el mero naturalista la desdeña. Los filólogos comparativos se asombran ante la cerrilidad de aquellos hombres de ciencia que mantienen que las razas han tenido origenes diversos, siendo que sus lenguajes dan una clara prueba de que se han derivado de un tronco común. Considerando el peso abrumador de evidencia de la autoridad divina de las Escrituras, y la importancia inmensa de que esta autoridad sea mantenida sobre las mentes y los corazones de los hombres, se da evidencia de una terrible temeridad por parte de los que voluntariosamente impugnan sus enseñanzas…

La autoridad de los hechos

6. ... Los hechos no admiten negación. Son determinados por la sabiduna y la voluntad de Dios. Negar hechos es negar lo que Dios afirma verdadero.

Esto la Biblia no puede hacerlo. No puede contradecir a Dios. Por ello, el teólogo reconoce que las Escrituras deben ser interpretadas en conformidad a los hechos establecidos. Sin embargo, tiene derecho a demandar que tales hechos sean verificados más allá de toda duda. Los científicos de una edad o país afirman la verdad de unos hechos que otros niegan o refutan. Sería un espectáculo lamentable ver a la Iglesia cambiar sus doctrinas o su interpretación de las Escrituras para acomodarse a las descripciones constantemente cambiantes de científicos en cuestiones factuales.

Reconocicndo su obligación a admitir hechos innegables, los teólogos están en libertad de recibir o rechazar las teonas deducidas de estas hechos.

Tales teorías son especulaciones humanas, y no pueden tener más autoridad que su propia e inherente probabilidad. Los hechos e la luz, de la electricidad, del magnetismo, son pennanentes. Las teorías acerca de ellos están constantemente cambiando. Los hechos de la geología deben ser admitidos; las teorías de los geólogos no tienen una autoridad coercitiva. Los hechos de la fisiología y de la anatomía comparada pueden ser recibidós; pero nadie está obligado a recibir ninguna de las variadas teorias de desarrollo. Evidente como es esta distinción entre hechos y teorías, es sin embargo descuidada con frecuencia. Los hombres de ciencia son propensos a exigir para sus teonas la autoridad debida sólo a hechos establecidos. ...

La autoridad de la Biblia, más élevada que la de la Filosofia

7. Siendo Ia filosofía, en su sentido más amplio, las conclusiones de la inteligencia humana en cuanto a lo que es verdadero, y siendo la Biblia la declaración de Dios en cuanto a lo que es verdadero, está claro que donde las dos se contradicen la filosofía tiene que ceder a la revelación; el hombre tiene que ceder a Dios. Se ha admitido que la revelación no puede contradecir a los hechos; que la Biblia tiene que ser interpretada con lo que Dios ha dado a conocer claramente en la constitución de nuestra naturaleza y en el mundo externo. Pero la gran parte de lo que pasa por filosofía o ciencia es meramente especulación humana. ¿qué es la filosofía de los orientales, de los brahmanes y budistas, de los antiguos gnósticos, de los plalónicos, de los escotistas en la Edad Media, de Leibnitz con sus mónadas y armonía preestablecida; de Descartes y sus vórtices; de Kant y sus categorías; de Fichte, Schelling y Hegel, con sus diferentes teorías de panteísmo idealista? La respuesta a esta pregunta es que estos sistemas filosóficos son otras tantas formas de especulación humana; y que por consiguiente en tanto que estas especulaciones concuerden con la Biblia, son verdaderas; en tanto que difieran de ella, son falsas y carentes de todo valor. Este es el terreno que todo creyente, erudito o iletrado, está autorizado y obligado a tomar. ...

En resumen, la Biblia ensefía ciertas doctrinas acerca de la naturaleza de

Dios y su relación con el mundo; acerca del origen, naturaleza y destino del hombre; acerca de la naturaleza de la virtud, de la base de la obligación moral, de la liberta y responsabilidad humanas; cuál es la norma del deber, qué es recto y qué está mal en nuestras relaciones con Dios y con nuestros semejantes. Estos son temas acerca de los que la filosofia emprende la actividad de especular y de dogmatizar; si en cualquier caso estas especulaciones entran en conflicto con lo que se enseña o implica en la Biblia de manera necesaria, quedan por ello refutadas, como por *reductio ad absurdum*. Y la actitud que rehusa abandonar estas especulaciones en obediencia a la enseñanza de la Biblia es inconsecuente con el cristianismo. Es la condición indispensable para la salvación por medio del Evangelio que recibamos como verdadero todo lo que Dios ha revelado en su Palabra. Tenemos que hacer nuestra elección entre la sabiduna de los hombres y la sabiduria de Dios. La sabiduría de los hombres es necedad para con Dios; y la sabiduría de Dios es necedad para los sabios de este mundo.

Por ello, la relación entre la filosofía y la revelación que las mismas Escrituras determinan es la que debe aprobar toda persona de recta mente. ...

[§7. *El papel de los sentidos en las asuntos de la fe*]

CAPÍTULO IV

MISTICISMO

§ 1. *Significado de las patabras entusiasmo y misticismo*

En el sentido popular de la palabra, entusiasmo significa un estado elevado de excitación mental. En este estado todos los poderes están exaltados, los pensamientos se vuelven más inclusivos y vívidos, los sentimientos más fervorosos, y la voluntad más decidida. Es en estos períodos de excitación que se han llevado a cabo las más grandes obras de los genios, sea que se trate de poetas, de pintores, o de guerreros. Los antiguos atribuían esta exaltación del hombre interior a una influencia divina. Consideraban a las personas así excitadas como poseídas, o teniendo a un dios dentro de ellos. Por ello eran llamados entusiastas (*entheos*). En teología, por tanto, los que ignoran o rechazan la conducción de las Escrituras y presumen de ser conducidos por una influencia divina interior al conocimiento y obediencia de la verdad son llamados Entusiastas en sentido propio. Este término sin embargo, ha sido suplantado en gran medida por la palabra Místicos.

Pocos términos han tenido, desde luego, un sentido tan vago e indefinido como Misticismo. Su etimología no decide su significado. Un *mustës* era alguien iniciado en el conocimiento de los misterios griegos, uno a quien le habían sido reveladas cosas secretas. De ahí que en el amplio sentido de la palabra un místico es uno que afirma ver o conocer lo que está oculto a otros hombres, sea que este conocimiento sea alcanzado por intuición directa o por revelación interior. En la mayoría de los casos se se supuso que estas métodos eran idénticos, por cuanto se consideraba que la intuición como la visión inmediata de Dios y de las cosas divinas. Por ello, en el sentido más amplio de la palabra, los místicos son aquellos que afirman estar bajo, la conducción inmediata de Dios o de su Espíritu.

A. *Uso filosófico del término*

De ahí que el misticismo, en este sentido, incluye todos aquellos sistemas de filosofía que enseñan o bien la identidad de Dios y del alma, o bien la intuición inmediata del infinito. El panteísmo de los brahmanes y de los budistas, la teosofía de los sufis, el egipcio, y las muchas formas de la filosofía griego, son místicos en esta acepción del término. Tal como el mismo tema ha sido reproducido en tiempos modernos, se asigna la misma designción a la filosofía de espinoza y a sus varias modificaciones. Según Cousin, «el misticismo en filosofía es la creencia de que Dios puede ser conocido cara a cara sin nada que se interponga. Es una cesión al sentimiento despertado por la idea del infinito, y un desplazamiento de todo conocimiento y deber a la contemplación y amor de El».[1] .

Por la misma razón toda la escuela de teología de Alejandría de la Iglesia primitiva ha sido llamada mística. Una característica era su depreciación de la autoridad externa de las Escrituras y la exaltación que hacían de la luz interior. ...

Aunque los teólogos alejandrinos tenían estos puntos de concordancia con los místicos, como eran sin embargo especulativos en toda su tendencia y trataron de transmutar el cristianismo en una filosofía, no deben ser considerados como místicos en el sentido teológico generalmente aceptado del término.

B. *El sentido en el que los cristianos evangélicos son llamados místicos*

Como todos los cristianos evangélicos admiten una influencia sobrenatural del Espíritu de Dios sobre el alma, y reconocen una forma más elevada de conocimiento, santidad y comunión con Dios como efectos de esta influencia, son estigmatizados como místicos por parte de los que descartan todo elemento sobrenatural en el cristianismo. Las definiciones del misticismo dadas por los racionalistas son enunciadas de manera que incluyan todo lo que los cristianos evangélicos mantienen como verdadero acerca de la iluminación, enseñanza y guía del Espíritu Santo. ... Pero las cosas distintas deberían ser designadas por palabras distintas. Se ha dado una teoría religiosa, que ha prevalecido con mayor o menor extensión en la Iglesia, que se distingue de la doctrina escritural por unas características inequívocas, y que se conoce en la historia de la iglesia como misticismo, y esta palabra debería limitarse a esta teoría. Es la teoría, variamente modificada, de que el conocimiento, la pureza y la bienaventuranza que se derivan de la comunión con Dios no se derivan de las Escrituras ni del uso de los medios ordinarios de la gracia, sino mediante una influencia divina

1. *Cours de l' llist*. de ia Phil. Mod. Prem. Sér. París, 1846, vol. ii leç. 9, 10, págs. 95, 120.

sobrenatural e inmediata, la cual influencia (o comunieación de Dios son el alma) debe ser conseguida mediante la pasividad, un simple ceder del alma sin pensamiento ni esfuerzo al influjo divino.

C. *El sistema que hace de los sentimientos la fuente del conocimiento*

El místico da por supuesto que los sentidos y la razón son a una indignos de confianza e inadecuados, como fuentes de conocimiento; que nada puede ser recibido con confianza como verdad, al menos en los más altos departamentos del conocimiento, en todo lo que tenga, que ver con nuestra propia naturaleza, con Dios y con nuestra rclación con El, excepto lo que es revelado ya natural ya sobrenaturalmente en los sentimientos. Así, hay dos formas de misticismo: el que supone que los mismos sentimientos son la fuente de este conocimiento; el otro que dice que es por medio de los sentimientos que Dios da a conocer la verdad al alma? «La razón ya no es considerada más como el gran órgano de la verdad; sus decisiones quedan tildadas de inciertas, fallidas y prácticamente carentes de valor, mientras que los impulsos interiores de nuestra sensibilidad, que se desarrollan en forma de fe o de inspiración, son presentadas como la verdadera e infalible fuente del conocimiento humano. Por ello, el proceso fundamental de todo misticismo es invertir el verdadero orden de la naturaleza, y dar la precedencia a las emociones en lugar de al elemento intelectual de la mente humana».[3] Ésta, se declara, es «la base común de todo misticismo».

[*La teoría de Schleiermacher*]

D. *El misticismo conocido en la Historia de la Iglesia*

Los místicos, como ya se ha afirmado, son los que afirman una comunicación inmediata de conocimiento divino y de vida divina de Dios al alma, con independencia de las Escrituras y del uso de los medios ordinarios de la gracia. «Desespera», dice Fleming, «del proceso regular de la Ciencia; cree que podemos alcanzar directamente, sin la ayuda de los sentidos o de la razón, y por medio de una intuición inrnediata, el principio real y absoluto de toda verdad: Dios».[4] ...

El misticismo no es idéntico a la doctrina de la iluminación espiritual Así el misticismo no debe ser confundido con la doctrina de la iluminación espiritual mantenida por los cristianos evangélicos. Las Escrituras enseñan

2. Véase Cousin, *Cours de l'Hlistoire de la Philosophie*. y Morell, *History of Modern Philosophy*. págs. 556 ss.
3. Morell, op. cit., pág. 560.
4. Artículo «Misticismo».

claramente que la mera presentación externa de la verdad en la Palabra no es suficiente para la conversión o santificación de los hombres; que el hombre natural, irregenerado, no recibe las cosas del Espiritu de Dios, porque le son insensatez; ni puede conocerlas; que a fin de tener un conocimiento salvador de la verdad, esto es, aquel conocimiento que produce afectos santos y que conduce a una vida santa, hay necesidad de una enseñanza interior sobrenatural del Espiritu, produciendo lo que las Escrituras llaman «discernimiento espiritual». Esta enseñanza sobrenatural la prometió nuestro Señor a sus discípulos cuando les dijo que les enviaria el Espiritu de verdad para que morara en ellos, y para conducirlos al conocimiento de la verdad. Porque los escritores sagrados oran por que esta enseñanza les sea dada, no solo a ellos sino a todos los que oyeran sus palabras o leyeran sus escritos. Sólo en esto dependian ellos para su éxito en la predicación o en la enseñanza. Por ello, los creyentes eran designados como *pneumatikoi*, a *Spiritu Dei illuminati*, *qui reguntur a Spiritu*. Y los hombres de este mundo, los irregenerados, son descritos como los que no tienen el Espíritu. Dios, por ello, si tiene una relación inmediata con las almas de los hombres. Él se revela a si mismo a su pueblo, como no lo hace al mundo. Él es da el Espíritu de revelación en el conocimiento de él (cf. Ef 1: 17). Les da a conocer su gloria, y los llena de un gozo que sobrepasa a todo entendimiento. Todo esto se admite, pero es muy diferente al misticismo. Las dos cosas, esto es, la iluminación espiritual y el misticismo, difieren, primero en cuanto a su objeto. El objeto de la enseñanza interior del Espíritu es capacitarnos para discenir la verdad y la excelencia de lo que ya está objetivamente revelado en la Biblia. La iluminación pretendida por el místico comunica verdad independientemente de la revelación objetiva. ... Asi que hay una gran diferencia entre aquella influencia que capacita al alma para discenir las cosas «para que sepamos lo que Dios nos ha otorgado gratuitamente» (1 Co 2:12) en su Palabra, y la revelación inmediata a la mente de todo el contenido de aquella palabra, o de sus equivalentes.

No es sólo en su objeto que difieren las doctrinas de la iluminación espiritual y del misticismo, sino también en la manera de alcanzar este objeto. La enseñanza interior del Espiritu tiene que ser buscada por oración, y por el uso diligente de las medios señalados; las intuiciones del mistico se buscan mediante el descuido de todos los medios, en la supresión de toda actividad interior y exterior, y en una espera pasiva del influjo de Dios en el alma. Difieren, en tercer lugar, en sus efectos. El efecto de la iluminación espiritual es que la Palabra mora en nosotros «en toda sabiduría y entendimiento espiritual» (Col 1 :9). Lo que mora en la mente del mistico son sus propias imaginaciones, cuyo carácter depende de su propio estado subjetivo; y sean lo que sean, son del hombre y no de Dios.

Difiere dela doctrina de «la guía del Espíritu»

Tampoco se debe confundir el misticismo con la doctrina de la conducción espiritual. Los cristianos evangélicos admiten que los hijos de Dios son conducidos por el Espiritu de Dios; que sus convicciones en cuanto a la verdad y el deber, su carácter interior y conducta exterior, quedan moldeados por su influencia. Son niños incapaces de guiarse a si mismos, conducidos por un Padre siempre presente de sabiduría y amor infinitos. Esta conducción es en parte providencial, ordenando sus circunstancias externas; en parte por medio de la Palabra, que es una lámpara para sus pies; y en parte por la influencia interior del Espiritu en la mente. Esto último, sin embargo, es también por medio de la Palabra, haciéndola inteligible y efectiva, trayéndola de manera adecuada al recuerdo. Dios conduce a su pueblo con cuerdas de hombre, esto es, en conformidad a las leyes de su naturaleza. Esto es muy diferente de la doctrina de que el alma, al darse pasivamente a Dios, queda llena de toda verdad y bondad; o de que en emergencias especiales queda controlada por impulsos ciegos, irracionales.

Difiere de la doctrina de «la Gracia Comúm>

Finalmente, el misticismo difiere de la doctrina de la gracia común mantenida por todos los agustinianos, y de la de la gracia suficiente rnantenida por las arminianos. Todos los cristianos creen que asi como Dios está presente en todas partes en el mundo material, conduciendo la operación de las causas segundas de manera que aseguran los resultados que ÉI se propone, asi su Espíritu está en todas partes presente con las mentes de los hombres, excitando al bien y reprimiendo el mal, y controlando de una manera eficaz el carácter y la conducta de los hombres, de una manera consecuente con las leyes de los seres racionales…. Hay poca analogia, sin embargo, entre esta doctrina de gracia común o suficiente y el misticismo tal como se ha manifestado en la historia de la Iglesia. Lo primero supone una influencia deI Espíritu en todos los hombres de una manera análoga a Ia eficiencia providencial de Dios en la naturaleza; lo segundo, una influencia análoga a la concedida a los profetas y apostoles, involucrando a una la revelación y la inspiración.

[§2. El misticismo en la Iglesia Primitiva]

§3. EI misticismo durante la Edad Media

Los místicos evangélicos

Bernardo de Claraval, Hugo y Ricardo de San Victor, Gerson, Tomás a Kempis y otros, son comunmente asignados a la clase de místicos

evangélicos. Estos eminentes e influyentes hombres diferan entre sí, pero todos ellos mantenían la unión con Dios, no en el sentido escritural, sino en el sentido místico del término, como el gran objeto del deseo. No era que sostuvieran que «la visión beatifica de Dios», la intuición de su gloria, que pertenece al cielo, es alcanzable en este mundo y alcanzable mediante abstracción, por aprehensión extática, o recepción pasiva, sino que el alma se vuelve una con Dios, si no en sustancia sí en vida. Estos hombres, sin embargo, fueron grandes bendiciones para la iglesia. Su influencia iba dirigida a la preservación de la vida religiosa interior en oposición a la formalidad y ritualismo que entonces prevalecían en la iglesia; y así a liberar la conciencia de sujeción a la autoridad humana. Los escritos de Bernardo siguen gozando de gran estima, y la imitación de Cristo, de Tomás à Kempis, se ha difundido como incienso por todos Ios corredores y cámaras de la iglesia universal.

§4. *El misticismo durante y después de la Reforma*

Un movimiento tan grande y general de la mente pública como el que tuvo lugar durante el siglo dieciséis, cuando fueron trastornados los viejos fundamentos de la doctrina y del orden en la iglesia, dificilmente podrá evitar ir acompañado de irregularidades y extravagancias en la vida interior y exterior de la gente. Hay dos principios expuestos, ambos escriturales y ambos de la mayor importancia, que son especialmente susceptibles de abuso en una época de excitación popular,

El primero es el derecho al juicio privado. Esta, tal como lo comprendían los Reformadores, es el derecho de cada hombre a decidir qué es lo que una revelación que Dios le ha dado a él le ordena creer. Era una protesta en contra de la autoridad usurpada por la Iglesia (esto es, los Obispos), de decidir por la gente qué era lo que tenían que creer. Era cosa muy natural que las fanáticos, al rechazar la autoridad de la Iglesia, rechazaran también toda autoridad externa en asuntos de religión. Estos entendieron por derecho al juicio privado el derecho de cada hombre a decidir qué era lo que debía creer en base de las operaciones de su propia mente y de su propia experiencia, con independencia de las Escrituras. ...

Segundo, los Reformadores enseñaban que la religión es asunto del corazón, que la aceptación de alguien por parte de Dios no depende de su membresia en una sociedad externa, de la obediencia a sus funcionarios, ni de una observancia escrupulosa de sus ritos y ordenanzas; sino de la regeneración de su corazón, y de su fe personal en el Hijo de Dios, manifestándose en una vida santa. Esto era una protesta contra el principio fundamental del romanismo, de que todos los que se encuentran dentro de la organización externa que los romanistas llaman la IgIesia son salvos, y que

fuera de ella todos están perdidos. No es de sorprenderse de que malos hombres torcieran este principio, como lo hacen con todas las otras verdades, para su propia destrucción. Por cuanto la religión no consiste de cosas externas, muchos se precipitaron a la conclusión de que las cosas externas, - la Iglesia, sus ordenanzas, sus oficiales, su culto,- carecían de importancia. Estas principios fueron pronto aplicados fuera de la esfera de la religión. Los que se consideraban como órganos de Dios, emancipados de la autoridad de la Biblia y exaltados por encima de la Iglesia, pasaron a demandar exención de la autoridad del estado. También contribuyó a este estallido la dura y prolongada opresión a que había estado sometido el campesinado, por lo que este espíritu de fanatismo y revuelta se extendió rápidamente por toda Alemania, penetrando también en Suíza y Holanda.

Los desórdenes popuIares no fueron un efecto de la Reforma

La extensión en que se difundieron estas desórdenes, y la rapidez con que lo hicieron, demuestran que no fuemn un mero resultado de la Reforma. Los principios expuestos por los Reformadores, y la relajación de la autoridad papal ocasionada por la Reforma, sirvieron sólo para inflamar elementos que habían estado por años sepultados en las mentes de la gente. Las numerosas asociaciones y colcctividades [existentes entonces] habían leudado la mente del público con los principios del misticismo panteísta, que fueron una prolífica fuente de males. Unos hombres que se imaginaban ser formas en las que Dios existía y actuaba no era probable que se sometieran a ninguna autoridad, humana o divina, ni eran propensos a considerar nada de lo que se sintieran inclinados a hacer como pecaminoso.

Estas hombres, además, habían crecido bajo el Papado. Según la teoría papal, especialmente tal como prevalecía a lo largo de la Edad Media, la Iglesia era una teocracia, cuyos representantes eran sujetos de una inspiración constante que los hacía infalibles como maestros y absolutos como gobernantes. Todos las que se opusieran a la Iglesia eran rebeldes contra Dios, y destruir a los tales era un deber tanto para con Dios como para con los hombres. Estas ideas se las aplicaron Münzer y sus seguidores. Ellos eran la verdadera iglesia. Ellos estaban inspirados. Ellos tenían derecho a decidir cuál era la verdad en cuestiones de doctrina. Ellos tenían derecho a regir con una autoridad absoluta en la iglesia y en el estado. Todos los que se les opusieran se oponían a Dios, y debían ser exterminados. Münzer murió en el cadalso; así se cumplió otra vez la palabra del Señor: «Todos los que ermpuñen la espada, a espada perecerán». ...

[§5. *El Quietismo*]
[§6. *Los Quáqueros o Amigos*]

§7. *Objeciones a la teoria mistica*

La idea sobre la que se basa el misticismo es escritural y verdadera. Es cierto que Dios tiene acceso al alma humana. Es cierto que Él puede, en consistencia con su propia naturaleza y con las leyes de nuestro ser, revelar de manera sobrenatural e inmediata la verdad objetivamente a la mente, y acompañar esta revelación con una evidencia que produce una certidumbre infalible de su verdad y de su origen divino. Es también cierto que tales revelaciones han sido muchas veces dadas a los hijos de los hombres. Pero estos casos de revelación sobrenatural inmediata pertenecen a la categoria de milagroso Son raros, y deben ser debidamente autenticados.

La doctrina común de la Iglesia Cristiana es que Dios ha hablado en muchas ocasiones y de maneras diversas a los hijos de los hombres. Que lo que ni ojo ha visto ni oído ha percibido, lo que nunca pudo haber entrado en el corazón del hombre, Dios lo ha revelado por su Espíritu a aquellos a los que El seleccionó para que fueran Sus portavoces ante sus semejantes; que estas revelaciones fueron atenticadas como divinas, por su carácter, sus efectos, y por señales y maravillas, y por diversos milagros y dones deI Espíritu Santo; que estos hombres santos de la antigüedad que hablaron según fueron movidos por el Espíritu Santo comunicaron las revelaciones que habían recibido, no sólo oralmente, sino también por escrito, empleando no las palabras que enseña la sabiduria humana, sino que enseña el Espíritu Santo; de modo que en las Sagradas Escrituras tenemos las cosas del Espíritu registradas en las palabras del Espíritu; las cuales Escrituras son, por tanto, la Palabra de Dios, --esto es, lo que Dios le dice al hombre; lo que Él declara como verdadero y obligatorio,- y constituyen para su Iglesia la única norma infalible de fe y práctica.

Los místicos, que hacen la misma admisión en cuanto a la infalibilidad de la Escritura, pretenden que el Espíritu es dado a todo hombre como un maestro y guía interno, cuyas instrucciones e influencias son la más elevada norma de fe, y suficientes, incluso sin las Escrituras, para asegurar la salvación del alma.

El misticismo no se basa en las Escrituras

Las objeciones al sistema rómanista y al misticismo son esencialmente las mismas. .

1. No hay fundamento para ninguno de ambos sistemas en Ia Escritura.

Así como Ia Escritura no contiene ninguna promesa de conducción infalible para Ios obispos, tampoco contienen ninguna promesa deI Espfritu como revelador inrnediato de Ia verdad a cada hombre. Bajo Ia dispensación deI Antiguo Testamento eI Espíritu reveló ciertamente Ia mente y el propósito de

Dios: pero ello fue a unas personas seleccionadas escogidas para ser profetas, autenticados como mensajeros divinos, cuyas instrucciones el pueblo estaba obligado a recibir como provinientes de Dios. De una manera semejante, bajo la nueva dispensación, nuestro Señor seleccionó a doce hombres, dotándolos de un conocimiento plenario del Evangelio, haciéndolos infalibles como maestros, y demandando de todos los hombres que recibieran sus instrucciones como las palabras de Dios. Es cierto que durante la era apostólica hubo comunicaciones ocasionales dadas a una clase de personas llamadas profetas. Pero este «don de la profecía», esto es, el don de hablar bajo la inspiración del Espíritu, era análogo al don de los milagroso El uno ha cesado tao evidentemente como el otro.

Es cierto, también, que nuestro Señor prometió enviar al Espíritu, que permaneceria con la Iglesia, para morar en su pueblo, para ser su maestro y conducirlos al conocimiento de toda verdad. Pero, ¿qué verdad? No la verdad histórica y científica, sino una verdad llanamente revelada: la verdad que Él mismo había enseñado, o dado a conocer mediante sus mensajeros autorizados. El Espíritu es ciertamente un maestro; y sin sus instrucciones no hay conocimiento salvador de las cosas divinas, porque el Apóstol nos dice:

«El hombre natural no capta las cosas que son del Espíritu de Dios, porque para él son locura, y no las puede conocer, porque se han de discernir espiritualmente» (1 Co 2:14). Por ello, el disernimiento espiritual es el designio y el efecto de la enseñanza del Espíritu. Y las cosas discernidas son «lo que Dios nos ha otorgado gratuitamente», esta es, y tal como nos muestra el contexto, las cosas reveladas a los Apóstoles y claramente dadas a conocer en las Escrituras.

El apóstol Juan les dice a sus lectores: «Mas vosotros tenéis unción del Santo, y sabéis todas las cosas» (1 Jn 2:20), y otra vez, v. 27: «La unción que recibisteis de él permanece en vosotros, y no tenéis necesidad de que nadie os enseñe; sino que así como la unción misma os enseña respecto de todas las cosas, y es verdad, y no mentira, y así como ella os ha enseñado, permaneced en él» (V.M.) Estos pasajes enseñan lo que admiten todos los cristianos evangélicos. Primero, que el verdadero conocimiento, o discernimiento espiritual de las cosas divinas, se debe a la enseñanza interior del Espfritu Santo; y segundo, que la verdadera fe, o la certidumbre infalible de las verdades reveladas, se debe de la misma manera a la «demostración del Espíritu» (1 Co 2:4). El Apóstol Juan dice también: «El que cree en el Hijo de Dios, tiene el testimonio en sí mismo» (1 Jn 5:10). La fe que salva no reposa en el testimonio de la Iglesia, ni en la evidencia externa de los milagros y de la profecía, sino en el testimonio interior del Espíritu con y por la verdad en nuestros corazones. El que tiene este testimonio interior no necesita de otro. No necesita que otros hombres le digan cuál es la verdad. .

Esta misma unción le enseña cuál es la verdad, y que ninguna mentira es de la verdad. Los cristianos no debían creer a todo espíritu. Tenían que probar los espíritus, si eran de Dios. Y la prueba o criterio de la prueba era la revelación externa y autenticada de Dios, discernida espiritualmente y demostrada por las operaciones interiores del Espíritu. Así que cuando vienen ahora los difusores del error, enseñando a las gentes que no hay Dios, ni pecado, ni retribución, ni necesidad de Salvador, ni de expiación, ni de fe; que Jesús de Nazaret no es el Hijo de Dios, Dios manifestado en la carne, el verdadero cristiano no tiene necesidad que le digan que esto es lo que el Apóstol llama mentiras. Tiene un testimonio interior de la verdad del registro que Dios nos ha dado de su Hijo.

Si la Biblia no da sustento a la doctrina mística de una revelación interior, sobrenatural, objetiva de la verdad dada por el Espíritu, esta doctrina queda destituida de todo fundamento, porque es sólo mediante el testimonio de Dios que se puede estabIecer cualquier doctrina.

El misticismo es contrario a las Escrituras

2. La doctrina en cuestión no sólo carece totalmente de apoyo por parte de las Escrituras, sino que las contradice. No sólo está en oposición a declaraciones aisladas de la Palabra de Dios, sino a todo el plan revelado de los tratos de Dios con su pueblo. En todas partes y bajo todas las dispensaciones, la regla de fe y del deber ha sido la enseñanza de mensajeros autenticados de Dios. El llamamiento ha sido siempre «a la ley y al testimonio». Los profetas vinieron diciendo: «Así ha dicho Jehová». Se demandaba de los hombres que creyeran y obedecieran lo que les era comunicado, y no lo que el Espíritu revelaba a cada individuo. Era la palabra externa y no la interna la que tenían que escuchar. Y bajo el evangelio el mandamiento de Cristo a sus discípulos fue: «Id por todo el mundo y proclamad el evangelio a toda criatura. El que crea y sea bautizado será salvo) (Mr 16:15, 16), - crea, naturalmente, el evangelio que ellos proclamaban. La fe viene por eI oír. «¿Cómo creerán en aquel de quien no han oído? ¿Y cómo oirán sin haber quien les predique? (Ro 10: 14). Dios, nos dice, ha decidido salvar a los hombres «mediante la locura de la predicación» (1 Co 1 :21). Es la predicación de la cruz que declara como el poder de Dios (vers. 18). Es el evangelio, la revelación externa del plan de salvación por medio de Jesucristo, dice en Ro 1;16, que «es poder de salvación a todo aquel que cree; al judío primeramente, y también al griego.Porque en el evangelio la justicia de Dios Se revela por fe y para fe». Esta idea pasa a través de todo el Nuevo Testamento. Cristo comisionó a sus discípulos la predicación del Evangelio. Afirmó que ésta era la manera en que debían salvarse los hombres. Por ello, ellos salieron predicando por todas

partes. Esta predicación tenta que continuar hasta el fin del mundo. Y por ello, se dio provisión para la continuación del ministerio. Se debían seleccionar hombres llamados y cualificados por el Espíritu, y separados para esta obra por llamamiento divino. Y ha sido de esta manera, hasta ahora, que el mundo ha sido convertido. En ningún caso encontramos a los apóstoles llamando al pueblo, ni a judíos ni a gentiles, a que miraran dentro de ellos para escuchar a la Palabra interior. Debían escuchar la Palabra exterior; creer lo que oían, y orar que el Espíritu Santo les capacitara para comprender, recibir y obedecer lo que se les daba así a conocer de manera externa.

Contrario a los hechos de la experiencia

3. La doctrina en cuestión no es menos contraria a los hechos que a la Escritura. La doctrina enseña que mediante la revelación interior del Espíritu se da a todo hombre conocimiento salvador de la verdad y del deber. Pero toda la experiencia demuestra que sin la Palabra escrita, los hombres en todas partes y en toda edad son ignorantes de las cosas divinas,- sin Dios, sin Cristo y sin esperanza en el mundo. ... Es increíble que el Espíritu Santo dé a todo hombre una revelación interior de la verdad salvadora si no se manifiestan por ningún lugar los efectos apropiados de tal revelación. Se debe recordar que sin el conocimiento de Dios no puede haber religión. Sin un conocimiento correcto del Ser Supremo no puede haber afectos rectos para con é1. Sin el conocimiento de Cristo, no puede haber fe en él. Sin verdad no puede haber santidad, como tampoco puede haber visión sin luz. Y como no se cncuentra un conocimiento verdadero de Dios, ni santidad de corazón y de vida, allí donde no se conocen las Escrituras, está claro que son las Escrituras, por ordenanza de Dios, la única fuente que tenemos de conocimiento salvador y santificador, y no una luz interior común a todos los hombres.

Hay un sentido en el que, como creen todos los cristianos evangélicos, el Espíritu es dado a todo hombre. Él está presente con cada mente humana, impulsando al bien y reprimiendo el mal. Es a ello que se debe el órden en el mundo y lo que haya de moralidad. Sin esta «gracia común», o influencia general del Espíritu, no habría diferencia entre nuestro mundo y el infierno; porque el infierno es un lugar o estado en el que los hombres son finalmente abandonados por Dios. De una manera similar, hay una eficiencia providencial general de Dios por la que Él coopera con causas segundas, en las producciones de los maravillosos fenómenos del mundo externo. Sin esta cooperación - la continua conducción de la mente - el cosmos se transformaría en caos. Pero el hecho de que esta eficiencia providencial de Dios es universal no constituye prueba de que Él obre milagros en todas partes, de que constantemente opere sin la intervención de causas segundas.

Así también el hecho de que el Espíritu esté presente con cada mente humana, y que constantemente ponga en vigor la verdad presente a aquella mente, no constituye prueba de que Él dé revelaciones inmediatas, sobrenaturales, a cada ser humano. ...

No hay criterio para juzgar de la fuente de las sugerencias interiores

4. Una cuarta objeción a la doctrina mística es que no hay criterio por el que nadie pueda juzgar estos impulsos interiores o revelaciones, y determinar cuáles sean del Espíritu de Dios, y cuáles de su propio corazón o de Satanás, que a menudo aparece y actúa como ángel de luz. ... Una convicción irresistible no es suficiente. Puede que dé satisfacción al sujeto de la misma. Pero no puede ni satisfacer a otros ni ser criterio de la verdad. Miles han estado y siguen estando convencidos de que lo falso es verdadero, y de que lo erróneo es correcto. Por tanto, decirles a los hombres que busquen en su interior para hallar una guía autoritativa, y que confíen en sus convicciones irresistibles, es darles una guía que los conducirá a la destrucción. Cuando Dios realmente hace revelaciones al alma, no sólo da una certidumbre infalible de que la revelación es divina, sino que la acompaña de evidencia satisfactoria para otros así como para su receptor de que es de Dios. Todas sus revelaciones han tenido el sello tanto de la evidencia interna como de la externa. Y cuando el creyente es asegurado, por el testimonio del Espíritu, de las verdades de la Escritura, tiene sólo una nueva clase de evidencia de lo que ya está autenticado más allá de toda contradicción racional. Nuestro mismo bendito Señor dijo a los judíos: «Si no hago las obras de mi Padre, no me creáis. Mas si las hago, aunque no me creáis a mí, creed a las obras» (Jn 10:47,48). Incluso llega a tan lejos como para decir: «Si yo no hubiese hecho entre ellos las obras que ningún otro ha hecho, no tendrían pecado» (Jn 15:24). La enseñanza interior y testimonio del Espíritu son verdades escriturales, y de un valor inestimable. Pero es ruinoso ponerlas en lugar de la Palabra escrita divinamente autenticada.

Una doctrina productora de males

5. Nuestro Señor dice de los hombres: «Por sus frutos los conoceréis». El misticismo siempre ha sido productor de males. Ha conducido al descuido o minado de instituciones divinas - de la Iglesia. del ministerio, de los sacramentos, del Día del Señor, y de las Escrituras. La historia demuestra también que ha llevado a los mayores excesos y males sociales. La Sociedad de los Amigos ha escapado en buena medida a estos males, pero ello se ha debido a una feliz inconsistencia. Porque aunque enseñan que las revelaciones interiores del Espíritu presentan el «objeto formal» de la fe; que son claras y ciertas, forzando «el entendimiento bien dispuesto a asentir,

impulsándolo a ello de una manera irresistible»; que son la fuente primaria, inmediata y principal del conocimiento divino; que no deben «quedar sometidas al examen ni del testimonio externo de las Escrituras ni de la razón natural del hombre, como si fueran una regla más noble, o piedra de toque»,[5] sin embargo enseñan también que nada que no esté contenido en las Escrituras puede ser un artículo de fe; que estamos obligados a creer todo lo que la Biblia enseña; que todo lo contrario a sus enseñanzas debe ser rechazado como «un engaño del diablo», sin importar de qué fuente venga, y, que Ias Escrituras son el juez de las controversias entre los cristianos; y así, como sociedad, han sido preservados de los excesos en los que generalmente han caído los místicos. Sin embargo, el principio místico de revelación inmediata y objetiva de la verdad a cada hombre, como su regla principal y primaria de fe y de práctica, ha obrado en los Amigos su fruto legítimo, en cuanto a conducido a un descuido relativo de las Escrituras y de las ordenanzas de la Iglesia.

5. Barclay, *Second Proposition*.

CAPÍTULO V

LA DOCTRINA CATÓLICORROMANA ACERCA DE LA REGLA DE LA FE

§ 1. *Declaración de la doctrina*

I. LOS ROMANISTAS rechazan la doctrina de los racionalistas que hacen de la razón humana bien la fuente, bien la norma de la verdad religiosa. Es uno de sus principios que la fe es meramente humana cuando su objeto o base son humanos. Para que la fe sea divina, tiene que tener una verdad revelada sobrenaturalmente como su objeto, y la evidencia sobre la que dcscansa tiene que ser el testimonio sobrenatural de Dios.

2. Rechazan la doctrina mística de que la verdad divina es revelada a cada hombre por el Espíritu. Admiten una revelación objetiva, sobrenatural.

3. Mantienen, sin embargo, que esta revelación está en parte escrita y en parte no está escrita; esto es: la regla de fe incluye a la vez la Escritura y la tradición. Además, como el puebIo no puede conocer con certeza qué libros son de origen divino y por ello con derecho a un puesto en el canon; y como, el pueblo es incompetente para decidir acerca del sentido de las Escrituras, o cuáles entre la multitud de doctrinas y usos tradicionales son los ,divinos y cuáles son humanos, Dios ha hecho de Ia Iglesia una maestra infalible mediante la que todos estos puntos quedan decididos, siendo su testimonio es la base próxima y suficiente de fe para el pueblo.

En cuanto la doctrina romanista acerca de la RegIa de la Fe difiere de la de los protestantes, presenta los siguientes puntos a considerar: Primero, La doctrina de los romanistas acerca de las Escrituras. Segundo, La doctrina de los mismos acerca de la tradición. Tercero, La doctrina de los mismos acerca del oficio y autoridad de la Iglesia como maestra.

§2. *La doctrina Católica Romana acerca de las Escrituras*

Acerca de esta cuestión los romanistas concuerdan con los protestantes en

(1.) la enseñanza de la inspiración plenaria y consiguiente autoridad infalible de las Sagradas Escrituras. Acerca de estos escritos dice el Concilio de Trento que Dios es su autor, y que fueron escritas por dictado del Espiritu Santo («Spiritu sancto dictante»). (2.) Concuerdan con nosotros en recibir en el canon sagrado a todos los libros que consideramos como de autoridad divina.

Los romanistas difieren de los protestantes acerca de las Escrituras:

1. En que reciben en el canon ciertos libros que los protestantes no admiten como inspirados: Tobias, Judit, Sirac, partes de Ester, Sabiduria de Salomón, Primero, Segundo y Tercer libro de los Macabeos (el Tercer Libro de los Macabeos, sin embargo, no está incluido en la Vulgata), Baruc, el Himno de los Tres Niños, Susana, y Bel y el Dragón. Estos libros no son todos incluidos por su nombre en la lista dada por el Concilio de Trento.

Varios de ellos entran a formar parte de los libros allí enumerados. Asi, el Himno de los Tres Niños, Susana, y Bel y el Dragón aparecen como partes del libro de Daniel. Algunos teólogos modernos de la Iglesia de Roma se refieren a todos los libros apócrifos como «el Segundo Canon», y admiten que no tienen la misma autoridad que los pertenecientes al denominado Primer Canon.1 Sin embargo, el Concilio de Trento no hace tal distinción.

Las Escrituras, incompletas

2. Un segundo punto de diferencia es que los romanistas niegan que las Sagradas Escrituras sean completas, a diferencia de los protestantes, que afirman que lo son. Esto es, los protestantes mantienen que todas las revelaciones sobrenaturales existentes dadas por Dios, que constituyen la regIa de fe para su Iglesia, se contienen en su palabra escrita. Los romanistas, en cambio, mantienen que algunas doctrinas que todos los cristianos están obligados a creer sólo están reveladas de manera imperfecta en las Escrituras; que otras están sólo insinuadas, y que algunas no aparecen en ellas en absoluto. ... En este punto todos los teólogos romanistas son unánimes; pero nunca ha sido decidido de manera autorizada por la Iglesia de Roma cuáles son las doctrinas asi imperfectamente contenidas en las Escrituras, o sólo implicadas, o totalmente omitidas. Los teólogos de esta Iglesia asignan a una u otra de las siguientes clases, con mayor o menor unanimidad, las siguientes doctrinas: (1.) El canon de la Escritura. (2.) La inspiración de los escritores sagrados. (3.) La plena doctrina de la Trinidad.
(4.) La personalidad y divinidad del Espiritu Santo. (5.) EI bautismo de

1. Véase B. Lamy, *Apparatus Bibl*., lib. ii c. 5. Jahn, *Einleitung*, Th. L §29; 2a. ed., Viena 1802, pág. 132. Möhler, *Symbolik*.

párvulos. (6.) La observancia del domingo como el Sabbath cristiano. (7.) El triple orden ministerial. (8.) El gobierno episcopal de la Iglesia. (9.) La perpetuidad del apostolado. (10.) La gracia de las órdenes. (11.) La naturaleza sacrificial de la Eucaristia. (12.) Los siete sacramentos. (13.) El purgatorio. Está en el interés de los que abogan por la tradición devaluar las Escrituras, y mostrar cuánto perderia la Iglesia si no tuviera otra fuente de conocimiento divino excepto la palabra escrita.

La tradición queda siempre representada por los romanistas como no sólo el intérprete, sino también el complemento de las Escrituras. La Biblia, por tanto, según la Iglesia de Roma, es incompleta. No contiene todo lo que la iglesia debe creer, ni las doctrinas que contiene están alli dadas a conocer de una manera plena o clara.

La oscuridad de las Escrituras

3. El tercer punto de diferencia entre los romanistas y los protestantes se relaciona con la perspicuidad de las Escrituras, y con el derecho del juicio privado: Los protestantes mantienen que la Biblia, al estar dirigida al pueblo, es suficientemente perspicua para ser comprendida por el común de la gente, bajo la conducción del Espiritu Santo; y que tienen el derecho y el deber de cscudriñar las Escrituras y a ver por si mismos cuál sea su verdadero sentido.

Por su parte, los romanistas enseñan que las Escrituras son tan oscuras que precisan de un intérprete visible, presente e infalible; y que la gente, siendo incompetente para comprenderlas, está obligada a creer todas aquellas doctrinas que la Iglesia, por medio de sus órganos oficiales, declare ciertas y divinas. ...

La Vulgata Latina

4. El cuarto punto de diferencia trata de la autoridad debida a la Vulgata Latina. ... Los más antiguos y estrictos romanistas afirman que el Sinodo [el concilio de Trento] tenia la intención de prohibir apelar a las Escrituras hebreas y griegas, y de hacer de la Vulgata la autoridad definitiva. El lenguaje del Concilio[2] parece favorecer esta interpretación. La Vulgata debia ser usada no sólo para todos los propósitos ordinarios de la instrucción pública, sino en todas las discusiones teológicas, y en todas las obras de exégesis.

§3. *La tradición*

La palabra tradición (paradosis) significa: (1.) El arte de transmitir de uno ao otro. (2.) La cosa entregada o comunicada. En el Nuevo Testamento se

2. *De Verbo Dei*, III. 9, tom. I, pág. 151, d. *ut. sup*.

emplea (a.) De instrucciones entregadas de unos a otros, sin referencia al modo de entrega, sea oralmente o por escrito; como en 2 Ts 2:15: «Retened las enseñanzas [paradosis] que os han sido impartidas, ya sea de palabra, o por carta nuestra»; y 3:6: «Que os apartéis de todo hermano que ande desordenadamente, y no según la enseñanza que recibisteis de nosotros». (b.) De instrucciones orales de los padres transmitidas de generación en generación, pero no contenidas en las Escrituras, y sin embargo consideradas como autoritativas. En este sentido es que nuestro Señor habla tan frecuentemente de «las tradiciones de los fariseos». (c.) En Gá 1:14, donde Pablo habla de su celo por las tradiciones de sus padres, puede que se incluyan tanto las instrucciones escritas como las orales que había recibido. Aquello de lo que estaba tan celoso era todo el sistema del judaísmo tal como le habían enseñado.

En la Iglesia primitiva se empleaba la palabra en este sentido amplio. Se hacían constantes llamamientos a «las tradiciones», esto es, a las instrucciones que habían recibido las iglesias. Eran sólo algunas iglesias al principio que poseían algunas de las instrucciones escritas de losApóstoles. No fue sino hasta el final del siglo primero que los escritos de los Evangelistas y de los Apóstoles fueron recogidos y constituidos en un canon, o regla de fe. Y cuando los libros del Nuevo Testamento estuvieron recogidos, los padres hablaban de ellos como conteniendo las tradiciones, esto es, las instrucciones derivadas de Cristo y de sus Apóstoles. Llamaban a los Evangelios «las tradiciones evangélicas», y a las Epístolas «las tradiciones apostólicas». En aquella edad de la Iglesia no se había llegado aún a una clara distinción entre la palabra escrita y la no escrita. Pero al ir surgiendo controversias, y los disputadores de ambos bandos de todas las controversias apelaban a la «tradición», esto es, a lo que se les había enseñado, y verse que estas tradiciones diferian, diciendo una iglesia que sus maestros siempre habian enseñado la una cosa, y otros que los suyos les habian enseñado lo contrario, se sintió que se debía poseer una regIa común y autoritativa. Por ello, los más prudentes y mejores de entre los padres insistieron en limitarse a la palabra escrita, sin recibir nada como de autoridad divina que no estuviera en ella contenida. Pero en esto se debe admitir que no fueron siempre consistentes. Siempre que se tenia a disposición contra algún adversario la prescripción, el uso o la convicción basados en evidencias no escritas, no dudaban en aprovecharlo al máximo. Asi, durante aquellos primeros siglos no se estableció de una manera tan clara la distinción entre Escritura y tradición como ha sido el caso desde las controversias entre los romanistas y los protestantes, y especialmente desde las decisiones del Concilio de Trento.

La doctrina Tridentina

El Concilio de Trento, y la Iglesia Latina como un cuerpo, enseñan acerca de esto: (1.) Que Cristo y sus Apóstoles enseñaron muchas cosas que no fueron consignadas por escrito, esto es, no registradas en las Sagradas Escrituras. (2.) Que estas instrucciones han sido fielmente transmitidas y preservadas en la IgIesia. (3.) Que constituyen una parte de la regIa de la fe para todos los creyentes.[3] ...

Bellarmino divide las tradiciones en tres clases:[4] divinas, apostólicas y eclesiásticas. ...

De todo esto se desprende:

1. Que estas tradiciones se llaman no escritas porque no están contenidas en las Escrituras. En su mayor parte se encuentran ahora escritas en las obras de los Padres, decisiones de Concilios, constituciones eclesiásticas y decretos de los Papas.

2. El oficio de la tradición es comunicar un conocimicnto de las doctrinas, preceptos e instituciones que no se contienen en las Escrituras, y también para servir como guía para com prender de manera apropiada lo que en ellas está escrito. Por ello, la tradición, en la Iglesia de Roma, es a la vez un suplemento y la interpretación de la palabra escrita.

3. La autoridad de la tradición es la misma que la que pertenece a las Escrituras.... Ambas se derivan de la misma fuente, ambas son recibidas por el mismo canal, y ambas son autenticadas por los mismos testigos. Esta autoridad, no obstante, pertenece sólo a las tradiciones consideradas como divinas o apostólicas. Las llamadas eclesiásticas tienen menor importancia, relacionadas con ritos y usos. Sin embargo, también para estas últimas se afirma una autoridad virtualmente divina, por cuanto son mandadas por una iglesia que afirma haber sido dotada por Cristo con plenos poderes para ordenar ritos y ceremonias.

4. El criterio mediante el que distinguir entre las tradiciones verdaderas y las falsas es o bien la antigüedad y la catolicidad, o bien el testimonio de la IgIesia existente. A veces se apremia lo uno, a veces lo otro. El Concilio de Trento afirma lo primero, y lo mismo Bellarmino y la mayor parte de los teólogos romanistas. Ésta es la famosa regla establecida por Vicente de Lerino en el siglo quinto: «quod semper, quod ubique, quod ab omnibus» [Lo que (ha sido creído) siempre, en todas partes, por todos]. Sin embargo, en todas ocasiones el juicio último es la decisión de la Iglesia. Todo aquello que la Iglesia declare como parte de la revelación que le ha sido encomendada debe ser recibido como de autoridad divina, bajo pena de perdición.

3. Trent. Sess. IV.
4. *De Verbo Dei*, IV, 1.

§4. El oficio de la Iglesia como Maestra

1.Los romanistas definen la Iglesia como la compañía de personas que profesan la misma fe, unidos en la comunión de los mismos sacramentos, sujetos a pastores legítimos y especialmente al Papa. Por la primera cláusula excluyen de la Iglesia a todos los incrédulos y herejes; por la segunda a todos los no bautizados; por la tercera, a todos los no sometidos a obispos poseyendo sucesión canónica; y por la cuarta a todos los que no reconocen al Obispo de Roma como la cabeza de la Iglesia en la tierra. Es esta sociedad externa, visible, así constituida, que Dios ha hecho una maestra autorizada e infalible.

2. La Iglesia está calificada para esta tarea: primero, por la comunicación de todas las revelaciones de Dios, escritas y no escritas; y en segundo lugar, por la constante presencia y guía del Espíritu Santo preservándola de todo error en sus instrucciones.[5]

3. La Iglesia, según estas declaraciones, es infalible sólo en cuestiones de fe y moralidad. Su infalibilidad no se extiende a las cuestiones de la historia, de la filosofía ni de la ciencia. Algunos teólogos querrían incluso limitar la infalibilidad de la Iglesia a doctrinas esenciales. Pero la Iglesia de Roma no hace esta distinción, reconocida por todos los protestantes, entre doctrinas esenciales y no esenciales. Para los romanistas, es esencial o necesario todo aquello que la Iglesia pronuncia como parte de la revelación de Dios. ...

Los órganos de la infalibilidad de la Iglesia

4. En cuanto a los órganos de la Iglesia para su enseñanza infalible, hay dos teorias, la Episcopal y la Papal, o, como son designadas por parte de sus principales defensores, la galicana y la ultramontana. Según los primeros, son los obispos en su capacidad colectiva, como sucesores oficiales de los Apóstoles, los que son infalibles como maestros. Los obispos individuales pueden equivocarsç, el cuerpo o colegio de obispos no puede equivocarse.

Sea lo que sea que los obispos ,de cualquier época se unan en enseñar, es, para aquella época, la regla de la fe. Esta concurrencia de juicio no tiene necesariamente que ser una unanimidad plena. Todo lo que se precisa es la mayor parte, el juicio común del episcopado. Y a esta decisión los que disienten tienen que someterse. Este juicio general puede ser pronunciado en un concilio que represente a toda la Iglesia, o de cualquier otra manera en que se indique satisfactoriamente el acuerdo. La aquiescencia en las decisiones de un concilio aunque sea provincial, o del Papa, o de los varios obispos, cada uno en su propia diócesis, enseñando la misma doctrina, es prueba suficiente de consentimiento.

5. *Catecismo Romano*, parte I., capo X, pregunta 15.

La teoría Ultramontana

Según la teoria papal o ultramontana, el Papa es el órgano por medio del que se pronuncia el juicio infalible de la Iglesia. Él es et vicario de Cristo. No está sujeto a un concilio general. No se le demanda que consulte con otros obispos antes de dar su decisión. Esta infalibilidad no es personal, sino oficial. Como hombre, el Papa puede ser inmoral, hereje o incrédulo; como Papa, cuando habla ex cátedra, es el órgano del Espíritu Santo. El Sumo Sacerdote entre los judios podía estar equivocado en cuanto a la fe, o ser de conducta inmoral, pero cuando consultaba a Dios en su capacidad oficial, era el mero órgano de la comunicación divina. Esta es, en pocas palabras, la doctrina de los romanistas acerca de la Regla de la Fe.

En el reciente Concilio Ecuménico, celebrado en el Vaticano, la doctrina Ultramontana fue aprobada tras una prolongada lucha. Por ello, es ahora obligatorio para todos los romanistas creer que el Papa es infalible cuando habla ex cátedra.

§5. *Examen de las doctrinas romanistas*

Se han escrito cientos de volúmenes en la discusión de los varios puntos incluidos en la teoria antes enunciada. Sólo se puede dar una visión muy de pasada de la controversia en una obra como ésta. En aquello en que los romanistas difieren de nosotros acerca del canon de las Escrituras, el examen de sus opiniones pertenece al departamento de la literatura bíblica. Lo que trata de su doctrina de lo incompleto y oscuro de la palabra escrita, y la consiguiente necesidad de un intérprete infalible y visible puede tratarse mejor bajo en encabezamiento de la doctrina protestante de la RegIa de la Fe.

Los dos puntos a considerar ahora son la Tradición y el papel de la Iglesia como maestra. Estos temas están tan interrelacionados que es difícil mantenerlos separados. La tradición es la enseñanza de la Iglesia, y la enseñanza de la iglesia es la tradición. Así que estos temas no sólo están (intimamente ligados, sino que están generalmente incluidos bajo el mismo encabezamiento en los Símbolos Católicos. Sin embargo, son cosas distintas, e involucran principios muy diferentes. Por ello, debieran ser considerados por separado.

§6. *Examen de la doctrina de la Iglesia de Roma acerca de la Tradición*

A. *Diferencia entre Tradición la Analogía de la Fe.*

1. La doctrina romanista de la tradición difiere esencialmente de la doctrina protestante de la analogia de la fe. Los protestantes admiten que hay una clase de tradición dentro de los límites mismos de la Sagrada Escritura.

Una generación de escritores sagrados recibió todo el cuerpo de verdad enseñada por los que les habían precedido. Había una tradición de doctrina, un usus ioquendi [fraseología], figuras tradicionales, tipos y símbolos. La revelación de Dios en su Palabra comienza como una fuente, y mana como una corriente continua siempre aumentando de caudal. Somos gobernados por esta tradición de verdad que pasa a través de todo el sagrado volumen. Todo es consistente. Una parte no puede contradecir a la otra. Cada parte debe ser interpretada de manera que dé la armonía con el todo. Esto sólo equivale a decir que la Escritora tiene que explicar la Escritora.

2. Además, los protestantes admiten que así como ha habido una tradición ininterrumpida desde el protoevangelio hasta el final del Apocalipsis, de la misma manera ha habido una fuente de enseñanza tradicional manando a través de la Iglesia Cristiana desde el día de Pentecostés hasta la actualidad.

Esta tradición es una regla de fe en el sentido de que nada contrario a ella puede ser verdad. Los cristianos no se encuentran aislados, cada uno de ellos sosteniendo su propio credo. Constituyen un cuerpo, poseyendo un credo común. El rechazamiento de este credo, o de cualquiera de sus partes, es el rechazamiento de la comunión de los cristianos, incompatible con la comunión de los santos o con la membresía en el cuerpo de Cristo. En otras palabras, los protestantes admiten que hay una fe común de la Iglesia, que nadie tiene la libertad de rechazar, y que nadie puede rechazar y ser cristiano. Reconocen la autoridadde esta fe común por dos razones. Primero, porque la que todos Ios lectores competentes de un libro llano vean que es su significado debe ser el significado del mismo. Segundo, porque el Espíritu Santo ha sido prometido para conducir al pueblo de Dios al conocimiento de la verdad, y por ello que aquello en que ellos, bajo las enseñanzas del Espíritu, concuerden en creer, debe ser la verdad. Hay ciertas doctrinas fijas entre los cristianos, como sucede con los judíos y los mahometanos, que ya no son cuestiones abiertas. Las doctrinas de la Trinidad, de la deidad y encamación del Hijo eterno de Dios; de la personalidad y deidad del Espíritu Santo; de la apostasía y pecaminosidad de la raza humana; las doctrinas de la expiación del pecado por media de la muerte de Cristo y la salvación por media de sus méritos; de la regeneración y santificación por medio del Espíritu Santo; del perdón de los pecados, de la resurrección del cuerpo, y la vida eterna, siempre han constituido parte de la fe de toda iglesia reconocida, histórica, en la tierra, y no pueden ser puestas legitimamente en duda por nadie que pretenda ser cristiano.

Algunos de Ios más filosóficos de los teólogos romanistas querrían hacernos creer que esta es todo lo que significan por tradición. Insisten, dicen ellos, sólo en la autoridad del consentimiento común. Así Moehler, Profesor de Teología en Munich ... dice: «En el sentido objetivo de la

palabra, Tradición es la fe común de la Iglesia tal como está prescntada en testimonios externos e históricos a lo largo de todos los siglos». «En este último sentido», nos dice, «es como se considera comunmente la tradición cuando se habla de ella como guía a la interpretación de la regIa de la fe».[6] É1 admite que en este sentido «la Tradición no contiene nada más allá de lo que es enseñado en la Escritura; las dos son, en su contenido, una y la misma cosa».[7]

B. *Puntos de diferencia entre la doctrina romanista la de los protestantes acerca del consentimiento común.*

Los puntos de diferencia entre la doctrina protestante acerca de la fe común de la Iglesia con respecto a la doctrina católicorromana de la tradición son:

Primero. Cuando los protestantes hablan del consentimiento común de los cristianos, entienden como cristianos al verdadero pueblo de Dios. Los romanistas, por su parte, significan la compañía de los que profesan la verdadera fe, y que están sujetos al Papa de Roma. Hay la mayor de las diferencias posibles entre la autoridad debida a la fe común de hombres santos, verdaderamente regenerados, los templos del Espíritu Santo, y la debida a lo que profesa creer una sociedad de cristianos de nombre, cuya gran mayoría pueden ser mundanos, inmorales e irreligiosos.

Segundo. El consentimiento común por el que abogan los protestantes concierne sólo a las doctrinas esenciales; esto es, a las doctrinas que conciernen a la misma naturaleza del cristianismo como religión, y que son necesarias para su existencia subjetiva en el corazón, o que si no entran de manera esencial en la experiencia religiosa de los creyentes, están tan conectadas con doctrinas vitales que no admiten separación de las mismas. En cambio, los romanistas pretenden la autoridad de la tradición para todo tipo de doctrinas y preceptos, para ritos y ceremonias e instituciones eclesiásticas que no tienen nada que ver con la vida de la Iglesia, y que están totalmente fuera de la esfera de la conducción prometida del Espíritu. Nuestro Señor, al prometer el Espíritu para conducir a su pueblo al conocimiento de las verdades necesarias para su salvación, no prometió preservarlos de error en cuestiones subordinadas, ni darles conocimiento sobrenatural acerca de la organización de la iglesia, del número de los sacramentos ni del poder de los obispos. Por ello, las dos teorias difieren no sólo en cuanto a la clase de personas que son guiadas por el Espíritu, sino también en cuanto a la clase de cuestiones acerca de las que se promete la guía.

6. *Symbolik, oder Darstellung der Dogmatischen Gegensätze,* pág. 358.
7. *Ibid*., pág. 373.

Tercero. Una diferencia aún más importante es que la fe común de la Iglesia por la que contienden los protestantes, es la fe en doctrinas claramente reveladas en la Escritura. No va más allá de estas doctrinas. Debe toda su autoridad al hecho de que es una comprensión común de la palabra escrita, que se alcanza y en la que se persevera bajo aquella ensenanza del Espíritu que asegura a los creyentes un conocimiento competente del plan de la salvación que en ella se revela. En cambio, para los romanistas la tradición es algo totalmente independiente de las Escrituras. Pretenden un consentimiento común en doctrinas no contenidas en la Palabra de Dios, o que no pueden ser sustentadas en base de la misma.

Cuarto. Los protestantes no consideran el «consentimiento común» ni como informador ni como base de la fe. Para ellos la palabra escrita es la única fuente de conocimiento de lo que Dios ha revelado para nuestra salvación, y su testimonio en la misma es la única base de nuestra fe. En cambio, para los romanistas la tradición es no sóIo un informante que ha de ser creído, sino un testigo en base de cuyo testimonio se tiene que ejercer la fe. Es una cosa decir que el hecho de que todo el verdadero pueblo de Dios, bajo la conducción del Espíritu, crea que ciertas doctrinas se enseñan en la Escritura, constituye un argumento irrebatible de que realmente están en ella enseñadas, y otra cosa muy diferente es decir que debido a que una sociedad externa, compuesta de todo tipo de personas y a las que no se les ha dado promesa de conducciór divina, concuerde en mantener ciertas doctrinas, que por ello estamos obligados a recibir estas doctrinas como parte de la revelación de Dios.

C. *Tradición y Desarrollo*

La doctrina romanista de la tradición no debe confundirse con la moderna doctrina del desarrolIo. Todos los protestantes admiten que ha habido, en un sentido, un desarrollo ininterrumpido de la teología en la Iglesia, desde la era apostólica hasta el presente. Todos los hechos, verdades, doctrinas y principios que entran en la teología cristiana se encuentran en la Biblia. Están allí de una manera tan plena y clara en una época como en otra: al principio como ahora. No se ha hecho adición alguna a su número, y no se ha dado explicación nueva alguna de su naturaleza o relaciones…. Cada creyente está consciente de tal desarrollo en su propia experiencia. Cuando era niño, pensaba como niño. Al crecer en años, creció en el conocimiento de la Bíblia. Aumentó no sólo en la extensión, sino también en claridad, orden y armoniade su conocimiento. Esto es igual de cierto de la Iglesia de manera colectiva que del cristiano individual. Y en primer lugar es natural, si no inevitable, que asi sea. La Biblia, aunque tan clara y sencilla en su

enseñanza, de manera que el que corre puede leer y aprender lo suficiente para lograr su salvación, está llena de los tesoros de la sabiduría y del conocimiento de Dios; llena de *ta bathë tou theou* [lo profundo de Dios], de las más profundas verdades acerca de todos los grandes problemas que han dejado perplejo el intelecto humano desde el principio. Estas verdades no son enunciadas de manera sistemática, sino esparcidas, por así decirlo, por las páginas sagradas, así como los hechos de la ciencia están esparcidos por la faz de la naturaleza, u ocultos en sus profundidades. Cada hombre sabe que hay indeciblemente más en la Biblia que lo que ha podido aprender, así como todo hombre de ciencia sabe que hay en la naturaleza muchísrmo más que lo que ha descubierto o comprende. ...

Pero, en segundo lugar, lo que es así natural y razonable en sí mismo es un hecho históricamente patente. La Iglesia ha avanzado así en conocimiento teológico. La diferencia entre las descripciones confusas y discordantes de los primeros padres acerca de todos los temas relacionados con las doctrinas de la Trinidad y de la Persona de Cristo, y la claridad, precisión y consistencia de las posturas presentadas tras siglos de discusión, y la declaración de estas doctrinas por los Concilios de Calcedonia y de Constantinopla, es tan grande casi como la que hay entre el caos y el cosmos. Y este terreno nunca se ha perdido. Lo mismo sucede con las doctrinas del pecado y de la gracia. Antes de la prolongada discusión de estos temas en el período agustino, prevalecía la mayor confusión y contradicción en las enseñanzas de los guías de la Iglesia; durante estas discusiones, las posturas de la Iglesia se aclararan y estabilizaran. Apenas hay un principio de doctrina acerca de la caída del hombre, de la naturaleza del pecado y de la culpa, de la incapacidad, de la necesidad de la influencia del Espíritu, etc., etc., que entra actualmente en la fe de los cristianos evangélicos, que no fuera entonces claramente formulada y sancionada de manera autoritativa por la Iglesia. De la misma forma, antes de la Reforma existía una confusión similar acerca de la gran doctrina de la justificación. No había ninguna línea clara de discriminación entre ella y la santificación. En realidad, durante la Edad Media, y entre los más devotos de los Escolásticos, la idea de la culpa quedaba sumergida en la idea general de pecado, y el pecado era considerado como una mera contaminación moral. El gran objetivo era alcanzar la santidad. Entonces el perdón seguiría como cuestión normal. La doctrina apostólica, paulina, profundamente escritural, al que no puede haber santidad hasta que el pecado haya sido expiado, que el perdón, la justificación y la reconciliación tienen que preceder a la santificación, nunca fue claramente vista. Ésta fue la gran acción que la Iglesia aprendió cuando la Reforma, y que nunca ha olvidado desde entonces. Es cierto así que en cuanto a la realidad histórica la Iglesia ha avanzado. Comprende los grandes

doctrinas de la teología, de la antropología y de la soteriología mucho mejor ahora que lo que se comprendían en la edad post-apostólica temprana de la Iglesia.

[La moderna teoría del desarrollo]

El desarrollo según lo sostienen algunos romanistas.

….[Esta otra forma de la doctrina del desarrollo] admite que el cristianismo es o incluye un sistema de doctrina, y que estas doctrinas están en las Escrituras; pero mantiene que muchas de ellas están allí sólo en sus rudimentos. Bajo la constante guía y enseñanza del Espíritu, la Iglesia llega a comprender todo lo que contienen estos rudimentos, y los expande en su plenitud. Así, la Cena del Señor ha sido expandida en la doctrina de la transubstanciación y del sacrificio de la misa; la unción de los enfermos, en el sacramento de la extremaunción; las normas de disciplina en los sacramentos de la penitencia, de satisfacciones, de indulgencias, del purgatorio, y misas y oraciones por los difuntos; la prominencia de Pedro, en la supremacía del Papa. El Antiguo Testamento contiene el germen de todas las doctrinas desarrolladas en el Nuevo; y así el Nuevo Testamento contiene los gérmenes de todas las doctrinas desarrolladas, bajo la guía del Espíritu, en la teología de Ia Iglesia Medieval. ...

La verdadera cuestión

EI verdadero estado de la cuestión, acerca de este tema, en la controversia entre romanistas y protestantes, no es (1) Si el Espíritu de Dios lleva a verdaderos creyentes al conocimiento de la verdad; ni (2) si verdaderos cristianos concuerdan en todas las cuestiones esenciales en cuanto a la verdad y al deber; ni (3) si nadie puede disentir con seguridad o inocentemente de esta fe común del pueblo de Dios; sino (4) si aparte de la revelación contenida en la Biblia hay otra revelación suplementaria y adicional que ha sido transmitida fuera de las Escrituras, por la tradición. En otras palabras, si hay doctrinas, instituciones y ordenanzas que no estén justificadas en las Escrituras, y que los cristianos debamos recibir y obedecer en base de la autoridad de lo que se llama consentimiento común. Esta es lo que los romanistas afinnan y los protestantes niegan.

D. *Argumentos en contra de la doctrina de la Tradición*

Los principales argumentos en contra de la doctrina romanista acerca de esta cuestión son:

1. Involucra una imposibilidad natural. Naturalmente, es cierto que Cristo y sus Apóstoles dijeron e hicieron mucho que no está registrado en las

Escrituras. ... Pero los protestantes mantienen que ello no estaba designado para constituir una parte de la regla de fe permanente para la Iglesia. Se dirigían a los hombres de aquella generación. ... No estaban destinadas para nuestra instrucción. Es tan imposible aprender lo que eran como recoger las hojas que adornaban y enriquecían la tierra cuando Cristo andaba por el huerto de Getsemaní. Esta imposibilidad surge de las limitaciones de nuestra naturaleza, así como de su corrupción inherente debido a la caída. El hombre no tiene la claridad de percepción, la retención de memoria ni el poder de descripción que le permita (sin ayuda sobrenatural) dar un relato fidedigno de un discurso oído una vez, al cabo de unos años o incluso meses después de haberlo oído. Y que esto haya tenido lugar de mes en mes durante miles de años es una imposibilidad. Si a esto se añade la dificultad en la vía de esta transmisión oral que surge de la ceguera de los hombres a las cosas del Espíritu, impidiendo que comprendan la que oyen, y de la disposición a pervertir y deformar la verdad para adecuarla a sus propios prejuicios y propósitos, se tiene que reconocer que la tradición no puede ser una fuente fidedigna de conocimiento de la verdad religiosa. Esto es universalmente reconocido y en base de ello se actúa, excepto por parte de los romanistas. Nadie pretende determinar qué es lo que enseñaron Lutero y Calvino, Latimer y Cranmer, excepto por registros escritos contemporáneos. Y mucho menos pretenderá cualquier persona en su sano juicio saber qué es lo que enseñaron Moisés y los profetas, excepto por sus propios escritos.

Los romanistas admiten la fuerza de esta objeción. Admiten que la tradición no sería una informadora fidedigna de lo que enseñaron Cristo y los apóstoles, sin la intervención sobrenatural de Dios. La tradición es digna de confianza no porque venga á través de las manos de hombres infalibles, sino porque viene a través de una Iglesia guiada infaliblemente. Pero esto es una petición de principio. Es mezc1ar la autoridad de la tradición con la autoridad de la Iglesia. Y no hay necesidad de la primera si se admite la segunda. ...

No hay promesa de intervención divina

2. La segunda objeción de los protestantes a esta teoría es que es antifilosófico e irreligioso suponer una intervención sobrenatural de parte de Dios sin promesa y sin prueba de ello, meramente para ganar un argumento.

Nuestro Señor prometió preservar a su Iglesia de una apostasía fatal; prometió enviar a su Espíritu para que permaneciera con su pueblo, para enseñarles; prometió que El estaría con ellos hasta el fin del mundo. Pero estas promesas no fueron dadas a una organización externa, visible de cristianos profesantes, fuera griega o latina; ni implicaban que tal Iglesia sería preservada de todo error en fe o práctica; y mucho menos implicar que las instrucciones no registradas por el dictado del Espíritu fueran a quedar

preservadas y transmitidas de generación en generación. No hay tales promesas en la Palabra de Dios, y como sería imposible tal preservación y transmisión sin una interposición divina, sobrenatural, la tradición no puede ser una informante fidedigna de lo que Cristo enseña.

No hay criterio

3. Una vez más los romanistas admiten que muchas falsas tradiciones han prevalecido en diferentes épocas y partes de la Iglesia. Los que las reciben están confiados en su genuinidad, y son celosos en sustentarlas. ¿Cómo se puede trazar la divisoria entre lo verdadero y lo falso? ¿Por medio de qué criterio puede uno distinguir entre lo uno y lo otro? Los protestantes dicen que no hay tal criterio, y por ello que, si se admite la autoridad de la tradición, la Iglesia queda expuesta a una inundación de superstición y error.

Este es el tercer argumento contra la doctrina romanista acerca de esta cuestión. Pero los romanistas dicen que tienen un seguro criterio en la antigüedad y la universalidad. Han formulado su regla de juicio con el famoso dicho de Vicente de Lerino: «quod semper, quod ubique, quod ab omnibus» [Lo que (ha sido creído) siempre, en todas partes, por todos].

El consentimiento común no es criterio

A esto los protestantes replican: Primero, admiten la autoridad del consentimiento común entre los verdaderos cristianos en cuanto a lo que se enseña en las Escrituras. En cuanto a lo que todo el verdadero pueblo de Dios concuerde en su interpretación de la Biblia, nos reconocemos obligados a someternos. Pero este consentimiento tiene autoridad sólo (a) Hasta allí donde sea el consentimiento de verdaderos creyentes; (b) Sólo hasta allí donde se refiera al sentido de la palabra escrita; (c) Sólo hasta allí donde tenga que ver con las doctrinas prácticas, experimentales o esencia1es del cristianismo. E1 consentimiento acerca de cuestiones extrañas a la Biblia, si no tratan del fundamento de nuestra fe, no es de peso decisivo. ...

Segundo: No puede alegarse el consentimiento común en cuanto a la doctrina cristiana excepto dentro de unos estrechos límites. Es sólo en base de la gratuita y monstruosa suposición de que los romanistas son los únicos cristianos que se le puede dar la más mínima plausibilidad a la pretensión del consentimiento común. El argumento, en realidad, se reduce a esto: La Iglesia de Roma recibe ciertas doctrinas en base de la autoridad de la tradición. La Iglesia de Roma incluye a todos los verdaderos cristianos. Por ello, se puede afirmar el consentimiento de todos los cristianos en favor de estas doctrinas.

Pero, en tercer lugar, aún suponiendo que la Iglesia de Roma sea toda la Iglesia, y admitiendo que la Iglesia sea unánime en mantener ciertas

doctrinas, esto no es prueba de que la Iglesia siempre las haya sustentado. La regla requiere que una doctrina sea sustentada no sólo ab omnibus, [por todos], sino también semper [siempre]. Sin embargo, es un hecho histórico que todas las doctrinas peculiares del romanismo no habían sido recibidas en la Iglesia primitiva como objetos de fe. Doctrinas como la supremacía del Obispo de Roma; la perpetuidad del apostolado; la gracia de 1as órdenes; la transubstanciación; el sacrificio propiciatorio de la misa; el poder de los sacerdotes para perdonar pecados; los siete sacramentos, el purgatorio; la inrnaculada concepción de la Virgen Maria, etc. etc., pueden todas ellas ser seguidas históricamente hasta su origen, y en su desarrollo gradual, y adopción final. Asi como sería injusto determinar la teología de Calvino y de Beza en base del socinianismo de la moderna Ginebra; o la de Lutero en base de la teología alemana de nuestros días, así es absolutamente irrazonable inferir que porque la Iglesia Latina crea todo lo que el Concilio de Trento pronunció cierto, que ello fuera la fe en los primeros siglos de su historia. No se debe negar que durante los primeros cien años después de la Reforma la Iglesia de Inglaterra era calvinista; luego, bajo el arzobispo Laud y los Estuardo quedó romanizada casi totalmente; luego se volvió racionalista en gran medida, de modo que el Obispo Burnet dijo de los hombres de su tiempo que el cristianismo parecía ser considerado como una fábula «por parte de todas las personas con discernimiento». A esto siguió un avivamiento general de la doctrina y piedad evangélicas, lo que a sido seguido por un avivamiento semejante de romanismo y ritualismo. Dice Newman del tiempo presente:[9] «En Ia Iglesia de Inglaterra difícilmente encontraremos a diez o veinte clérigos vecinos que estén de acuerdo entre sí; y esto no en cuestiones no esenciales de la religión, sino por lo que respecta a sus doctrinas elementales y necesarias; o en cuanto al hecho de que haya ninguna doctrina necesaria en absoluto, ninguna fe determinada y definida necesaria para la salvación». Este es el testimonio de la historia. En ninguna Iglesia externa y visible se ha dado ningún consentimiento a ninguna forma de fe *semper et ab omnibus* [siempre y por parte de todos]. .

La Iglesia Latina no es una excepción a esta observación. Es un hecho innegable de la historia que el arrianismo prevaleció durante años tanto en Oriente como en Occidente; que recibió la sanción de la vasta mayoria de obispos, de concilios provinciales y ecuménicos, y del Obispo de Roma. No es menos cierto que en la Iglesia Latina, el agustinismo, incluyendo todas las doctrinas características de lo que ahora se llama calvinismo, fue declarado como la verdadera fe por concilio tras concilio, provincial y general, y por

8. *Lectures on Prophetic Office of the Church*, Londres, 1837, págs. 394,395.
9. Recuérdese que esta obra fue publicada originalmente en 1871 (*N. del T.*)

obispos y papas. Pronto, sin embargo, el agustinismo perdió su influencia. Durante siete u ocho siglos no prevaleció ninguna forma de doctrina acerca del pecado, de la gracia ni de la predestinación en la IgIesia Latina. El agustinismo, el semi-pelagianismo y el misticismo estaban en constante conflicto; y ello, además, acerca de cuestiones sobre las que la Iglesia ya había pronunciado su juicio. No fue hasta comienzos del siglo dieciséis que el Concilio de Trento, tras largos conflictos, dia su sanción a una forma modificada de semi-pelagianismo.

Por ello, la pretensión de un consentimiento común, tal como lo entienden los romanistas, es contraria a la historia. Choca contra unos hechos innegables. ... El argumento se reduce a esto: La Iglesia cree sobre la base del consentimiento común. La prueba de que algo sea cuestión de consentimiento común, y que siempre lo ha sido, es que la Iglesia ahora lo cree.

Lo inadecuado de las evidencias del consentimiento

La segunda objeción al argumento de los romanistas acerca del consentimiento común en apoyo de sus tradiciones es que la evidencia que aducen en favor de tal consentimiento es totalmente inadecuada. Apelan a los antiguos credos. Pero no hubo ningún credo generalmente adoptado antes del siglo cuarto. Ningún credo adoptado antes del siglo octavo contiene ninguna de las doctrinas peculiares de la Iglesia de Roma. Los protestantes reciben todos las declaraciones doctrinales contenidas en lo que se conoce como el Credo de los Apóstoles, y en los de Calcedonia y de Constantinopla, adoptado el 681 d.C.

Apelan ellos a las decisiones de los concilios. A esto se da la misma contestación. No hubo concilios generales antes del siglo cuarto. Los primeros seis concilios ecuménicos no dieron ninguna decisión doctrinal de la que disientan los protestantes. Por ello, no presentan ninguna evidencia de consentimiento en aquellas doctrinas que son ahora peculiares de la IgIesia de Roma.

Apelan de nuevo a los escritos de los padres. Pero a esto los protestantes objetan:

... Que los escritos de los padres apostólicos son demasiado poco numerosos para poder ser tomados como representantes fidedignos del estado de opinión en la Iglesia durante los primeros trescientos años. Diez o veinte escritores esparcidos a lo largo de un tal período no pueden ser tomados como portavoces de la mente de toda la IgIesia.

... No se puede presentar el consentimiento de estos padres, ni de la mitad de ellos, en favor de ninguna doctrina en la controversia entre protestantes y romanistas.

... Tal es Ia diversidad de opinión entre los mismos padres, y tal es la vaguedad de sus declaraciones doctrinales, y tan poco establecido el *usus loquendi* en cuanto a importantes palabras, que se puede citar la autoridad de los padres a ambos lados de cualquier doctrina bajo discusión. Por ejemplo, no hay postura acerca de la naturaleza de la cena del Señor que jamás se haya sustentado en la IgIesia para la que no se pueda aducir la autoridad de algún padre primitivo. Y a menudo el mismo padre presenta una opinión en una ocasión, y otra en otra ocasión diferente.

... Los escritos de los padres han sido notoriamente corrompidos. Era tema de gran queja en la Iglesia primitiva que se circulaban obras falsas, y que las obras genuinas eran interpoladas sin conciencia. Algunas de las obras más importantes de los padres griegos sólo existen en traducción latina. Éste es el caso con gran parte de las obras de Ireneo, traducidas por Rufino, a quien Jerónimo acusa de la más desvergonzada adulteración.

Otra objeción al argumento derivado del consentimiento es que es una cama de Procusto que puede ser alargada o acortada a placer. En cada *Catena Patrum* [cadena de citas patrísticas] preparada para demostrar el consentimiento a ciertas doctrinas se verá que se cita a dos o más escritores de un siglo como evidencia de la opinión unánime de aquel siglo, mientras que el doble o cuádruple de escritores igualmente importantes de este mismo período son pasados por alto en silencio. No hay ninguna norma que pueda guiamos para la aplicación de este criterio, ni uniformidad en la manera de su empIeo.

Así, aunque se admite que ha habido una corriente doctrinal fIuyendo ininterrumpidamente desde los tiempos de los Apóstoles, se niega, como cosa de hecho, que haya habido ningún consentimiento ininterrumpido o general en ninguna doctrina no claramente revelada en las Sagradas Escrituras; y ello ni siquiera en referencia a estas doctrinas tan claramente reveladas, más allá de los estrechos límites de las verdades esenciales. Se debe negar, además, que se pueda aplicar en ninguna Iglesia externa, visible y organizada la regla *quod semper, quod ab omnibus* [Lo que (ha sido creído) siempre, por todos] siquiera en referencia a doctrinas esenciales. Por ello, el argumento de los romanistas en favor de sus doctrinas peculiares, como derivadas del consentimiento común, es absolutamente insostenible y falaz.

La tradición no está a disposición del pueblo 4. Los protestantes objetan a la tradición como parte de la regIa de la fe, porque no está adaptada a este propósito. Una regla de fe para la gente tiene que ser algo que ellos puedan aplicar; una norma mediante la que puedan decidir. Pero esta reve1ación no escrita no está contenida en ningún volumen

accesible al pueblo, e inteligible para ellos. Está esparcida por los registros eclesiásticos de diecisiete siglos. Es totalmente imposible para la gente aprender lo que ella enseña. ¿Cómo pueden en tal caso decidir si la Iglesia ha enseñado a lo largo de todos los siglos la doctrina de la transubstanciación, el sacrificio de la misa, o cualquier otra doctrina papista? Tienen que aceptar todas estas doctrinas con un ejercicio de confianza: esto es, tienen que depositar su fe en la Iglesia existente. Se les exige que crean, y ello bajo pena de perdición, doctrinas cuya pretendida evidenciales es imposible determinar o apreciar.

5. Los romanistas argumentan que tal es la oscuridad de las Escrituras que no sólo el pueblo sino la misma Iglesia necesita la ayuda de la tradición para poder ser comprendidas de una manera adecuada. Pero si la Biblia, que es un libro relativamente llano, en un volumen que se puede Bevar encima, tiene que ser explicada de esta manera, ¿qué no se necesitará para explicar los cientos de folios en los que están registrados estas tradiciones? Lo seguro es que se necesitará mucho más de una guia para la interpretación de estas tradiciones que para las Escrituras.

La tradición destruye la autoridad de las Escrituras

6. Hacer de la tradición parte de la regIa de la fe subvierte la autoridad de las Escrituras. Esto sigue como una consecuencia natural e inevitabIe. Si hay dos reglas de doctrina de la misma autoridad, y una de ellas explicativa e infalibIe intérprete de la otra, es necesariamente la interpretación la que determina la fe del pueblo. En lugar entonces de reposar nuestra fe en el testimonio de Dios como está registrado en su Palabra, reposa sobre lo que unos pobres hombres, falibles, frecuentemente fantasiosos y llenos de prejuicios nos dicen que es el significado de esta palabra. El hombre y su autoridad usurpan el puesto Dios. Y como ésta es la consecuencia lógica de hacer de la tradición una regla de fe, asi es un hecho histórico que las Escrituras han sido anuladas alli donde se ha admitido la autoridad de la tradición. Nuestro Señor dijo que los escribas y fariseos habian anulado la palabra de Dios por medio de sus tradiciones; y que enseñaban como doctrinas mandamientos de hombres. Y esto no es menos cierto, históricamente, de la Iglesia de Roma. Una gran masa de doctrinas, ritos, ordenanzas e instituciones, de todo lo cual las Escrituras no conocen nada, ha sido irripuesta sobre la razón, conciencia y vida del pueblo. La religión Católica Romana de nuestros dias, con su jerarquia, ritual, culto a las imágenes y a los santos; con sus absoluciones, indulgencias y su poder despótico sobre la conciencia y la vida del individuo, es tan poco parecida a la religión del Nuevo Testamento como la presente religión de los hindúes, con su minada de deidades, sus crueldades y abominaciones se parece a la

sencilla religión de sus antiguos Vedas. En ambos casos causas similares han producido efectos similares. En ambos se ha dado una provisión para revestir de autoridad divina a los errores y corrupciones rápidamente acumulados con el paso de los siglos.

. 7 La tradición enseña error, y por ello no puede ser controlada divinamente para que sea una regla de fe. El enfrentamiento es entre Escritura y tradición. Ambas cosas no pueden ser ciertas. La una contradice a la otra. La una o la otra tiene que ser abandonada. Acerca de esto al menos ningún verdadero protestante tiene ninguna duda. Todas las doctrinas peculiares del romanismo, y en defensa de las cuales el romanismo alega la autoridad de la Escrítura, son consideradas por los protestantes como antiescriturales; y por ello no necesitan de más evidencias para demostrar que no se puede confiar en la tradición ni en asuntos de fe ni de práctica.

Las Escrituras no son recibidas sobre la base de la tradición.

8. Los romanistas arguyen que los protestantes admiten la autoridad de la tradición porque es en base de tal autoridad que reciben el Nuevo Testamento como la palabra de Dios. Esto no es correcto. No creemos que el Nuevo Testamento sea divino sobre la base del testimonio de Ia Iglesia. Recibimos los libros incluidos en las Escrituras canónicas sobre la doble base de la evidencia interna y externa. Se puede demostrar históricamente que estos libros fueron escritos por los hombres cuyos nombres llevan; y también se puede demostrar que aquellos hombres fueron los órganos debidamente autenticados del Espiritu Santo. La evidencia histórica que determina la paternidad del Nuevo Testamento no es exclusivamente la de los padres cristianos. El testimomo de los escritores paganos es, en algunos respectos, de mayor peso que el de los mismos padres. Podemos creer en base del testimonio de la historia inglesa, eclesiástica y secular, que los Treinta y Nueve Artículos fueron redactados por los Reformadores Ingleses, sin ser por ello tradicionalistas. De la misma manera podemos creer que los libros del Nuevo Testamento fueron escritos por los hombres cuyos nombres llevan sin admitir que la tradición forme parte de la regla de la fe.

Además, la evidencia externa de cualquier tipo que sea es una parte muy subordinada de la base para la fe de un protestante en las Escrituras. Esta base es principalmente la naturaleza de las doctrinas en ellas reveladas, y el testimonio del Espíritu, con y mediante la verdad, en el corazón y en la conciencia. Creemos las Escrituras por una razón muy semejante a la que creemos el Decálogo.

La Iglesia debe mantenerse firme en la libertad con que Cristo la ha hecho libre, y no volverse de nuevo a uncirse el yugo de la esclavitud, - una

esclavitud no sólo a las doctrinas e instituciones humanas, sino a errores y supersticiones destructores del alma.

§7. *El oficio de la Iglesia como Maestra*

A. *Doctrina romanista acerca de esta cuestión*

Los romanistas enseñan que la Iglesia, como sociedad externa y visible, compuesta por los que profesan la religión cristiana, unida en la comunión de los mismos sacramentos y en sujeción a pastores legítimos, y especialmente al Papa de Roma, está divinamente designada para ser la maestra infalible de los hombres en todas las cosas que atañen a la fe y a la práctica. Está cualificada para este oficio por la revelación plenaria de la verdad en la palabra escrita y no escrita de Dios, y por la conducción sobrenatural del Espíritu Santo otorgada a los obispos como sucesores oficiales de los Apóstoles, o al Papa como sucesor de Pedro en su supremacía sobre toda la Iglesia, y como vicario de Cristo sobre la tierra. .

Hay algo sencillo y magno en esta teoria. Está maravillosamente adaptada a los gustos y deseos de los hombres. Los libera de su responsabilidad personal. Todo se decide por ellos. Su salvación queda asegurada meramente sometiéndose a ser salvados por una Iglesia infalible, perdonadora de pecados e lmpartidora de la gracia. Muchos pueden sentirse inclinados a pensar que habria sido una gran bendición si Cristo hubiera dejado en la tierra a un representante visible de Él revestido de su autoridad para enseñar y gobernar, y un orden de hombres dispersados por todo el mundo dotados de los dones de los Apóstoles originales - hombres siempre accesibles, a los que se pudiera recurrir en tempos de dificultades y de dudas, y cuyas decisiones pudieran ser recibidas con certeza como las decisiones del mismo Cristo. Pero los pensamientos de Dios no son nuestros pensamientos. Sabemos que cuando Cristo estaba en oa tierra había muchos hombres que no creian en Él ni le obedecían: Sabemos que cuando los Apóstoles estaban todavia viviendo, y su autoridad seguia siendo confirmada con señales y maravillas y milagros diversos y dones del Espiritu Santo, la Iglesia estaba sin embargo perturbada por herejías y cismas. Si cualquiera en su pereza está dispuesto a creer que un cuerpo perpetuo de maestros infalibles seria una bendición, todos deben admitir que la presunción de infalibilidad por parte de los ignorantes, de los errados y de los malvados tiene que ser un mal inconcebiblemente grande. La teoria romanista, si cierta, podría ser una bendición; si falsa, tiene que ser una terrible maldición. Que es falsa puede ser demostrado para satisfacción de todos aquellos que no desean que sea clerta, y que, a diferencia de los Tratadistas de Oxford, no están decididos a creerla porque la aman.

B. *La definición romanista de la Iglesia se deriva de lo que es ahora la Iglesia de Roma*

Antes de presentar un breve bosquejo del argumento contra esta teoria, será bueno observar que la definición romanista de la Iglesia es puramente empírica. No se deriva del significado o uso de la palabra ekklesia en el Nuevo Testamento, ni de lo que allí se enseña acerca de la Iglesia. Es meramente una declaración de lo que es ahora la Iglesia de Roma. Es un cuerpo que profesa la misma fe, unido en la comunión de los mismos sacramentos, sujetos a pastores (esto es, obispos) supuestamente legítimos, y al Papa como vicario de Cristo. Ahora bien, en esta definición se supone gratuitamente:

1. Que la Iglesia a la que se da la promesa de conducción divina es una organización externa y visible; y no el pueblo de Dios como tal en la relación personal e individual de ellos con Cristo. En otras palabras, se da por supuesto que Ia Iglesia es una sociedad visible, y no un término colectivo para el pueblo de Dios; como cuando se dice que Pablo perseguía a la Iglesia; y de Cristo que amó a la Iglesia y se entregó a si mismo por ella. Cristo ciertamente no murió por ninguna Sociedad externa, visible y organizada. .

2. La teoria romanista supone no sólo que la Iglesia es una organización externa, sino que tiene que estar organizada de una manera definida y prescrita. Pero esta asunción no es sólo irrazonable, sino que no es escritural, porque no se prescribe una forma en las Escrituras como esencial para el ser de la Iglesia; y porque es contrario a todo el espiritu y carácter del evangelio que formas de gobierno hayan de ser necesarias para Ia vida espiritual y salvación de los hombres. Además, esta suposición no es coherente con los hechos históricos. La Iglesia en todas sus partes nunca ha estado organizada en base de un plano

3. Pero concediendo que la Iglesia fuera una sociedad externa, y que tuviera que estar organizada conforme a un plan, es una suposición gratuita e insostenible que este plan deba ser el episcopal. Es un hecho notorio que el episcopado diocesano no existió durante la edad apostólica. Es igualmente notorio que este plan de gobierno fue introducido gradualmente. Y no es menos notorio que una gran parte de la Iglesia en la que Cristo mora por su presencia, y que reconoce y honra de todas maneras, no tiene obispos hasta el día de hoy. El gobierno de la Iglesia mediante obispos es reconocido por los romanistas como una de las instituciones que no reposan sobre las Escrituras para su autoridad, sino sobre la tradición.

4. Pero si se concediera todo lo anterior, la suposicion de que es necesaria la sujeción al Papa como vicario de Cristo para la existencia de la Iglesia es

totalmente irrazonable. Éste es el punto culminante. No hay ni la más infima evidencia en el Nuevo Testamento o en la edad apostólica de que Pedro tuviera tal primado entre los Apóstoles, como lo pretenden los romanistas. No sólo hay una total ausencia de toda evidencia de que ejerciera ninguna jurisdicción sobre ellos, sino que hay abundantes evidencias en sentido contrario. Esto queda claro por el hecho de que Pedro, Jacobo y Juan son mencionados juntos como las que parecían ser columnas (Gá 2:9), y esta distinción se debía no al oficio, sino al carácter. Además, queda claro por la plena igualdad en dones y autoridad que Pablo afirmó para sí mismo, y demostró poseer para satisfacción de toda la Iglesia. Está claro por la posición subordinada que ocupó Pedro en el Concilio de Jerusalén (Hch 15), y por la severa reprensión que recibió de parte de Pablo en Antioquía (Gá 2: 11-21). Es un hecho histórico claro que Pablo y Juan fueron los espíritus rectores de la Iglesia Apostólica. Pero si se admite la primacía de Pedro en el colegio de las Apóstoles, no hay evidencia de que hubiera designio de que tal primada fuera perpetua. No hay mandamiento para elegir un sucesor en aquel oficio; no se dan reglas acerca del método de la elección, ni de las personas que tenían que hacer la elección, ni registro de que tal cosa sucediera. Todo sale del aire. Pero admitiendo que Pedro hubiera sido constituido cabeza de toda la Iglesia en la tierra, y que tal autoridad tuviera que ser continuada, ¿cuál es la evidencia de que fuera el Obispo de Roma el que en todo tiempo tuviera el título a tal oficio? Es dudoso que Pedro estuviera nunca en Roma. La esfera de sus labores fue Palestina y Oriente. Desde luego nunca fue Obispo de la Iglesia en aqueIla ciudad. E incluso si estuvo en ella, era Primado no como Obispo de Roma, sino por designación de Cristo. Según la teoría, era Primado antes de ir a Roma, y no debido a que fue allí. El simple hecho histórico es que como Roma era la capital del Imperio Romano, el Obispo de Roma aspiraba a ser la cabeza de la iglesia, pretensión que tras una larga lucha llegó a ser aceptada, al menos en Occidente.

Así, es sobre las cuatro suposiciones gratuitas e irrazonables acabadas de mencionar que reposa todo el imponente sistema del romanismo: [1] Que la Iglesia a la que se le dio la promesa del Espíritu es una organización externa y visible; [2] que es esencial para su existencia un modo particular de organización; [3] que este modo es el episcopal; [4] Y que tiene que ser papal, esto es, todo el episcopado tiene que estar sometido al Obispo de Roma. Si una de ellas falla, todo el sistema cae en tierra. Estas suposiciones están tan totalmente carentes de cualquier prueba histórica adecuada que ningún hombre razonable puede aceptarlas en base de su propia evidencia. Los únicos que pueden creer tal cosa son aquellos a los que se les ha enseñado o inducido a creer que la Iglesia existente es infalible. Y lo creen

não porque estos puntos puedan ser demostrados, sino en base de la declaración de la Iglesia. La Iglesia de Roma dice que Cristo constituyó la Iglesia sobre el sistema papal, y que por ello debe ser creída. Lo que debiera ser demostrado es dado por supuesto. Es una *petitio principii* [petición de principio] de comienzo a fin.

C. *La doctrina romanista de la Infalibilidad, basada sobre una teoría errónea de la Iglesia*

El primer gran argumento de los protestantes contra el romanismo tiene que ver con la teoría de la Iglesia.

Dios entró en un pacto con Abraham. En aquel pacto había ciertas promesas que se referían a sus descendientes naturales a través de Isaac, promesas que dependían de la obediencia nacional del pueblo. Pero aquel pacto contenía la promesa de la redención por medio de Cristo. Él era la simiente en quien todas las naciones de la tierra serían benditas. Los judíos llegaron a creer que esta promesa de redención, esto es, de las bendiciones del reinado del Mesías, les había sido dada a ellos como nación, y que estaba condicionada a su membresía a esta nación. Todos los que eran judíos bien por descendencia o bien por proselitismo, y que estuvieran circuncidados y se adherieran a la ley, eran salvos. Todos los otros perecerían ciertamente para siempre. Ésta es la doctrina que nuestro Señor condenó tan expresamente, y contra la que San Pablo argumentó tan intensamente. Cuando los judíos pretendieron ser hijos de Dios, por cuanto eran hijos de Abraham, Cristo les dijo que podían ser hijos de Abraham y sin embargo hijos del diablo (Jn 8:33-44); como su precursor Juan había dicho con anterioridad, no digáis «Tenemos por padre a Abraham; porque yo os digo que Dios puede levantar hijos a Abraham aun de estas piedras» (Mt 3:9). Es contra esta doctrina que se dirigen principalmente las epístolas a los Romanos y a los Gálatas. El Apóstol muestra: (1.) Que la promesa de salvación no se limitaba a los judíos, ni a los miembros de cualquier organización externa. (2.) Y por ello que no estaba condicionada a la descendencia de Abraham, ni a la circuncisión, ni a la adhesión a la teocracia del Antiguo Testamento. (3.) Que todos los creyentes (*hoi ek pisteös*) son hijos, y, por ello, herederos de Abraham (Oá 3:7). (4.) Que un hombre puede ser judío, hebreo de hebreos, circuncidado al octavo dia, e irreprensible en lo tocante a la justicia que es por la ley, y sin embargo que esto no le sirve de nada (Fil 3:4-6). (5.) Por cuanto no es judío el que lo es exteriormente, y la circuncisión lo es la del corazón (Ro 2:28-29). ...

Los romanistas han transferido toda la teoría judaica a la iglesia cristiana, mientras que los protestantes se adhieren a la doctrina de Cristo y de sus Apóstoles. Los romanistas enseñan, (1.) Que la iglesia es esencialmente una

comunidad externa, organizada, como la comunidad de Israel. (2.). Que a esta sociedad externa pertenecen todos los atributos, prerrogativas y promesas de la verdadera Iglesia. (3.) Que la membresía en esta sociedad es la condición indispensable para la salvación; y que es sólo mediante la unión con la Iglesia que los hombres son unidos a Cristo, y por medio de sus ministraciones se hacen partícipes de esta redención. (4.) Que todos los que mueren en comunión con esta sociedad externa serán finalmente salvos, aunque pueden, si no son perfectos en el momento de la muerte, sufrir durante un período de tiempo más o menos largo en el purgatorio. (5.) Todos los que estén fuera de esta organización externa perecen eternamente. Así, no hay un solo elemento de la teoría judaica que no esté reproducido en la romanista.

La doctrina protestante de la naturaleza de la Iglesia

Los protestantes, en cambio, enseñan acerca de este tema en preciso acuerdo con la doctrina de Cristo y de los Apóstoles: (1.) Que la Iglesia como tal, o en su naturaleza esencial, no es una organización externa. (2.) Todos los verdaderos creyentes, en los que mora el Espíritu de Dios, son miembros de aquella Iglesia que es el cuerpo de Cristo, sin importar cuál sea la organización eclesiástica con que puedan estar conectados, e incluso aunque no tengan tal conexión. El ladrón en la cruz fue salvado, aunque no era miembro de ninguna IgIesia externa. (3.) Por ello, que los atributos, prerrogativas y promesas de la Iglesia no pertenecen a ninguna sociedad externa como tal, sino al verdadero pueblo de Dios considerado colectivamente; y a sociedades externas sólo hasta allí donde consisten de verdaderos creyentes y estén controladas por ellos. Con esto sólo se dice lo que toda persona admitirá como cierto: que los atributos, prerrogativas y promesas que pertenecen a los cristianos pertenecen exclusivamente a los verdaderos cristianos, y no a hombres malvados o mundanos que se llamen a sí mismos cristianos. (4.) Que la condición de membresía en la verdadera Iglesia no es unión con ninguna sociedad organizada, sino la fe en Jesucristo. Ellos son hijos de Dios por la fe; son los hijos de Abraham, herederos de la promesa de la redención que le fue dada por la fe; sea que se trate de judíos o gentiles, esclavos o libres; sea que se trate de protestantes o romanistas, presbiterianos o episcopalianos; o sea que estén ampliamente esparcidos, que ni dos o tres de ellos puedan reunirse para adorar.

Los protestantes no niegan que hay una iglesia católica visible en la tierra, consistiendo de todos los que profesan la verdadera religión, junto con sus hijos. Pero no están incluidos en ninguna sociedad externa. También admiten que es el deber de los cristianos unirse con el propósito de ofrecer adoración y de la mutua vigilancia y cuidado. Admiten que a tales asociaciones y

sociedades pertenecen ciertas prerrogativas; que tienen o debieran tener los oficiales cuyas cualificaciones y deberes quedan prescritos en las Escrituras; que siempre ha habido, y que probablemente siempre habrá, tales organizaciones cristianas, o iglesias visibles. Pero ellos niegan que cualquiera de estas sociedades, o todas ellas colectivamente, constituyan la Iglesia por la que Cristo murió; en la que mora por su Espíritu; a la que Él ha prometido perpetuidad, catolicidad, unidad y conducción divina hacia el conocimiento de la verdad. Cualquiera de ellas, o todas ellas, una tras otra, puede apostatar de la fe, y todas las promesas de Dios a su Iglesia, sin embargo, quedar cumplidas. La Iglesia no fracasó cuando Dios se reservó a sí mismo a sólo siete mil en todo Israel que no habían doblado la rodilla ante Baal.

Casi todos los puntos de diferencia entre los protestantes y los romanistas dependen de la decisión que se tome ante esta cuestión: «¿Qué es la Iglesia?» Si su teoría es correcta; si la Iglesia es la sociedad externa de cristianos profesantes, sujeta a los apóstoles-obispos (esto es, a obispos que son apóstoles), y al Papa como vicario de Cristo sobre la tierra; entonces estamos obligados a someternos a ella; y entonces también no hay salvación fuera de su comunión. Pero si cada verdadero creyente es, en virtud de su fe, miembro de la IgIesia a la que Cristo promete conducción y salvación, entonces el romanismo se cae por su base.

Las conflictivas teorías acerca de la Iglesia

El que las dos teorías opuestas de la Iglesia, la romanista y la protestante, son las que se han expuesto anteriormente es cosa tan gencralmente conocida y tan fuera de cuestión, que es innecesario citar autoridades para ambos lados. ...

Prueba de la doctrina protestante de la iglesia

Éste no es el lugar en el que entrar en una vindicación formal de la doctrina protestante de la naturaleza de la Iglesia. Esto pertenece al departamento de eclesiología. Lo que sigue puede ser suficiente para el propósito que nos ocupa.

La cuestión no es si la palabra Iglesia no se emplea de manera apropiada y en conformidad a las Escrituras para denotar unos cuerpos visibIes, organizados, de cristianos profesantes, o de todos estos cristianos considerados colectivamente. Tampoco se trata de si debemos considerar como cristianos a aquellos que, libres de escándalos, profesan su fe en Cristo, o como verdaderas iglesias aquellas sociedades de tales profesantes organizados para el culto de Cristo y la administración de su disciplina. La cuestión es si la Iglesia a la que pertenecen los atributos, las prerrogativas y

las promesas que pertenecen al cuerpo de Cristo es en su naturaleza una comunidad visible y organizada; y, especialmente, si es una comunidad organizada de alguna manera exclusiva, y más especialmente en la forma papal; o, si es un cuerpo espiritual consistiendo de verdaderos creyentes. Si cuando la Biblia se dirige a un cuerpo de personas como «los llamados de Jesucristo», «amados de Dios», «participantes del llamamiento divino»; como «hijos de Dios, coherederos de Cristo de una herencia eterna»; como «elegidos según la presciencia de Dios Padre en santificación y rociamiento de la sangre de Cristo»; como «partícipes de la misma preciosa fe con los Apóstoles»; como «los que están lavados, y santificados, y justificados en el nombre del Señor Jesús y por el Espíritu de nuestro Dios»; como aquellos que habiendo estado muertos en delitos y pecados, han sido «vivificados y resucitados y hechos sentar en lugares celestiales con Cristo Jesús»: "Se significa con ello a los miembros de una sociedad externa como tal, y debido a que lo son, o se refiere al verdadero pueblo de Dios? ... Esta pregunta admite sólo una respuesta. Los atributos adscritos a la Iglesia en la Escritura pertenecen sólo a los verdaderos creyentes. Las promesas dadas a la Iglesia se cumplen sólo en los creyentes. La relación en la que la Iglesia se encuentra con Dios y con Cristo es sostenida sólo por los verdaderos creyentes. Sólo ellos son los hijos y herederos de Dios; sólo ellos son el cuerpo de Cristo en el que Él mora por su Espíritu; ellos sólo son el templo de Dios, la esposa de Cristo, los participantes de su gloria. La doctrina de que un hombre se vuelve hijo de Dios y heredero de la vida eterna por medio de la membresía en una sociedad externa trastorna los mismos fundamentos del evangelio, e introduce un nuevo método de salvación. Pero ésta es la doctrina sobre la que descansa todo el sistema del romanismo. ... Los protestantes mantienen que las promesas hechas a la Iglesia como el cuerpo y esposa de Cristo no han sido hechas al cuerpo externo de profesos cristianos, sino a aquellos que realmente creen en él y obedecen su evangelio. ...

D. *La doctrina de la infalibilidad se basa en la falsa suposición de la perpetuidad del apostolado*.

Así como el primer argumento contra la doctrina de los romanistas en cuanto a la infalibilidad de la Iglesia es que hace que la Iglesia de Roma es el cuerpo al que pertenecen los atributos, prerrogativas y promesas de Cristo a los verdaderos creyentes; el segundo es que limita la promesa de la enseñanza del Espíritu a los obispos como sucesores de los Apóstoles. En otras pa1abras, los romanistas asumen falsamente la perpetuidad del Apostolado. Si es cierto que los prelados de la Iglesia de Roma, o de cualquier otra iglesia, son apóstoles, investidos con la misma autoridad para enseñar y regir como los mensajeros originales de Cristo, entonces debemos

quedar obligados a dar la misma fe a sus enseñanzas, y la misma obediencia a sus mandamientos, que las debidas a los escritos inspirados del Nuevo Testamento. Y ésta es la doctrina de la Iglesia de Roma.

Los modernos prelados no son Apóstoles

Para decidir si los modernos obispos son apóstoles, es necesario en primer lugar determinar la naturaleza del Apostolado, y determinar su los modernos prelados tienen los dones, las cualificaciones y las credenciales de tal oficio. ¿Quiénes fueron los Apóstoles? Fueron un número concreto de hombres seleccionados por Cristo para que fueran sus testigos, para que testificaran de sus doctrinas, de los hechos de su vida, de su muerte, y especialmente de su resurrección. Para capacitarlas para este oficio de testigos autorizados era necesario: (1.) Que tuvieran un conocimiento independiente y plenario del evangelio. (2.) Que hubieran visto a Cristo después de su resurrección. (3.) Que fueran inspirados, esto es, que fueran guiados individual y particularmente por el Espíritu Santo para ser infalibles en todas sus instrucciones. (4.) Que fueran autenticados como mensajeros de Cristo, adheriéndose al verdadero evangelio, por el éxito en la predicación (Pablo les dijo a los corintios que ellos eran el sello de su apostolado, 1 Co 9:2); y mediante señales y maravilIas y diversos milagros y repartimientos del Espíritu Santo. Tales eran los dones y cualificaciones y credenciales de los Apóstoles originales; y aquellos que pretendían el oficio sin poseer estos dones y credenciales eran pronunciados falsos apóstoles y mensajeros de Satanás. ...

Cuando Pablo afirmó ser apóstol, sintió que era necesario demostrar: (1.) Que había sido designado, no por hombre ni por medio de hombres, sino ínmediatamente por Jesucristo (Gá 1: 1). (2.) Que no había recibido la enseñanza del evangelio por parte de otros, sino que había recibido este conocimiento por revelación directa (Gá 1 :12). (3.) Que había visto a Cristo después de la resurrección de Él (1 Co 9:1 y 15:8). (4.) Que estaba inspirado, siendo infalible como maestro, por lo que los hombres estaban obligados a reconoeer sus enseñanzas como la enseñanza de Cristo (1 Co 14:37). (5.) Que el Señor había autenticado su misión apostólica de una manera tan plena como lo había hecho con la de Pedro (Gá;2,:8). (6.) «Las señales de apóstol», les dijo a los corintios, «han sido efectuadas entre vosotros en toda paciencia, por señales, prodigios y milagros» (2 Co 12:12).

Los modernos prelados no pretenden poseer ninguno de estos dones. No pretenden tampoco poseer las credenciales que autenticaban la misión de los Apóstoles de Cristo. No pretenden poseer una comisión inmediata; ningún conocimiento independicnte derivado de una revelación inmediata; ninguna infalibilidad personal; ninguna visión de Cristo; y ningún don milagroso.

Esto es, pretenden la autoridad del oficio, pero no su realidad. Por ello, queda muy claro que no son apóstoles. No pueden tener la autoridad del oficio sin poseer los dones en que se basaba esta autoridad, y de la que emanaba. Si un hombre no puede ser un profeta sin el don de la profecía, ni un obrador de milagros sin el don de milagros, ... nadie puede pretender ser un apóstol sin poseer los dones que hacían que los Apóstoles lo fueran. Igual serían de razonables los sordomudos que pretendieran poseer el don de lenguas. ...

No hay mandamiento alguno en el Nuevo Testamento de mantener la sucesión apostólica. Cuando Judas apostató, Pedro dijo que su lugar debía ser llenado, pero la selección debía limitarse a aquellos, dijo, «que han estado juntos con nosotros todo el tiempo que el Señor Jesús vivió entre nosotros; comenzando desde el bautismo de Juan hasta el día en que de entre nosotros fue llevado arriba» (Hch 1:21, 22). La razón dada para esta designación fue no para que pudiera continuar el apostolado, sino para que el hombre así seleccionado fuera «testigo con nosotros, de su resurrección». «Y les echaron suertes, y la suerte cayó sobre Matías; y fue contado con los once apóstoles». Y éste fue el fin. Nunca más volvemos a oír de Matías. Es muy dudoso que esta designación de Matías fuera válida. Lo que aquí se registra (Hch 1: 15-26) tuvo lugar antes que los Apostoles hubieran sido dotados de poder de lo alto (Hch 1 :8), y, por tanto, antes que tuvieran autoridad alguna para actuar. Cristo, a su propio tiempo y manera, completó el número de sus testigos llamando a Pablo a ser Apóstol. Pero, sea como sea, aquí tenemos *exceptió probat regulam* [la excepción que demuestra la regIa]. Demuestra que las filas de los Apóstoles podían ser llenadas, y que la sucesión prosiguió sólo en base del número de aquellos que podían dar testimonio independiente de la resurrección y de las doctrinas de Cristo.

"Es cierto que hay algunos pocos pasajes en los que otras personas además de los doce originales parecen ser designados como apóstoles. Pero desde el inicio de Ia Iglesia basta tiempos modernos nadie se a aventurado en base de tal registro a considerar a Bernabé. Silas, Timoteo y Tito como apóstoles, en el sentido oficial del término. Todas las designaciones dadas a los oficiales de la Iglesia en el Nuevo Testamento se emplean en sentidos diferentes. Así, «presbítero» o «anciano» significa un hombre viejo, un oficial judío, un oficial de la iglesia. La palabra «diácono» significa a veces un criado, a veces un oficial secular, a veces cualquier ministro de la Iglesia, y a veces el rango inferior de los oficiales de la iglesia. El hecho de que Pablo y Pedro se designen a sí mismos como «diáconos» no demuestra que su oficio fuera servir a las mesas. De la misma manera, la palabra «apóstol» se emplea a veces en su sentido etimológico como «mensajero», a veces en un sentido religioso, tal como nosotros empleamos la palabra «misionero»; y a veces en su sentido oficial estricto, en el que queda limitado a los mensajeros

inmediatos de Cristo. Nada puede estar más claro en el Nuevo Testamento que ni Silas ni Timoteo, ni ninguna otra persona, es jamás designada como el igual oficial de los doce Apóstoles. Estos constituyen una clase por sí rnismos. Destacan en el Nuevo Testamento como en toda la historia de la Iglesia como los autorizados fundadores de la Iglesia Cristiana, sin parangón ni colegas.

Entonces, si el apostolado, por su naturaleza y designio, era intransmisible; si hay esta evidencia decisiva de la Escritura y de la historia de que no ha sido perpetuado, entonces toda la teoría romanista acerca de la Iglesia se desmorona. Esta teoría se basa en la suposición de que los prelados son apóstoles, investidos con la misma autoridad para enseñar y gobemar que los originales mensajeros de Cristo. Si esta suposición resulta infundada, entonces se debe abandonar toda pretensión de la infalibilidad de la Iglesia. Porque no se pretende que es la masa del pueblo la que es infalible, ni el sacerdocio, sino sólo el episcopado. Y los obispos sólo son infalibles sobre la suposición de que son apóstoles, en el sentido oficial del término. Y esta no lo son con toda certeza. La Iglesia puede hacer sacerdotes, obispos y hasta papas. Pero sólo Cristo puede hacer un Apóstol. Porque un Apóstol era un hombre dotado de conocimiento sobrenatural, y con un poder sobrenatural.

E. *La infalibilidad, basada sobre una falsa interpretación de la promesa de Cristo*.

El tercer argumento contra la infalibilidad de la Iglesia es que Cristo nunca prometió preservarla de todo error. Lo que aquí se significa es que Cristo nunca prometió a la verdadera Iglesia, esto es, a «la compañia de verdaderos creyentes», que no errarían en doctrina. Prometió que no apostatarían fatalmente de la verdad. Prometió que concedería a sus verdaderos discípulos tal medida de conducción divina por su Espíritu que conocerían lo suficiente para ser salvos. Además, prometió que Él llamaría a hombres ai ministerio, dándoles la capacidad necesaria de maestros fieles, como lo eran los presbíteros que los Apóstoles ordenaban en càda ciudad. Pero no hay promesa de infalibilidad ni para la Iglesia como un todo, ni para ninguna clase de hombres en la Iglesia. Cristo prometió santificar a su pueblo; pero no se trataba de una promesa de hacerlos perfectamente santos en esta vida. Prometió darles gozo y paz en creer; pero no era una promesa de hacerlos perfectamente felices en esta vida, que no fueran a padecer pruebas y dolores. Entonces, ¿Por qué iba a ser la promesa de la enseñanza una promesa de infalibilidad? Así como la Iglesia ha pasado a través del mundo bañada en lágrimas y sangre, así ha pasado ensuciada de pecado y errar. Es igual de manifiesto que no ha sido nunca infalible que nunca ha sido perfectamente santa. Cristo no prometió ni lo uno ni lo otro.

F. *La doctrina, contradicha por los hechos*

El cuarto argumento es que la doctrina romanista de la infalibilidad de la Iglesia queda contradicha por hechos históricos innegables. Por tanto, no puede ser cierta. La Iglesia ha errado frecuentemente, y por ello no es infalible.

….. [Para los protestantes], por tanto, el hecho de que toda la Iglesia visible apostatara repetidas veces durante la antigua dispensación y que no sólo el pueblo, sino todos los representantes de la Iglesia, los sacerdotes, los levitas y los ancianos - constituye una prueba decisiva de que la Iglesia externa, visible, puede errar fatalmente en asuntos de fe. Y no menos decisivo es tal hecho de que toda la Iglesia y pueblo judíos, como iglesia y nación, rechazaron a Cristo. Él vino a los suyos, y los suyos no le recibieron. La vasta mayoría de la gente, los principales sacerdotes, los escribas y los ancianos, rehusaron reconocerle como Mesías. El Sanedrín, el gran cuerpo representativo de la Iglesia en aquel tiempo, lo declaró reo de muerte, y exigió su crucifixión. Esto, para los protestantes, es una prueba abrumadora de que la Iglesia puede errar.

Pero los romanistas hacen una diferencia entre la Iglesia antes y después de la venida de Cristo, y no admiten el peso de este argumento. Dicen ellos que el hecho de que Ia Iglesia Judía errara no constituye prueba de que la Iglesia Cristiana pueda errar. Por ello, será necesario mostrar, en base de los principios y admisiones de los mismos romanistas, que la Iglesia ha errado. Enseñó en una época lo que condenó en otra, y lo que la Iglesia de Roma condena ahora. Para demostrar esto, será suficiente referimos a dos ejemplos innegables.

Se debe tener presente en mente que por la Iglesia, en este sentido, los romanistas no se refieren al verdadero pueblo de Dios, ni al cuerpo de los cristianos profesantes, ni a la mayoría de los sacerdotes o doctores en teología, sino al episcopado. Todos los cristianos están obligados a creer lo que enseñe el cuerpo episcopal de cada edad, porque estos obispos están conducidos de tal modo por el Espíritu que son infalibles en su enseñanza.

La apostasía arriana

El primer gran hecho histórico inconsecuente con esta teoria es que la gran mayoría de los obispos, tanto de la Iglesia Oriental como de la Occidental, incluyendo al Papa de Roma, enseñaron arrianismo, que toda la Iglesia, tanto antes como después, había condenado y condenó. La decisión de trescientos dieciocho obispos en el Concilio de Nicea, ratificada por el asentimiento de la gran mayoría de los que no acudieron al Concilio, es tomada con justicia como prueba de que la Iglesia visible de aquel tiempo

enseñaba, como ahora lo enseña Roma, que el Hijo es consustancial con el Padre. El hecho de que algunos disintieran en aquel tiempo, o que más se unieran pronto en la disidencia; o que, al cabo de pocos años en el Oriente los que disentían fueran mayoría, no se considera como invalidación de la decisión de aquel Concilio como la decisión de la Iglesia, porque una mayoría de los obispos, como cuerpo, estaban en favor de .a doctrina Nicena.

Entonces, por paridad de razonamiento, las decisiones de dos concilios coetâneos, uno en Seleucia en Oriente, y otro en Ariminum en Occidente, incluyendo a casi ochocientos obispos, y cuyas decisiones fueron ratificadas por la gran mayoría de los obispos de la iglesia entera (incluyendo a Liberio, Obispo de Roma), tienen que ser aceptadas como la ensefianza de la Iglesia visible en aquel período. Pero aqueIlas decisiones, en base de los juicios anteriores y posteriores de Ia Iglesia, fueron heréticas. Se ha apremiado que e11enguaje adoptado por el Concilio de Ariminum admite una interpretación ortodoxa. En respuesta a ello es suficiente con decir: (1.) Que fue redactado, propuesto y defendido por los confesos oponentes del Credo Niceno. (2.) Que fue resistido con tesón por parte de los defensores de aquel credo, y que se renunció a ello tan pronto como estos últimos lograron el controI. (3.) Que el mismo Sr. Palmer admite que el Concilio repudió la palabra «consustancial» como expresión de la relación del Hijo con el Padre. Pero éste era precisamente el punto bajo discusión entre los ortodoxos y los semiarrianos. Oregorio Nazianceno ... Jerónimo ... afirmaban que todo el mundo se había vuelto arriano, y que todas las iglesias estaban en posesión de herejes. Estas declaraciones deben tomarse con prudencia, pero demuestran que la gran mayoría de obispos habían adoptado el Credo Arriano o semi-Arriano. Atanasio se manifesta en los mismos términos. ... [y] Vicente de Lerino. A estos antiguos testimonios se podría añadir una buena cantidad de modernas autoridades. Damos sólo el testimonio del doctor Jackson, uno de los más distinguidos teólogos de la Iglesia de Inglaterra: «Después de esta defección de la Iglesia de Roma en el obispo Liberio, todo el imperio romano quedó cubierto de arrianismo».[10] Cualquiera que sea la duda acerca de los detalles, no puede dudarse del hecho general de esta apostasía. Por apartamiento de la verdad, por las artes del partido dominante, por la influencia del emperador, la gran mayoría de los obispos se unieron en la condena de Atanasio y en suscribir una fórmula de doctrina redactada en oposición al Credo Niceno; fórmula que fue después rechazada y condenada; una fórmula por causa de la cual el Obispo de Roma fue desterrado durante dos años por no querer firmarla, siendo restaurado a su sede cuando consintió suscribirla. Entonces, si aplicamos a

10. *On the Church*, pág. 160. Editado por W. Goode, Philadelphia. 1844.

este caso las mismas normas que se aplican a las decisiones del Concilio de Nicea, se tiene que admitir que la Iglesia externa apostató tan verdaderamente bajo Constancio como había profesado la verdadera fe bajo Constantino. Si muchos finnaron la fórmula Eusebiana o Arriana de manera insincera, de la misma manera muchos asintieron hipócritamente a los decretos de Nicea. Si muchos se vieron abrumados por la autoridad y el temor en un caso, asi sucedió en el otro. Si muchos revocaron su asentimiento al arrianismo, otros tantos prácticamente retiraron su consentimiento a la doctrina Atanasiana.

La evasión romanista de este argumento

Al tratar de este hecho innegable, los romanistas y romanizadores se ven obligados a abandonar su principio. Su doctrina es que la Iglesia externa no puede errar, que la mayoria de obispos que viven en cualquier época no pueden dejar de enseñar la verdad. Pero es innegable que bajo el reinado del emperador Constancio la inmensa mayoría, incluyendo al Obispo de Roma, renunciaron a la verdad. Pero dice Bellarmino[11] que la Iglesia prosiguió y que fue conspicua en Atanasio, Hilario, Eusebio y otros. Y dice Palmer, de Oxford:[12] «La verdad fue preservada incluso bajo obispos arrianos». Pero aqui de la que se trata no es de si la verdad será preservada y confesada por los verdaderos hijos de Dios, sino si un cuerpo externo, organizado, y especialmente la Iglesia de Roma, puede errar en sus enseñanzas. No se puede admitir que los romanistas, sólo para afrontar una emergencia, echen mano de la doctrina protestante de que la iglesia puede consistir de creyentes esparcidos. Es cierto que, como lo afirma Jerónimo, «Ubi fides vera est, ibi Ecclesia est» [Allí donde está la verdadera fe, allí está la Iglesia]; pero ésta es nuestra doctrina, no la de Roma. «Ecclesia manet et manebit» [La Iglesia permanece y permanecerá]. Pero sea ello en gloria manifiesta, como en los tiempos de David, o como creyentes esparcidos, como en los dias de Elías, no es esencial.

La Iglesia de Roma reehaza la doctrina de Agustín

Un segundo caso en el que la iglesia externa (y especialmente la Iglesia de Roma) se ha apartado de lo que habia ella misma declarado verdadero es en el rechazo de las doctrinas conocidas históricamente como agustinianas. El hecho de que las peculiares doctrinas de Agustín habían sido reconocidas por toda la Iglesia, y especialmente por la Iglesia de Roma, es algo innegable. Estas doctrinas incluyen la doctrina de la corrupción pecaminosa

11. *De Ecclesia*, lib. III. c. 16.
12. *On the Church*, vol. 11., pág. 187.

de la naturaIeza que se deriva de Adán, que es muerte espiritual, y que involucra la total incapacidad de parte deI pecador de convertirse a sí mismo o de cooperar en su propia regeneración; la necesidad de la operación ciertamente eficaz de la gracia divina; la soberanía de Dios en elección y reprobación, y la cierta perseverancia de los santos. El capítulo dieciocho de la obra de Wiggers, Agustinianismo y Peiagianismo, se titula: «La final adopción del sistema agustiniano para toda la cristiandad por parte del tercer concilio ecuménico de Éfeso, 431 d.C.» No se niega que muchos de los obispos orientales, quizá la mayoría de los mismos, estaban secretamente opuestos a este sistema en sus rasgos esenciales. En lo único que se insiste es que toda la Iglesia, a través de lo que los romanistas reconocen como sus órganos oficiales, dieron su sanción a las peculiares doctrinas de Agustín; y que por lo que a la Iglesia Latina respecta, este asentimiento no fue sólo en aquel entonces general, sino cordial. No es menos cierto que el Concilio de Trento, mientras que condenó el Pelagianismo, e incluso la peculiar doctrina de los semi-

Pelagianos, que dicen que el hombre comenzó la obra de la conversión, negando con ello la necesidad de la gracia previniente (*gratia preveniens*), repudió sin embargo las doctrinas distintivas de Agustin, y anatematizó a todos los que las sostuvieran.

G. *La Iglesia de Roma enseña ahora el error.*

Un quinto argumento en contra de la infalibilidad de la IgIesia de Roma es que esta Iglesia enseña ahora el error. De esto no puede haber ninguna duda razonable, si se admiten las Escrituras como la regla mediante la que juzgar.

1. Es un monstruoso error, contrario a la Biblia, a su letra y espíritu, y chocante para eI sentido común de la humanidad, que la salvación de los hombres dependa de su reconocimiento de que el Papa es el cabeza de la Iglesia en el mundo, o vicario de Cristo. Esto hace que la salvación sea independiente de la fe y del carácter. Un hombre puede ser sincero e inteligente en su fe en Dios y Cristo, y perfectamente ejemplar en su vida cristiana, pero si no reconoce al Papa, tiene que perecer eternamente.

2. Es un error grave, contrario a las expresas enseñanzas de la Biblia, que los sacramentos sean los únicos canales para comunicar a los hombres los beneficios de la redención. Como consecuencia de esta falsa suposición, los romanistas enseñan que todos los que mueren sin ser bautizados, incluso los párvulos, se pierden.

3. Es un gran error enseñar, como lo enseña la Iglesia de Roma, que los ministros del evangelio sean sacerdotes; que las gentes no tengan acceso a Dios o Cristo, y que no pueden obtener la remisión de los pecados ni ninguna

otra gracia salvadora, excepto por medio de su intervención y por sus ministraciones; que los sacerdotes tengan el poder no sólo de una absolución declarativa, sino judicial y efectiva, de manera que son aquellos y sólo aquellos que son por ellos absueltos los que quedan libres ante el tribunal de Dios. Ésta fue la gran razón de la Refonna, que fue una rebelión contra este dominio sacerdotal: una demanda por parte del pueblo de aquella libertad con que Cristo les había libertado, -la libertad de ir directamente a él con sus pecados y dolores, y encontrar alivio sin la intervención ni el permiso de nadie que no tuviera más derecho a este acceso que ellos.

4. La doctrina del mérito de las buenas obras como la enseñan los romanistas es otro error de lo más prolífico. Ellos mantienen que las obras hechas tras la regeneraci6n tienen un verdadero mérito (*meritum condigni*), y que son la base de la justificación del pecador delante de Dios. Mantienen que un hombre puede hacer más de lo que la ley le demanda, y llevar a cabo obras de supererogación, y obtener así más mérito que el necesario para su propia salvación y beatificación. Y que este mérito sobrante pasa a la tesoreria de la Iglesia, y que puede ser dispensado para beneficio de otros. Es sobre esta base que se conceden o venden indulgencias, con efectos no sólo para esta vida, sino también para la venidera.

5. Con esto se conecta el adicional error del Purgatorio. La Iglesia de Roma enseña que los que mueren en el seno de la Iglesia, pero que no han dado en esta vida una plena satisfacción por sus pecados, ni adquirido suficientes méritos para tener derecho a entrar al cielo, pasan en la muerte a un estado de sufrimiento, para quedarse allí hasta que se haya dado una satisfacción plena y se haya logrado una purificación adecuada. No hay ningún fin necesario a este estado de purgatorio sino hasta el día del juicio o el fin del mundo. Puede durar mil o muchos miles de años. Pero el Purgatorio está bajo el poder de las llaves. Los sufrimientos de estas almas en este estado pueden ser aliviados o acortados por los ministros autorizados de la Iglesia. No hay límite para el poder de aquellos hombres que se cree que tienen las llaves del cielo en sus manos, para cerrar, y que nadie pueda abrir, o para abrir, y que nadie pueda cerrar. De todas las cosas increíbles, la más increíble es que Dios fuera a dar un poder así a hombres débiles, ignorantes y muchas veces malvados.

6. La Iglesia de Roma enseña un grave error acerca de la Cena deI Señor.

Ensefía: (1.) Que eu ando es.consagrada por el sacerdote, toda la sustancia del pan y toda la sustancia del vino son transmutadas en la sustancia deI cuerpo y sangre de Cristo. (2.) Que como su cuerpo es inseparable de su alma y divinidad, donde este lo uno tiene que estar lo otro. El Cristo entero pues, cuerpo, alma y divinidad, está presente en la hostia consagrada, que debe ser adorada como el mismo Cristo es adorado. Ésta es la razón de que la Iglesia

de Inglaterra en sus Homilías denuncia el servicio de la Misa en la Iglesia de Roma como idolátrico. (3.) La Iglesia de Roma enseña además que el cuerpo y la sangre de Cristo así presentes local y sustancialmente en la Eucaristía son ofrecidos como un verdadero sacrificio de propiciación para perdón de los pecados, y cuya aplicación es determinada por la intención de los sacerdotes oficiantes.

7. La idolatria consiste no sólo en la adoración de falsos dioses, sino en la adoración del verdadero Dios mediante imágenes. El segundo Mandamiento del Decálogo prohibe de manera expresa inclinarse ante o servir la semejanza de nada en el cielo arriba o en la tierra abajo. ... En la Vulgata se lee: «Nou adoorabis ea neque coles» [no las adoraréis ni las serviréis]. Y es precisamente aquello que está prohibido lo que la Iglesia de Roma permite y manda: el uso de imágenes en el culto religioso, postrarse ante ellas, y hacerles reverencia.

8. Otro gran error de la Iglesia de Roma es el culto a los santos y ángeles, y especialmente a la Virgen maría. No se trata meramente de que sean considerados objetos de reverencia, sino que el servicio que se les rinde involucra la adscripción de atributos divinos. Se supone que están presentes en todas partes, capaces de oír y responder a la oración, de ayudar y salvar. Vienen a ser la base de la confianza de la gente, y objetos de sus afectos religiosos. Son para ellos precisamente lo que eran los dioses paganos para los griegos y romanos.

Estos son algunos de los errores de la Iglesia de Roma, y demuestran que esta Iglesia, lejos de ser infalible, está tan corrompida que es el deber deI pueblo de Dios salir de ella y renunciar a su comunión.

H. *El reconocimiento de una Iglesia Infalible es incompatible con la libertad religiosa y civil*.

Una iglesia que pretenda ser infalible se declara por ello mismo la dueña del mundo; y los que admiten su infalibilidad admiten con ello su total sometimiento a su autoridad. De nada les sirve decir que esta infalibilidad está limitada a cuestiones de fe y moral, porque bajo estos encabezamientos se incluye toda la vida del hombre: lo religioso, lo moral, lo doméstico, lo social y lo político.

Si la Iglesia es infalible, su autoridad no es menos absoluta en la esfera de la vida social y política. Es inmoral contraer o persistir en un matrimonio ilegítimo, mantener un juramento ilegítimo, promulgar leyes injustas, obedecer un soberano hostil a la Iglesia. Por ello, la Iglesia tiene el derecho a disolver matrimonios, a liberar a los hombres de la obligación a sus juramentos, y a los ciudadanos de sus lealtades, a abrogar leyes civiles, y a

deponer soberanos. Estas prerrogativas no han sido sólo reivindicadas, sino ejercidas una y otra vez por la Iglesia de Roma. Y, si fuera infalible, le pertenecerían de derecho. Como estas pretensiones son bajo pena de la pérdida del alma, no pueden ser resistidas por las que admiten que la Iglesia es infalible. Es evidente, por tanto, que allí donde esta doctrina es sustentada no puede haber libertad de opinión, ni libertad de conciencia, ni libertad civil ni política. Por cuanto el reciente Concilio Vaticano ha decidido que esta infalibilidad está investida en el Papa, es desde ahora un artículo de fe para Ias romanistas que el romano pontífice es el absoluto soberano del mundo. Todos los hombres están obligados a creer, bajo pena de muerte eterna, a creer lo que él declara cierto, y a hacer todo aquello que él decida que es obligatorio.

CAPÍTULO VI

LAREGLA PROTESTANTE DE LA FE

§ 1. *Enunciado de la doctrina*

TODOS los protestantes concuerdan en enseñar que «la Palabra de Dios, tal como se contiene en las Escrituras del Antiguo y del Nuevo Testamento, es la única norma infalible de fe y práctica».

... En los Treinta y Nueve Artículos de la Iglesia de Inglaterra se dice: «La Sagrada Escritura contiene todas las cosas necesarias para la salvación: de manera que todo lo que no se dice en elIa, ni puede ser demostrado por ella, no debe ser requerido por ningún hombre, que deba ser creído como artículo de fe, ni ser considerado preciso ni necesario para la salvación». La Confesión de Westminster[2] enseña: «Bajo el nombre de la Sagrada Escritura, o la Palabra de Dios escrita, se contienen ahora todos los libros del Antiguo y Nuevo Testamento, que son estas: etc. .... todos las cuales son dados por inspiración de Dios, para ser la regla de la fe y de la vida.[3] Todo el consejo de Dios acerca de todas las cosas necesarias para su propia gloria, la salvación del hombre, la fe y la vida, son o bien expuestas de manera expresa en la Escritura, o por consecuencia buena y necesaria se pueden deducir de la Escritura; a la que nada en ningún momento puede añadirse por nuevas revelaciones del Espíritu o tradiciones de los hombres.4 Todas las cosas en la Escritura no son igualmente claras, ni igualmente claras para todos; sin embargo, aquellas cosas que son necesartas saber, creer y observar, para la salvación, están propuestas con tanta claridad y abiertas en algún lugar u otro

1. Artículo 6.
2. Capo I. §2.
3. *Ibid*. §6.
4. *Ibid*., §7.

de La Escritura, que no sólo los entendidos, sino también los no entendidos pueden, con el debido uso de los medios ordinarios, llegar a una suficiente comprensión de los mismos».

De estas declaraciones se hace evidente que los protestantes mantienen: (1.) Que las Escrituras del Antiguo y Nuevo Testamento son la Palabra de Dios, escrita bajo inspiración del Espíritu Santo, y que por tanto son infalibles y de autoridad divina en todas las cosas que tocan a la fe y a la práctica, y por consiguiente libres de todo error, sea de doctrina, de hecho o de precepto. (2.) Que contienen todas las revelaciones sobrenaturales existentes de Dios designadas para ser regla de fe y práctica de su Iglesia. (3.) Que son suficientemente perspicuas para ser comprendidas por el pueblo, con el uso de los medios ordinarios y mediante la ayuda del Espíritu Santo, en todas las cosas necesarias para la fe y la práctica, sin la necesidad de ningún intérprete infalible.

El Canon

Antes de entrar en la consideración de estos puntos, es necesario responder a la pregunta: ¿Qué libros tienen derecho a un lugar en el canon, o regla de fe y práctica? Los romanistas responden a la pregunta diciendo que todos aquellos que la Iglesia ha decidido que son divinos en su origen, y ningunos otros, deben ser recibidos como tales. Los protestantes replican diciendo que por lo que al Nuevo Testamento respecta, sólo aquellos libros que Cristo y sus Apóstoles reconocieron como la Palabra Escrita de Dios tienen derecho a ser considerados canónicos. Este reconocimiento fue dado de la siguiente manera: Primero, muchos de los libros del Antiguo Testamento son citados como la Palabra de Dios, como dados por el Espíritu; o se dice que el Espíritu pronunció lo que en ellos se registra. Segundo, Cristo y sus Apóstoles se refieren a los escritos sagrados de los judíos -el volumen que ellos consideraban como divino- como siendo de hecho lo que afirmaba ser, la Palabra de Dios. Cuando nos referimos a la Biblia como poseedora de autoridad divina, nos referimos a ella como un volumen, y reconocemos todos los escritos que contiene como dados por inspiraci6n del Espíritu. De la misma manera, cuando Cristo o sus Apóstoles citan las «Escrituras», o «la ley y los profetas», y hablan del volumen que entonces se llamaba así, daban su sanción a la autoridad divina de todos los libros que contenía aquel volumen. Así, todo lo que les es necesario determinar a los cristianos acerca del canon del Antiguo Testamento es cuáles eran los libros incluidos en las «Escrituras» reconocidas por los judíos de aquel período. Esta es una cuestión acerca de la que no cabe ninguna duda razonable. El canon judío del Antiguo Testamento incluía todos los libros y ninguno mas que los que ahora reconocen los protestantes como constituyendo las

Escrituras del Antiguo Testamento. Es sobre esta base que los protestantes rechazan los llamados libros apócrifos. No fueron escritos en hebreo ni fueron incluidos en el canon de los judíos. Por ello, no fueron reconocidos por Cristo como la Palabra de Dios. Esta razón es suficiente por sí misma. Sin embargo, queda confirmada por consideraciones derivadas del carácter mismo de los libros. Abundan en errores, y en declaraciones contrarias a las que se encuentran en los libros indudadamente canónicos.

El principio en base del que se determina el canon dcl Nuevo Testamento es igualmente sencillo. Aquellos libros, y sólo aquellos que pueden ser demostrados como escritos por los Apóstoles, o que recibieron su sanción, deben ser reconocidos como de autoridad divina. La razón de esta regla es evidente. Los Apóstoles fueron los mensajeros debidamente autorizados de Cristo, de los que Él dijo: «El que a vosotros oye, a mí me oye».

§2. *Las Escrituras son infalibles, esto es, son dadas por lnspiración Divina*

La infalibilidad y divina autoridad de las Escrituras se deben al hecho de que son la palabra de Dios; y son la palabra de Dios porque fueron dadas por la inspiración del Espíritu Santo.

A. *La naturaleza de la inspiración. Definición.*

La naturaleza de la inspiración se debe aprender en base de las Escrituras; en base de sus declaraciones didácticas y de sus propios fenómenos. Hay ciertos hechos generales o principios que subyacen en la Biblia, que se suponen en toda su enseñanza y que por ello se deben suponer en su interpretación. Tenemos, por ejemplo, que dar por supuesto: (1.) Que Dios es …Espíritu,- un agente consciente, inteligente y con voluntad, poseyendo todos los atributos de nuestros espíritus sin limitación, y hasta un grado infinito. (2.) Que Él es el Creador del mundo y que es extra-mundano, existiendo antes e independientemente del mismo; no su alma, vida o principio animador, sino su Hacedor, Preservador y Gobernante. (3.) Que como Espíritu está presente en todas partes y en todas partes activo, preservando y gobernando a todas sus criaturas y todas sus acciones. (4.) Que mientras que tanto en el mundo exterior como en el de la mente actúa generalmente según leyes fijas y por medio de causas secundarias, Él es libre para actuar, y a menudo lo hace de manera inmediata, o sin la intervención de tales causas, como en la creación, en la regeneración, y en los milagros (5.) Que la Biblia contiene una revelación sobrenatural, divina. La cuestión presente no es si la Biblia es lo que afirma ser, sino, ¿qué enseña en cuanto a la naturaleza y efectos de la influencia bajo la que fue escrita?

Acerca de este tema la doctrina común de la Iglesia es y ha sido siempre

que la inspiración fue una influencia del Espíritu Santo sobre las mentes de ciertos hombres seleccionados, que los hizo órganos de Dios para la comunicación infalible de su mente y voluntad. Ellos fueron órganos de Dios en el sentido de que lo que ellos dijeron lo dijo Dios.

B. *La Inspiración es sobrenatural*.

La inspiración es una influencia sobrenatural. Asi se distingue, por una parte, de la agencia providencial de Dios, que está en todas partes y siempre en operación; y por otra parte, de las operaciones del Espiritu en gracia en los corazones del pueblo. ... No es un efecto natural debido al estado interior de su sujeto, ni a la influencia de circunstancias externas.

... La inspiración, por ello, no se debe confundir con iluminación espiritual. Difieren, primero, en cuanto a sus sujetos. Los sujetos de la inspiración fueron unas pocas personas selcccionadas; los sujetos de la iluminación espiritual son todos los verdaderos creyentes. Y segundo, difieren en cuanto a su designio. El designio de la primera es hacer a ciertos hombres infalibles como maestros; el designio de la segunda es hacer a los hombres santos. Y naturalmente difieren acerca de sus efectos. La inspiración no tiene un efecto santificador. Balaam fue inspirado. Saúl estuvo entre los profetas. Caifás pronunció una predicción, y aquello «no lo dijo por si mismo» (Jn 11 :51). ...

C. *Distinción entre Reveiación e Inspiración.*

Segundo, la anterior definición supone una diferencia entre revelación e inspiración. Difieren, en primer lugar, en cuanto a su objeto. El objeto de la revelación es comunicar conocimiento. El objeto o designio de la inspiración es asegurar la infalibilidad en la enseñanza. Consiguientemente difieren también en sus efectos. El cfecto de la revelación era hacer más sabio a quien la recibia. El efecto de la inspiración era preservarle de error en la enseñanza.

Era frecuente que una misma persona poseyera estos dos dones simultáneamente. Esto es, el Espíritu impartía frecuentemente conocimiento, Y. controlaba en la comunicación del mismo, oralmente o por escrito, a otros. Éste fue indudablemente el caso del salmista, y frecuentemente con los profetas y apóstoles. ... En muchos casos estos dons estaban separados. Muchos de los escritores sagrados, aunque inspirados, no recibieron revelaciones. Éste fue posiblemente el caso de los autores de los libros históricos del Antiguo Testamento. El evangelista Lucas no relaciona su conocimiento de los acontecimientos que narra con ninguna revelación, sino que dice que lá deriva de aquellos «los que desde el principio fueron testigos oculares y servidores de la Palabra» (Lucas 1 :2). No nos es de consecuencia de dónde Moisés obtuvo su conocimiento de los acontecimientos registrados

en el Libro del Génesis; si de antiguos documentos, si de la tradición, o si de una revelación directa. ... Si los escritores sagrados tenían suficientes fuentes de conocimiento por sí mismos o por medio de los que los rodeaban, no hay necesidad de suponer una revelación directa. Nos es suficiente que fueran constituidos infalibles como maestros. ... Sin embargo, es una conclusión ilógica inferir que por cuanto un historiador no tuviera necesidad de que le dictasen los hechos, que no necesitaba de control para ser preservado del error.

D. *Hombres inspirados fueron órganos de Dios*.

Un tercer punto incluido en la doctrina de la Iglesia acerca de la inspiración es que los escritores sagrados fueron órganos de Dios, por lo que lo que ellos enseñaban lo enseñaba Dios. No obstante, se tiene que recordar que cuando Dios emplea a cualquiera de sus criaturas como instrumentos, los emplea en conformidad a su naturaleza. Emplea a los ángeles como ángeles, a los hombres como hombres, y a los elementos como elementos. Los hombres son agentes voluntarios inteligentes; y como tales fueron hechos como órganos de Dios. Los escritores sagrados no fueron vueltos inconscientes ni irracionales. Los espíritus de los profetas estaban sujetos a los profetas (1 Co 14:32)… Además, así como la inspiración no involucró la suspensión ni la supresión de las facultades humanas, tampoco interfirió con el libre ejercicio de las facultades mentales características del individuo. Si era un hebreo el inspirado, hablaba en hebreo. Si era griego, hablaba en griego; si era un hombre instruido, hablaba como hombre de cultura; si era rudo, hablaba como tal hombre es propenso a hablar. Si su mente era lógica, razonaba, como lo hacía Pablo. Si era emocional y contemplativo, escribía como Juan. Todo esto está involucrado en el hecho de que Dios emplea sus instrumentos conforme a su naturaleza. Los escritores sagrados dejaron la impronta de su carácter en sus varias producciones de una manera tan clara como si no hubieran estado sometidos a ninguna influencia extraordinaria. Este es uno de los fenómenos de la Biblia que destacan ante el lector más inatento. ... asi los escritores sagrados escribieron de la plenitud de sus propios pensamientos y sentimientos, empleando el lenguaje y modo de expresión que les era más natural y apropiado. Sin embargo, y no por ello en menor grado, hablaron tal como fueron impulsados por el Espíritu Santo, y sus palabras eran das palabras de Él.

E. *Prueba de la doctrina*

EI hecho de que ésta es la doctrina escritural de la inspiración; de que hombres inspirados fueron los órganos de Dios en el sentido de que sus palabras deben ser recibidas no como palabras de hombres, sino como lo son en verdad como las palabras de Dios (1 Ts 2:13), queda demostrado:

1. Por el significado y uso de la palabra. Se admite, naturalmente, que las palabras deben ser entendidas en su sentido histórico. Si se puede ver cuál es la idea que los hombres que vivían en la era apostólica asignaban a la palabra *theopneustos* y sus equivalentes, ésta es la idea que los apóstoles quenan expresar con las mismas. Todas las naciones han creído no sólo que Dios tiene acceso a la mente humana y que puede controlar sus operaciones, sino que en ocasiones Él tomó tal posesión de personas determinadas que hizo de ellas órganos de sus comunicaciones. A estas personas los griegos las llamaban *theophoroi* (los que llevaban un Dios dentro de ellos); o, *enthios* (aquellos en las que moraba un Dios). En la Septuaginta se empleaba palabra *pneumatophoros* en el mismo sentido. En Josefo,[5] la idea es expresada mediante la frase *to theioi pneumati kekinëmenos*, con Ias que se corresponden de manera exacta las palabras de Pedro (2 Pedro 1:21): *hupo pneumatos pheromenoi*, y lo que es escrito por los hombres bajo la influencia del Espíritu es llamado *graphë theopneustos* (2 Ti 3: 16). ... Por ello, la idea de inspiración está fijada. No debe ser determinada arbitrariamente. No debemos interpretar la palabra o el hecho en base de nuestras teorías de la relación de Dios con el mundo, sino en base del uso de la antigüedad, sagrada y profana, y en conformidad a la doctrina que se conoce que los escritores sagrados y los hombres de su generación mantuvieron acerca de esta cuestión. Según toda la antigüedad, un hombre inspirado era uno que era el órgano de Dios en la que decía, de manera que sus palabras eran las pa1abras del dios de quien él era el órgano. Cuando, por tanto, los escritores sagrados usan las mismas palabras y formas de expresión que usaban los antiguos para comunicar esta idea, se tiene que suponer, con toda honradez, que significaban el mismo concepto.

Argumento derivado del significado de la palabra profeta.

2. Que éste es el significado de la idea escritural de la inspiración queda adicionalmente demostrado por el significado de la palabra profeta. Los escritores sagrados dividen las Escrituras en «la ley y los profetas». Como la ley fue escrita por Moisés, y Moisés era el más grande de los profetas, sigue de ello que todo el Antiguo Testamento fue escrito por profetas. Si podemos entonces determinar el sentido escritural del término profeta, determinaremos con ello el carácter de sus escritos y la autoridad que se les debe atribuir. Así, un profeta, en el sentido escritural del término, es un portavoz, uno que habla por otro, en su nombre y con su autoridad; de modo que no es el portavoz sino aquella persona en cuyo nombre actúa, la que es responsable de la veracidad de lo dicho. ... Esta determina de una manera decisiva, qué es lo

5. *Antigüedades* , IV. 6,5

que es un profeta. Es la boca de Dios; uno por medio del que Dios habla al pueblo, de modo que lo que dice el profeta lo dice Dios. Así, cuando un profeta era consagrado, se decía: «He aqui he puesto mis palabras en tu boca» (Jer 1:9; Is 51:16). ... Era un mensajero de Dios; hablaba en nombre de Dios; las palabras «Así dice Jehová» estaban constantemente en su boca. Se dice de este y aquel profeta que «la palabra de Jehová» vino sobre él; ... Esta es precisamente lo que enseña el Apóstol Pedro cuando dice (2 Pedro 1 :20, 21): «Ninguna profecía de la Escritura procede de interpretación privada, porque nunca la profecía fue traída por voluntad humana, sino que los santos hombres de Dios hablaron siendo inspirados (*pheromenoi*, impulsados como una nave por el viento) por el Espíritu Santo». La profecia, esta es, lo dicho por un profeta, no era humana, sino divina. No era la propia interpretación del profeta de la mente y voluntad de Dios. Hablaba como órgano del Espíritu Santo.

Lo que los profetas dijeron, lo dijo Dios

3. Otra prueba decisiva de que los escritores sagrados fueron órganos de Dios en el sentido que se acaba de enunciar es que se afirma que lo que ellos dijeron lo había dicho Dios. Cristo mismo dijo que fue por el Espíritu que David llamó Señor al Mesías (Mt 22:43). En el Salmo 95:7 (RVR) David dice: «Si oyereis hoy su voz, no endurezcáis vuestro corazón»; pero el Apóstol dice (en He 3:7) que éstas fueron palabras del Espíritu Santo. ... En Hechos 28:25, Pablo 1es dijo a los judíos: «Bien habló el Espíritu Santo por medio del profeta Isaías a vuestros padres». Y es de esta manera que Cristo y sus Apóstoles se refieren constantemente a las Escrituras, mostrando más allá de toda duda que creían y enseñaban que lo que los sagrados escritores habían dicho lo había dicho el Espíritu Santo.

La inspiración de los Escritores del Nuevo Testamento

Es cierto que esta prueba tiene que ver de manera especial sólo con los escritos del Antiguo Testamento. Pero ningún cristiano pone la inspiración deI Antiguo Testamento por encima de la del Nuevo. Si las Escrituras de la antigua dispensación fueron dadas por inspiración de Dios, mucho más aquellos escritos que fueron escritos bajo la dispensación del Espíritu. Además, la inspiración de los Apóstoles queda demostrada, (1) Por el hecho de que Cristo les prometió el Espíritu Santo, que traería a su recuerdo todas las cosas, y las haría infalibles en la enseñanza. No sois vosotros, dijo Él, los que habláis, sino el Espíritu de mi Padre que habla en vosotros. El que a vosotros oye a mí me oye. Les prohibió entrar en su oficio como maestros hasta que recibieran poder de lo alto. (2.) Esta promesa se cumplió el día de Pentecostés, cuando el Espíritu descendió sobre los Apóstoles como un

viento recio y poderoso, y fueron llenos del Espíritu Santo, y comenzaron a hablar según el Espíritu les daba que hablasen.... Desde aquel momento fueron nuevos hombres, con nuevas perspectivas, y con un nuevo poder y autoridad. El cambio fue súbito. No fue un desarrollo, sino algo totalmente sobrenatural; como cuando Dios dijo: sea la luz, y fue la luz. ... (3.) Después del día de Pentecostés los Apóstoles afirmaron ser los órganos infalibles de Dios en todas sus enseñanzas. Requerían de los hombres que recibieran lo que ellos enseñaban no como palabra de Ias hombres, sino como Palabra de Dios (1 Ts 2:13); declararon, como Pablo (1 Co 14:37) que las cosas que escribían eran mandamientos del Señor. Hacían que la salvación de los hombres dependiera de la fe en las doctrinas que ellos enseñaban (Gá 1:8). Juan afirma que el que no recibiera el testimonio que él daba acerca de Cristo hacía a Dios mentiroso, porque el testimonio de Juan era el testimonio de Dios (1 Jn 5:10). «El que conoce a Dios, nos oye; el que no es de Dios, no nos oye» (4:6). Esta declaración de infalibilidad, esta demanda de autoridad divina para sus enseñanzas, es característica de toda la Biblia. Los escritores sagrados, a una y en todas partes, niegan una autoridad personal; nunca hacen descansar la obligación a tener fe en sus enseñanzas ni en su propio conocimiento ni en su sabiduría; nunca la hacen descansar sobre la verdad de lo que enseñaban como manifiesto a la razón o como susceptible de ser demostrado con argumentos. Hablan como mensajeros, como testigos, como órganos. Declaran que lo que dijeron lo dijo Dios, y que es por tanto en base de esta autoridad que debía ser recibido y obedecido.

El testimonio de Pablo

Los corintios objetaban a la predicación de Pablo que él no intentaba dar ninguna prueba racional o filosófica de las doctrinas que proponía; que su lenguaje y manera de discurrir no se ajustaba a las normas de la retórica. El responde a estas objeciones diciendo, primero, que las doctrinas que él enseñaba no eran las verdades de la razón, no se derivaban de la sabiduría de los hombres, sino que eran asunto de revelación divina; que enseñaba sencillamente lo que Dios había declarado cierto; y, en segundo lugar, que en cuanto a la manera de presentar estas verdades, él era meramente el órgano del Espíritu de Dios. En 1 Co 2:7-13 expone toda esta cuestión de la manera más clara y concisa. Las cosas que él enseñaba, y que él llama «la sabiduría de Dios», «las cosas del Espíritu», esto es, el evangelio, el sistema de doctrina enseñado en la Biblia, dice él, nunca ha entrado en las mentes de los hombres. Dios había revelado estas verdades por su Espíritu, porque el Espíritu es la única fuente competente de tal conocimiento»: «Porque, ¿quién de los hombres sabe las cosas del hombre, sino el espíritu del hombre que

está en él? Así tampoco nadie conoce las cosas de Dios, sino el Espíritu de Dios». ...

4. Esta declaración de infalibilidad de parte de los Apóstoles era debidamente autenticada no sólo por la naturaleza de las verdades que comunicaban, y por el poder que estas verdades siempre han ejercido sobre las mentes y los corazones de los hombres, sino también por el testimonio interior del Espíritu del que habla San Juan cuando dice: «El que cree en el Hijo tiene el testimonio en sí mismo» (1 Jn 5:0): una «unción del Santo» (1 Jn 2:20). Fue confirmada con señales milagrosas. Tan pronto corno los apóstoles recibieron poder de lo alto, hablaron en «otras lenguas»; sanaron a los enfermos, restauraron a los lisiados y a los ciegos. «Testificando Dios juntamente con ellos, tanto con señales como con prodigios y diversos milagros y dones distribuidos por el Espíritu Santo según su voluntad». Y Pablo les recuerda a los corintios que se habían dado entre ellos las señales de un Apóstol «en toda paciencia, por señales, prodigios y milagros» (2 Co 12:12). El mero hecho de obrar milagros no era evidencia de una comisión divina corno maestro. Pero cuando un hombre afirma ser órgano de Dios, cuando dice que Dios habla por medio de él, entonces su obra de milagros es el testimonio de Dios de la validez de sus declaraciones. Y éste es el testimonio que Dios dio de la infalibilidad de los Apóstoles.

Las anteriores consideraciones son suficientes para mostrar que, según las Escrituras, unos hombres inspirados fueron los órganos o boca de Dios, en el sentido de que lo que dijeron y enseñaron tiene la sanción y autoridad de Dios.

F. *La inspiración se extiende igualmente a todas Ias partes de Ia Escritura*

Éste es el cuarto elemento de la doctrina de la Iglesia acerca de esta cuestión. Significa, primero, que todos los libros de la Escritura están igualmente inspirados. Todos son por un igual infalibles en lo que enseñan. Y segundo, que la inspiración se extiende a todo el contenido de estos varios libros. No se limita a las verdades morales y religiosas, sino que se extiende a las declaraciones factuales, sean de carácter científico, histórico o geográfico. No se limita a aquellas cuestiones cuya importancia es evidente, o que se refiere a cuestiones doctrinales. Se extiende a todo lo que cualquier escritor sagrado declara verdadero.

Esto se demuestra, (1) Porque está involucrado en, o sigue como necesaria consecuencia de, la proposición de que los escritores sagrados eran órganos de Dios. Si la que ellos afirman lo afirma Dios, lo que, como se ha visto, es el concepto escritural de inspiración, sus declaraciones deben estar libres de error. (2.) Porque nuestro Señor declara de manera expresa: «La

Escritura no puede ser quebrantada» (Jn 10:35), esto es: no puede errar. (3.) Porque Cristo y sus Apóstoles se refieren a todas las partes de la Escritura, o a todo el volumen, como la Palabra de Dios. No hacen distinción entre la autoridad de la Ley, de los Profetas o de los Hagiografos. Citan del Pentateuco, de los libros históricos, de los Salmos y de los Profetas, como igualmente la Palabra de Dios. (4.) Porque Cristo y los escritores deI Nuevo Testamento se refieren a todas las clases de hechos registrados en el Antiguo Testamento como infaliblemente ciertos. Y no sólo a hechos doctrinales, como los de la creación y prueba del hombre; su apostasía; el pacto con Abraham; la promuIgación de la ley en el Monte Sinaí; no sólo a grandes hitos históricos, como el diluvio, la liberación del pueblo esclavizado en Egipto, el paso del Mar Rojo, sino que también se refieren a circunstancias semejantes pero incidentales, o a hechos de una importancia aparentemente menor, como que Satanás tentó a nuestros primeros padres habiendo tomado forma de serpiente; que Elías sanó a Naamán el sirio, y que fue enviado a la viuda de Sarepta; que David comió el pan de la proposición en el tabemáculo; e incluso aquella gran piedra de tropiezo, que Jonás estuvo tres dias en el vientre de la ballena. Todas estas cosas son mencionadas por nuestro Señor y sus Apóstoles con la sublime simplicidad y confianza con que son recibidas por los niños pequeños. (5.) Subyace en la misma idea de la Biblia que Dios escogió a unos hombres para que escribieran historia, a otros para que compusieran salmos; a otros para que desvelaran el futuro; a otros para que enseñaran doctrinas. Todos fueron igualmente sus órganos, y cada uno fue infalible en su propia esfera. Así como el principio de la vida vegetal impregna a toda la planta, raíz, tallo y flor, y así como la vida del cuerpo pertenece tanto a los pies como a la cabeza, así el Espíritu de Dios impregna toda la Escritura, y no más en una parte que en otra. Algunos miembros del cuerpo son más importantes que otros, y algunos libros de la Biblia deberían tener precedencia en ser perservados. Puede que haya tanta diferencia entre el Evangelio de San Juan y el Libro de las Crónicas como entre el cerebro de un hombre y su cabelIo; sin embargo, la vida del cuerpo está tan verdaderamente en el cabello como en el cerebro.

G. *La inspiración de las Escrituras se extiende a las Palabras*

1. Esto una vez más está incluido en la infalibilidad que nuestro Señor adscribe a las Escrituras. Un mero informe o registro humano de una revelación divina tendría que ser necesariamente no sólo falible, sino más o menos errónea.

2. Los pensamientos están en las palabras. Las dos cosas son inseparables. Si las palabras sacerdote, sacrificio, rescate, expiación, propiciación, purificación mediante la sangre, y semejantes, no tienen autoridad divina, entonces la doctrina que ellas conllevan no tiene tal autoridad

3. Cristo y sus Apóstoles arguyen en base de las mismas palabras de la escritura. Nuestro Señor dice que David, por el Espíritu, llamó Señor al Mesías; esto es, que David empleó esta palabra. Y fue en el uso de una palabra determinada que dijo Cristo (Jn 10:35) que la Escritura no puede ser quebrantada: «Si llamó dioses a aquellos a quienes vino la palabra de Dios (y la Escritura no puede ser quebrantada)», etc. Así que el mismo uso de esta palabra, según la perspectiva que tenía Cristo de la Escritura, fue determinado por el Espíritu de Dios. En Gá 3:16 Pablo pone énfasis en el hecho de que en la promesa dada a Abraham se emplea una palabra en singular, y no en plural: «simiente», «a uno», y no «a las simientes, como refiriéndose a muchos». Constantemente se citan las mismas palabras de la escritura como con autoridad divina.

4. La misma manera en que la doctrina de la inspiración es enseñada en la Biblia presupone que los órganos de Dios para comunicar su voluntad fueron controlados por Él en las palabras que empleaban. «He aquí he puesto mis palabras en tu boca» (Jer 1 :9). «No sois vosotros los que habláis, sino el Espíritu de vuestro Padre el que habla en vosotros» (Mt 10:20). «Los santos hombres de Dios hablaron siendo inspirados por el Espíritu Santo» (2 P 1:21). ... Las palabras del profeta eran las palabras de Dios, o no podría ser un verdadero portavoz de Dios. También se ha mostrado que en el pasaje más formalmente didáctico en la Biblia acerca de este tema (1 Co 2: 10-13) el Apóstol declara de manera expresa que las verdades reveladas por el Espíritu las comunicó en palabras enseñadas por el Espíritu.

Inspiración plenaria

EI punto de vista presentado más arriba es conocido como la doctrina de la inspiración plenaria. PIenario es opuesto a parcial. La doctrina de la Iglesia niega que la inspiración esté limitada a unas partes de la Biblia, y afirma que se aplica a todos los libros del canon sagrado. Niega que los escritores sagrados fueran sólo inspirados parcialmente; afirma que fueron plenamente inspirados en cuanto a todo lo que enseñan, sean doctrinas o hechos. Esto naturalmente no implica que los escritores sagrados fueran infalibles aparte de aquel propósito especial para el que fueron empleados. No estaban dotados de conocimiento plenario. En cuanto a todas las cuestiones de ciencia, filosofía e historia, estaban al mismo niveI que sus contemporáneos. Fueron infalibles sólo como maestros y cuando actuaban como portavoces de Dios. Su inspiración no los hizo astrónomos, como tampoco agrónomos. Isaías fue infalibIe en sus predicciones, aunque compartiera con sus compatriotas los puntos de vista entonces prevalentes acerca de la mecánica del universo. Pablo no podía errar en nada de lo que enseñara, aunque no

pudiera recordar a cuántos habia bautizado en Corinto. Además, es indudable que los mismos escritores sagrados diferían en cuanto al conocimiento de aquellas verdades que enseñaban. El Apóstol Pedro indica que los profetas escudriñaban con diligencia el sentido de sus propias predicciones.... Y la doctrina escritural acerca de esto no implica que los escritores sagrados estuvieran libres de errores de conducta. ... Pedro erró en su conducta en Antioquia; pero esto no demuestra que errara en su enseñanza. La influencia que le impedia errar en su enseñanza no estaba designada para impedirle que errara en su conducta.

H. *Consideraciones generales en sustento de la doctrina*

Acerca de esto no es necesario decir mucho. Si se consideraran como distintas las preguntas «¿Cuál es la doctrina escritural acerca de la inspiración?» Y «¿Cuál es la verdadera doctrina?», entonces, tras haber mostrado lo que las Escrituras enseñan acerca de esta cuestión, sería necesario demostrar que lo que enseñan es cierto. Pero no es ésta la postura del teólogo cristiano. Su ocupación es exponer lo que la Biblia enseña. ... Esta es la razón por la que en el primer período de la Iglesia no hubo una discusión separada de la doctrina de la inspiración. Se consideraba involucrada en el origen divino de las Escrituras. Si son una revelación de Dios, tienen que ser recibidas y obedecidas; pero no pueden ser recibidas sin atribuirles autoridad divina, y no pueden tener tal autoridad sin ser infalibles en todo lo que enseñan.

La unidad orgánica de las Escrituras demuestra que son el producto de una sola mente. No sólo están unidas de tal manera que no podemos creer una parte sin creer la otra; que no podemos creer el Nuevo Testamento sin creer el Antiguo; que no podemos creer los Profetas sin creer la Ley; que no podemos creer a Cristo sin creer a sus Apóstoles, sino que además de todo esto presentan el desarrollo regular, llevado a través de siglos y milenios, de la gran promesa original: Que la simiente de la mujer aplastaría la cabeza de la serpiente. Este desarrollo fue seguido por unos cuarenta escritores independientes, muchos de los cuales comprendían muy poco del plan que estaban desarrollando, pero cada uno contribuyó su parte al progreso y redondeo del todo.

Si la Biblia es la obra de una mente, esta mente tiene que ser la mente de Dios. Sólo Él conoce el final desde el principio. Sólo Él podría saber lo que la Biblia revela. Nadie, dice el Apóstol, conoce las cosas de Dios sino el Espíritu de Dios. Sólo Él Podía revelar la naturaleza, los pensamientos y los propósitos de Dios. Sólo El podía decir si el pecado podía ser perdonado. Nadie conoce al Hijo sino el Padre. La revelación de la persona y de la obra de Cristo es tan claramente la obra de Dios como lo son los cielos en su majestad y gloria. ...

Después de todo, Cristo es el gran objeto de la fe del cristiano. Creemos en él y creemos todo lo demás en base de su autoridad. Él nos da el Antiguo Testamento, y nos dice que es la Palabra de Dios; que sus autores hablaron por el Espíritú; que las Escrituras no pueden ser quebrantadas. Y creemos sobre su testimonio. Su testimonio acerca de sus Apóstoles no es menos explícito, aunque dado de manera diferente. Prometió darles una boca y una sabiduría que sus adversarios no podrían disputar ni resistir. Les dijo que no pensaran de antemano lo que deberían decir, «porque el Espíritu Santo os enseñará en esa misma hora lo que se debe decir» (Lc 12: 12). «No sois vosotros los que habláis, sino el Espíritu de vuestro Padre el que habla en vosotros». Les dijo: «El que os recibe a vosotros, a mí me recibe», y oró por los que iban a creer por la palabra de ellos. Así, creemos en las Escrituras porque Cristo declara que son la Palabra de Dios. El cielo y la tierra pueden pasar, pero su palabra no puede pasar.

I. *Objeciones*

Una numerosa clase de las objeciones a la doctrina de la inspiración, que para muchas mentes son de lo más eficaz, surge del rechazamicnto de alguna u otras de las presuposiciones especificadas en páginas anteriores. Si alguien niega la existencia de un Dios personal y extramundano, tiene que negar la doctrina de la inspiración, pero no es necesario para demostrar esta doctrina que tengamos que probar primero el ser de Dios. Si uno niega quc Dios ejercita una acción eficaz en el gobiemo del mundo, y mantiene que todo es producto de leyes fijas, no puede creer lo que dicen las Escrituras acerca de la inspiración. Si lo sobrenatural es imposible, es imposible la inspiración. Se descubrirá que la mayor parte de las objeciones, especialmente las de fecha reciente, están basadas en puntos de vista no escriturales acerca ele las relaciones de Dios con el mundo, o en las particulares perspectivas filosóficas de los objetores en cuanto a la naturaleza del hombre o de su libre actividad.

Una clase más numerosa de objeciones se basa en concepcionces erróneas acerca de qué es lo que Ia Iglesia cree acerca de esta cuestión. Incluso un hombre tan distinguido por su conocimiento y capacidad como Coleridge habla con menosprecio de lo que él considera como Ia común teoría de Ia inspiración, cuando en realidad está totalmente errado acerca de cuál es Ia verdadera doctrina a Ia que se opone. Dice él: «Todos los milagros que Ias leyendas de monjes o rabinos contienen, apenas si pueden tener competencia, a nivel de complicación, inexplicabilidad, ausencia de todo uso o propósito inteligible, y de frustración cíclica, con Ias que tienen que ser supuestos por parte de los partidarios de esta doctrina, a fin de dar paso a una serie de

milagros mediante los que todos los redactores individuales de la nación hebrea antes de Esdras, de los que quedan algunos restos, fueron sucesivamente transformados en redactores autómatas»,[6] etc, Pero si la doctrina de Ia inspiración que sostiene la Iglesia no supone que los escritores sagrados fueron transformados en redactores autómatas, como tampoco es transformado en un autómata todo aquel creyente en quien Dios «obra tanto el querer como el hacer», entonces todas estas objeciones no valen nada. Si Dios, sin interferir con la libre actividad humana, puede poner infaliblemente en claro que él se arrepentirá y creerá, puede dar certidumbre de que no errará en la enseñanza. Es en vano profesar mantener la común doctrina del Teísmo y sin embargo afirmar que Dios no puede controlar a criaturas racionales sin transformarias en máquinas.

Discrepancias y errores

Pero aunque el teólogo pueda descartar con derecho todas las objeciones basadas en la negación de los principios com unes de la religión natural y de la revelada, hay otras que no se pueden descartar de esta manera sumaria.

Las más evidentes de estas objeciones son que los escritores sagrados se contradicen entre si, y que enseñan error. Naturalmente, seria inútil pretender que los escritores sagrados eran infalibles, si de hecho erraran. Nuestra postura acerca de la inspiración tiene que quedar determinada por el fenómeno de la Biblia además de por sus declaraciones didácticas. Si de hecho los escritores sagrados retienen cada uno de ellos su propio estilo y modo de pensamiento, tenemos entonces que renunciar a toda teoría que presuponga que la inspiración anula o suprime todas las peculiaridades individualcs. Si las Escrituras abundasen en contradicciones y errores, entonces sería en vano pretender que fueron escritas bajo una influencia que impedía todo error. Aquí, pues, se trata de una cuestión factual: ¿Se contradicen entre si los escritores sagrados? ¿Enseñan las Escrituras lo que se puede demostrar como falso mediante otras fuentes de conocimiento? ...

La objeción bajo consideración, esto es, que la Biblia contiene errores, se subdivide en dos. La primera, que los escritores sagrados se contradicen a sí mismos, o los unos a los otros. La segunda, que la Biblia enseña cosas que no concuerdan con los hechos de la historia o de la ciencia.

En cuanto a la primera de estas objeciones, se precisaría no de un volumen, sino de varios, para considerar todos los casos de discrepancias que se han alegado. Todo lo que podemos esperar hacer aquí son unas pocas

6. «Confessions of an lnquiring SpiriL». en Works. Harpcrs. N.Y., 1853. vol. v.. pág. 612.

observaciones generales:[7] (1.) Estas aparentes discrepancias, aunque numerosas, son en su mayoría triviales, y están principalmente relacionadas con números o fechas. (2.) La mayor parte de ellas son sólo aparentes, y armonizan bajo un cuidadoso examen. (3.) Muchas de ellas pueden ser adscritas con justicia a errores de transcriptores. (4.) La maravilla y el milagro es que haya tan pocas de ninguna importancia real. Considerando que los diferentes libros de la Biblia no sólo fueron escritos por diferentes autores, sino que también eran hombres de todos los niveles de cultura, viviendo a lo largo de mil quinientos o dos mil anos, es completamente inexp1icable que concordaran perfectamente en base de cualquier otra hipótesis de que los escritores estaban bajo la conducción del Espíritu de Dios. A este respecto, como en todos los demás, la Biblia descuella sola. Es suficiente para llenar a cualquier mente de asombro cuando se contemplan las Sagradas Escrituras repletas de las más elevadas verdades, hablando con autoridad en el nombre de Dios, y tan milagrosamente libres del contaminador toque de los dedos humanos. Los errores en cuestiones factuales que los escépticos buscan con ahínco no tienen proporción con el lodo. Ningún hombre en su sano juicio negarfa que el Partenón fue construido de mármol incluso si se encontrara un granito de arenisca en su estructura. No menos irrazonable es negar la inspiración de un libro como la Biblia porque un escritor sagrado diga que en una ocasión determinada fueron muertos veintitrés mil hombres, y otro que fueron veinticuatro mil. Desde luego, un cristiano puede permitirse pisotear tales objeciones.

Admitiendo que las Escrituras contienen, en unos pocos casos, discrepancias que no podemos explicar satisfactoriamente en base de nuestro actual conocimiento, no nos dan base racional para negar su infalibilidad.

«La Escritura no puede ser quebrantada» (Jn 10:35). Ésta es la doctrina entera de la inspiración plenaria, enseñada por boca del mismo Cristo. El universo está repleto de evidencias de designio, tan múltiples, tan diversas y tan maravillosas como para abrumar la mente con la convicción de que tiene un Hacedor inteligente. Pero aquí y allá aparecen ejemplos aislados de monstruosidades. Es irracional que por no poder dar cuenta de tales casos neguemos que el universo es producto de la inteligencia. Tampoco el cristiano tiene que renunciar a su fe en la inspiración plenaria de la Biblia, aunque pueda haber algunas cosas en su estado actual a las que no pueda dar explicación. .

7. El lector interesado en seguir este tema puede consultar el libro Diccionario de dificultades y aparentes discrepancias bíblicas de John W. Haley y Santiago Escuain (CLlE. Tcrrassa 1989).

Objeciones históricas y científicas

La segunda gran objeción a la inspiración plenaria de las Escrituras es que enseña cosa inconsecuentes con verdades históricas y científicas.

Una vez más se tiene que observar que ... el lenguaje de la Biblia es el lenguaje de la vida diaria, y el lenguaje de la vida diaria se basa en la verdad evidente a los sentidos, y no en formulaciones científicas. ... Hay una gran distinción que debe hacerse entre las teorias y los hechos. Las teorias son de los hombres. Los hechos son de Dios. La Biblia contradice con frecuencia las teorias, pero nunca los hechos. ... Los hombres hostiles o indiferentes a sus verdades pueden rechazar su autoridad, sobre una base insuficiente, o debido a sus opiniones personales; pero incluso a juicio de las más grandes autoridades de la ciencia, no puede objetarse con justicia a sus enseñanzas.[8]

Es imposible apreciar debidamente la importancia de esta cuestión. Si Ia Biblia es la palabra de Dios, todas las grandes cuestiones que durante siglos han agitado las mentes de los hombres quedan asentadas con una certidumbre infalible. La razón humana nunca ha podido responder para satisfacción propia, ni para dar certidumbre a otros, estas vitales preguntas: ¿Qué es Dios? ¿Qué es el hombre? ¿Qué hay más aliá deI sepulcro? Si hay algún estado futuro del ser, ¿cuáI es? Y, ¿cuántas bendiciones futuras están aseguradas? Sin la Biblia todos estamos, en estas cuestiones, en una total oscuridad. ¿Cuán inacabables e insatisfactorias han sido las respuestas a la más magna de todas las preguntas: ¿Qué es Dios? Todo el mundo oriental replica diciendo: «Él es el modo inconsciente del ser». Los griegos dieron la misma respuesta a los filósofos, e hicieron de toda la naturaleza un Dios para el pueblo. Los modernos no han llegado a ninguna doctrina superior. Fichte dice que el Ego subjetivo es Dios. Según Schelling, Dios es el movimiento eterno del universo, en el que el sujeto se transforma en objeto, el objeto en

8. Para un examen de los temas de apologética científica con respecto a la cuestión del origen del universo, del sistema solar, de la tierra, de la vida, de las especies y del hombre, así como de la historia geológica de la tierra, se recomiendan los siguientes libros, que aportan mucha luz sobre la cuestión y que constituyen una rigurosa crítica de la postura materialista evolucionista y una erudita presentación de las evidencias creacionistas: El Diluvio del Génesis , por Henry M. Morris y John C. Whitcomb; Los hombres-simios, ¿realidad o ficción?, por Malcom Bowden, y los siguientes títulos de la Colección Creación y Ciencia, Creación, Evolución y el Registro Fósil; Geología: ¿Actualismo o Diluvialismo?; Las dataciones radiométricas: Crítica; Origen y destino del campo magnético de la tierra; Teorías sobre el Origen de la vida: Crítica; Creación, Evolución y Termodinámica; El origen del Sistema Solar; Vida, Herencia y Desarrollo; Biología y Orígenes; Los fósiles y el diluvio; Anegado en Agua; Cronometría: Consideraciones Críticas, todos ellos de esta misma editorial. Para mantenerse al día acerca del estado actual de la controversia existen las publicaciones Creación y Génesis, de la Coordinadora Creacionista, apartado 92041, 08080 Barcelona, España. [N. del T.]

sujeto, el infinito en finito, y el finito en infinito. Regel dice: El Pensamiento es Dios. Cousin combina todas las respuestas germánicas para dar la suya. Coleridge nos remite a Schclling para una respuesta a la pregunta de qué es Dios. Carlyle hace de la fuerza Dios. Un niño cristiano dice: «Dios es Espíritu, infinito, eterno, e inmutable en su ser, sabiduría, poder, santidad, justicia, bondad y verdad». Los hombres y los ángeles cubren sus rostros en presencia de esta respuesta. Es la más elevada, grande y fructífera verdad jamás expresada en lenguaje humano. Sin la Biblia, estamos sin Dios y sin esperanza. El presente es una carga, y el futuro un terror.

§3. *Teorías adversas*

Aunque ha prevalecido una unanimidad sustancial en cuanto a la doctrina de la inspiración entre las grandes iglesias históricas de la cristiandad, sin embargo ha habido no poca diversidad de opinión entre los teólogos y los escritores filósofos. Estas teorías son demasiado numerosas para examinarias detalladamente. Puede, quizá, ser ventajoso clasificarlas bajo los siguientes encabezamientos.

A. *Doctrinas naturalistas*

Hay una numerosa categoría de escritores que niegan toda actividad sobrenatural en los asuntos de los hombres. Esta clase general incluye escritores que difieren esencialmente en sus perspectivas.

Primero: Hay los que aunque Teístas mantienen una teoria mecanicista del universo. Esto es, creen que Dios, habiendo creado el mundo, incluyendo todo lo que contiene, orgánico e inorgánico, racional e irracional, y habiendo dotado a la materia con sus propiedades y a las mentes con sus atributos, lo deja a sí mismo. De la manera en que una nave, una vez botada y equipada, es dejada a los vientos y a su tripulación. Esta teoría descarta la posibilidad no sólo de todos los milagros, profecías y revelación sobrenatural, sino de todo gobierno providencial, tanto general como especial. Los que adoptan este punto de vista de la relación de Dios con el mundo tienen que considerar la Biblia, de principio a fin, como un producto enteramente humano. Puede que lo clasifiquen como el punto culminante, o como el inferior, de las obras literarias de los hombres; pero no hay posibilidad de que sea inspirada en ningún sentido propio de la palabra.

Segundo: Los hay que no excluyen a Dios de una manera tan total de sus obras. Admiten que está presente en todas partes, y en todas partes activo; que su actividad providencial y contrai son ejercitados en la marcha de todos los acontecimientos. Pero mantienen que siempre actúa según unas leyes fijas, y siempre en relación y cooperación con causas segundas. Según esta teoría, se deben descartar también todos Ias milagros y todas Ias profecías

propiamente dichas. Se admite una revelación, o al menos su posibilidad. Pero es algo meramente providencial. Consiste en tal ordenamiento de las circunstancias y en una tal combinación de las influencias que aseguran la elevación de ciertos hombres a un mayor nivel de conocimiento religioso que el alcanzado por otros. Se puede decir también, en cierto sentido, que están inspirados hasta allí en que su estado interior, subjetivo, es más puro y más devoto, así como más inteligente que el de los hombres ordinarios. Pero, según esta teoría, no hay una diferencia cualitativa entre los hombres inspirados y los no inspirados. Se trata sólo de grado. Unos son más purificados e iluminados, y otros menos. Esta teoría hace también de la Biblia una mera producción humana. Limita la reveIación a la esfera del conocimiento humano. Ningún posible grado de cultura o de desarrollo puede sacar nada más que humano de un humano. Según las Escrituras y la fe de la Iglesia, la Biblia es revelación de las cosas de Dios; de sus pensamientos y propósitos. Pero, ¿quién sabe las cosas de Dios -pregunta eI Apóstol- salvo el Espíritu de Dios? Aquellas cosas que la Biblia afirma revelar son precisamente aquellas cosas que se encuentran más allá del alcance de la mente humana. Así esta teoría nos da piedras en lugar de pan; los pensamientos de los hombres en lugar de los de Dios.

La teoría de Schleiermacher

Tercero: Hay una teoría mucho más pretenciosa y filosófica, que ha prevalecido en los últimos años, y que en realidad difiere muy poco de la anterior. Concuerda con ella en el punto principal de que niega todo lo sobrenatural en el origen y redacción de la Biblia. Schlciermacher, el autor de esta teoria, estaba entregado a una filosoffa que impedía toda intervención de la actividad inmediata de Dios en el mundo. Sin embargo, admite dos excepciones: la creación del hombre, y la constitución de la persona de Cristo. Hubo una intervención sobrenatural en el origen de nuestra raza, y en la manifestación de Cristo. Todo lo demás en la historia del mundo es natural. No hay nada sobrenatural en la Biblia, naturalmente: nada en el Antiguo Testamento que el hombre adámico no pudiera producir; y nada en el Nuevo Testamento que no fuera suficiente para dar cuenta de elIo el cristianismo, la vida de la IgIesia, una vida común a todos los creyentes.

La religión consiste de sentimientos, y especialmente de un sentimiento de total dependencia (o un sentimiento absoluto de dependencia), esto es, la consciencia de que el finito no es nada en presencia del Infinito,- la individual en presencia de lo universal. Esta consciencia involucra la unidad del uno y del todo, de Dios y del hombre. «Este sistema», dice el doctor Ullmann, uno de sus más moderados y eficaces proponentes, «no es absolutamente nuevo. Lo encontramos en otra forma en la antigua mística,

especialmente en los místicos alemanes de la Edad Media. Con ellos, también, la base y el punto central del cristianismo es la unidad de la Deidad y de la humanidad alcanzadas por medio de la encarnación de Dios, y la deificación del hombre».9 ... .

Se declara que la Revelación es una comunicación de verdad a nuestra consciencia intuitiva. El mundo exterior es una revelación a nuestras intuiciones sensoriales; la hermosura es una revelación a nuestras intuiciones estéticas; y las «verdades eternas», cuando son percibidas intuitivamente, se dicen reveladas; y esta intuición tiene lugar mediante todo lo que purifica y exalta nuestros sentimientos religiosos. «La revelación», dice Morell, «es un proceso de la consciencia intuitivas, contemplando verdades eternas; mientras que la teología es la reflexión del entendimiento acerca de estas intuiciones vitales, para reducirlas a una expresión lógica y científica».[10]

La inspiración es el estado interno de la mente que nos capacita para alcanzar la verdad. Dice Morell: «La revelación y la inspiración indican un proceso unido, cuyo resultado sobre la mente humana es Ia producción de un estado de intuición espiritual, cuyos fenómenos son tan extraordinarios que en el acto separamos las agencias por medio de las que son producidas de cualesquiera de los principios ordinarios del desarrolIo humano. Y sin embargo esta agencia se aplica en perfecta congruencia con las leyes y las operaciones naturales de nuestra naturaleza espiritual. La inspiración no implica nada genéricamente nuevo en los procesos reales de la mente humana; no involucra ninguna forma de inteligencia esencialmente diferente de la que ya poseemos. Indica más bien la elevación de la consciencia religiosa, y con ella, naturalmente, el poder de la visión espiritual, hasta un grado de intensidad peculiar a los individuos así favorecidos por Dios».[11] Por ello, la única diferencia que habría entre los Apóstoles y los cristianos ordinarios residiria en su santidad relativa.

Según esta teoría, no hay ninguna diferencia específica entre genio e inspiración. La diferencia se encuentra simplemente en los objetos alcanzados y en las causas de la excitación interior a la que se debe el alcanzar este conocimiento. ...

Esta teoría de la inspiración, mientras que retiene sus elementos esenciales, recibe varias modificaciones. ... Pero en todas ellas la inspiración sería la intuición de las verdades divinas debido a la excitación de la naturaleza religiosa, sea cual sea esta naturalcza.

9. *Studien und Kritiken*, 1845, pág. 59.
10. *Philosophy of Religion* ,pág. 141.
11. *Op. cit.*, pág. 151.

Objeciones a La teorÍa de Schleiermacher.

A esta teoría en todas sus formas se puede objetar:

1. Que parte de una perspectiva errónea de la religión en general y del cristianismo en particular. Da por supuesto que la religión es un sentimiento, una vida. Niega que es una forma de conocimiento o que involucre la recepción de ningún sistema particular de doctrina. En el sentido subjetivo de la palabra, todas las religiones (esto es, todas las doctrinas religiosas) serían verdad, como dice Twesten,[12] pero no todas igualmente puras ni igualmente expresiones adecuadas deI principio religioso interior. Pero según la Escritura y la común convicción de los cristianos, la religión (considerada subjetivamente) es la recepción de ciertas doctrinas como verdaderas, y un estado de corazón y un curso de acción en conformidad a estas doctrinas. ... La Biblia da por supuesto en todas partes que sin verdad no puede haber santidad; que todos los ejercicios conscientes de la vida espiritual están en vistas de la verdad revelados objetivamente en las Escrituras. Y de ahí la importancia que en todas partes se le atribuye al conocimiento, a la verdad, a la sana doctrina, en la Palabra de Dios.

2. Esta teoría es inconsecuente con la doctrina escritural de la revelación. Según la Biblia, Dios presenta la verdad objetivamente a la mente, sea mediante palabras audibles, sea mediante visiones, sea mediante las operaciones inmediatas del Espíritu. Según esta teoría, la revelación es meramente la ordenación providencial de las circunstancias que despiertan y exaltan los sentimientos religiosas, y que así capacitan a la mente a alcanzar por intuición las cosas de Dios.

3. Confesadamente confina estas intuiciones, y naturalmente la verdad revelada, a lo que llama «las verdades eternas». Pero la mayor parte de las verdades reveladas en la Escritura no son «verdades eternas». La caída del hombre; que todos los hombres sean pecadores; que el Redentor que nos salvaría deI pecado debía ser del linaje de Abraham, y de la familia de David; que iba a nacer de una virgen, para ser varón de dolores; que fue crucificado y sepultado; que resucitó al tercer día; que ascendió al cielo; que ha de volver de nuevo sin relación con el pecado para salvación, son verdades que no son intuitivas, aunque de ellas depende nuestra salvación: no son verdades que ningún hombre pudiera descubrir por sí mismo mediante ninguna exaltación de la consciencia religiosa.

4. Según esta teoría, la Biblia no tiene ninguna autoridad normativa como regla de fe. No contendría doctrinas reveladas por Dios, ni que debieran ser recibidas como verdad en base de Su testimonio. Contendría sólo los

12. *Dogmatik*, vol. I, pág. 2.

pensamientos de hombres santos; las formas en las que sus entendimientos, sin ayuda sobrenatural, revistieron sus «intuiciones» debido a sus sentimientos religiosos. ...

Diferentes hombres llevan esta teoria a extremos muy diferentes. Algunos tienen una experiencia interior tal que no pueden encontrar una forma de expresar sus sentimientos tan apropiada como la que se da en la Biblia, y por ello creen en todas sus grandes doctrinas. Pero la base de su fe es puramente subjetiva. No es el testimonio de Dios dado en su Palabra, sino su propia experiencia. Toman lo que les es más apropiado, y dejan el resto. Otros con menos experiencia cristiana, o sin una experiencia distintivamente cristiana, rechazan todas las doctrinas distintivas del cristianismo, y adoptan una forma de filosofía religiosa que están dispuestos a llamar cristianismo.

5. Que esta teoría es antiescritural ya se ha dicho. La Biblia hace de las revelaciones en ella contenidas la comunicación de doctrinas al entendimiento por medio del Espíritu de Dios. Hace de aquellas verdades o doctrinas la fuente inmediata de tódo sentimiento recto. Los sentimicntos proceden de una comprensión espiritual de la verdad, y no el conocimiento de la verdad de estos sentimientos. El conocimiento es necesario para todos los ejercicios conscientes de santidad. Por ello la Biblia le da a la verdad la mayor importancia. Pronuncia bienaventurados a los que reciben las doctrinas que enseña, y malditos a los que las rechazan. Hace que la salvación de los hombres dependa de su fe. Esta teoria, en cambio, hace que el credo de un hombre o de un pueblo cosa de poca importancia. ... Ningún error puede ser más grande que divorciar la religión de la verdad, y hacer del cristianismo un espíritu o vida distintos de las doctrinas que las Escrituras presentan como objeto de la fe.

B. *Inspiración graciable*

Esta teoría pertenece a la categoría de natural o sobrenatural, según sea el sentido que se le dé a estos términos. Por efectos naturales se entienden general mente aquellos producidos por causas naturales bajo el control providencial de Dios. Luego los efectos producidos por las operaciones del Espíritu Santo en gracia, como el arrepentimiento, fe, amor y todo el resto del fruto del Espíritu, son sobrenaturalcs. Y consiguientemente la teoría que atribuye la inspiración a la influencia en gracia del Espíritu pertenece a la categoría de lo sobrenatural. Pero esta palabra se emplea a menudo en un sentido más limitado, para designar acontecimientos producidos por Ia actividad inmediata o voluntad de Dios sin intervención de causas segundas algunas. En este sentido limitado, la creación, los milagros, la revelación inmediata, la regeneración (en el sentido limitado de esta palabra), son sobrenaturales. Así, la santificación de los hombres que es llevada a cabo por

el Espíritu mediante el uso de los medios de gracia, no es una obra sobrenatural, en el sentido restringido del término.

Hay muchos teólogos que no adoptan ninguna de las teorías filosóficas acerca de la naturaleza del hombre y de su relación con Dios anteriormente mencionadas. y que reciben la doctrina bíblica mantenida por la IgIesia universal de que el Espíritu Santo renueva, santifica, ilumina, conduce y enseña a todo el pueblo de Dios, pero que consideran la inspiración como una de las actividades ordinarias del Espíritu. Los hombres inspirados y los no inspirados no quedan distinguidos por ninguna diferencia específica. Los escritores sagrados fueron meramente hombres santos bajo la conducción de la influencia ordinaria del Espíritu. Algunos de los que adoptan esta teoría la extienden también a la revelación, pero niegan que los escritores sagrados estuvieran bajo una influencia no común a los creyentes ordinarios al comunicar las verdades reveladas. Y en cuanto a aquellas secciones de la Biblia (como los Hagiógrafos y los Evangelios) que no contienen revelaciones especiales, deberían ser consideradas como los escritos devocionales o narraciones históricas de hombres devotos pero falibles. ...

Objeciones a la doctrina de que la inspiración es común a todos los creyentes

Es evidente que esta doctrina es anti-escritural.

1. Debido a que la Biblia establece una acusada distinción entre aquellos a los que Dios escogió para que fueran sus mensajeros. sus profetas. sus portavoces, y otros hombres. Esta teoría ignora esta distinción, por lo que respecta al pueblo de Dios.

2. Es inconsecuente con la autoridad afirmada por estos especiales mensajeros de Dios. Ellos hablaron en su nombre. Dias habló por media de ellos. Ellos dijeron: «Así dice el Señor». en un sentido y de una manera en que no osaría hacerlo ningún creyente ordinario. Es inconsecuente con la autoridad no sólo declarada con los escritores sagrados, sino atribuida a ellos por nuestro mismo Señor. Él declaró que la Escritura no puede ser quebrantada, que era infalible en todas sus enseñanzas. Los Apóstoles declaran anatema a los que no reciban sus doctrinas. Su reivindicación de una autoridad divina en la enseñanza fue confinnada por el mismo Dios en sefiales. prodigios y milagros diversos y dones del Espfritu Santo. .

3. Es inconsecuente con toda la naturaleza de la Biblia. que es y profesa ser una revelación de verdades no sólo imposibles de descubrir por la razón humana, sino que no podrían ser percibidas por la mente del hombre por mucha que fuera su santidad. Esto es cierto no sólo de las revelaciones estrictamente proféticas relacionadas con el futuro sino también de todas las cosas tocantes a la mente y a la voluntad de Dios. Las doctrinas de la Biblia

reciben el nombre de mustëria, cosas ocultas, dcsconocidas e incognoscibles, excepto por su revelación a los santos Apóstoles y profetas por el Espíritu (Ef 3:5).

4. Es inconsecuente con la fe de la Iglesia universal, que siempre ha establecido la más gran distinción entre los escritos de los hombres inspirados y los de los creyentes ordinarios. Incluso los romanistas, con toda Ia reverencia que tienen para con los padres [de la IgIesia], nunca han pretendido poner sus escritos a la par de las Escrituras. No les atribuyen ninguna autoridad más que como testigos de lo que los Apóstoles enseñaron. Si la Biblia no tuviera más autoridad que la propia de los escritos de hombres piadosos, nuestra fe es vana. y estamos aún en nuestros pecados. No tenemos un fundamento seguro para nuestras esperarizas de salvación.

C. *Inspiración parcial*.

Bajo este encabezamiento se incluyen varias doctrinas diferentes.

1. Muchos mantienen que sólo unas partes de Ias Escrituras están inspiradas, esto es, que los escritores de algunos libros fueron conducidos sobrenaturalmente por el Espíritu, y que los escritores de otros no lo fueron. Esta ... era la doctrina de Colcridge, que admitía la inspiración de la Ley y de los Profetas, pero que negaba la del resto de la Biblia. Otros admiten la inspiración del Nuevo Testamento en un grado que no admiten para el Antiguo. Otros, a su vez, sostienen que los discursos de Cristo son infalibles, pero no las otras secciones del sagrado volumen.

2. Otros limitan la inspiración de los escritores sagrados a su enseñanza doctrinal. El gran objeto de su comisión era dar un registro fiel de la voluntad y propósito revelados de Dios, para que fueran la norma y práctica de la Iglesia. En esto se encontraban bajo una influencia que los hacía infalibles como maestros religiosos y morales. Pero más allá de estos límites eran susceptibles de errores como los demás hombres. Que haya errores científicos, históricos o geográficos, errores en las citas de pasajes. o en otras cuestiones no esenciales, o discrepancias en cuanto a cuestiones factuales entre escritores sagrados, deja incólume la cuestión de su inspiración como maestros religiosos.

3. Otra forma de la doctrina de inspiración parcial, en oposición a la plenaria, la limita a los pensamientos. en contraste a las palabras de la Escritura. Se niega la inspiración verbal, suponiéndose que los escritores sagrados seleccionaron las palabras que empleaban sin ninguna conducción del Espíritu que impidiera que adoptaran términos impropios o inadecuados con los que expresar sus pensamientos.

4. Una cuarta forma de la doctrina de la inspiración parcial fue introducida en tiempos tempranos y ha sido adoptada en amplios sectores.

Maimónides, el más grande de los doctores judios desde los tiempos de Cristo, enseñaba ya en tiempo tan temprano como el siglo duodécimo que los escritores sagrados del Antiguo Testamento gozaron de diferentes niveles de conducción divina. Puso la inspiración de la Ley muy por encima de la de los Profetas, y la de los Profetas muy por encima de la de los Hagiógrafos. Esta idea de diferentes grados de inspiración fue adaptada por muchos teólogos, y en Inglaterra fue durante mucho tiempo el modo común de enseñanza. La idea era que los escritores de Reyes y de Crónicas necesitaron y recibieron menos ayuda divina que Isaías o Juan.[13]

Al intentar probar la doctrina de la inspiración plenaria, se enunciaron o sugirieron los argumentos que militan en contra de todas estas formas de inspiración parcial. No se trata de una cuestión abierta. No se trata de cuál sea en si la teoria más razonable o plausible, sino, sencillamente: ¿Qué es lo que enseña la Biblia acerca de esta cuestión? Si nuestro Señor y sus Apóstoles declaran que el Antiguo Testamento es la Palabra de Dios; que sus autores hablaron según fueron inspirados por el Espiritu Santo; que lo que ellos dijeron lo había dicho el Espiritu; si se refieren a los hechos y a las mismas palabras de la Escritura como con autoridad divina; y si les fue prometida la misma conducción a los escritores del Nuevo Testamento, y proclamada por ellos; y si su reivindicación fue autenticada por el mismo Dios: entonces no hay lugar para las teorías de inspiración parcial, ni necesidad de ellas. Toda la Biblia fue escrita bajo una tal influencia que preservó a sus autores humanos de todo error, y hace de ella la norma infalible de fe y práctica para la Iglesia.

§4. *La integridad de las Escrituras.*

Por la integridad de las Escrituras se significa que contienen todas las revelaciones existentes de Dios designadas como regIa de fe y práctica para la Iglesia. No se niega con ello que Dios se revela a Sí mismo, mediante sus obras, en su eterno poder y Deidad, y que así lo ha hecho desde el comienzo del mundo. Pero todas las verdades así reveladas son claramente dadas a conocer en su Palabra escrita. Tampoco se niega que pueda haber habido, y que probablemente hubo, libros escritos por hombres inspirados, y que ya no existen. Y mucho menos se niega que Cristo y sus Apóstoles pronunciaron muchos discursos que no fueron registrados, y que si pudieran ser ahora conocidos y autenticados, poseerían la misma autoridad que los libros ahora

13. Esta postura de diferentes grados de inspiración la adoptó Lowth: *Vindication of the Diyine Authority and Inspiration of the Old and New Testament. Whitby. en su Prefacio a su Comentario. Doddridge, Dissertations on the Inspiration of the New Testament. Hill, Lectures on Divinity. Dick. Essay on the Inspiration of the holy Scriptures. Wilson, Eyidences of Christianity. Henderson, Divine Inspiration.*

considerados como canónicos. En lo que insisten los protestantes es que la Biblia contiene todas las revelaciones existentes de Dios, las que Él dispuso para ser la regla de fe y práctica para su Iglesia, de manera que nada puede imponerse con justicia sobre las conciencias de los hombres como verdad o deber que no esté enseñado directamente o por necesaria implicación en las Sagradas Escrituras. Esto excluye no sólo todas las tradiciones no escritas, sino también todos los decretos de la IgIesia visible y todas las resoluciones de convenciones u otros organismos públicos declarando que esto o aquello sea recto o incorrecto, verdadero o falso. El pueblo de Dios no queda vinculado por nada más que la Palabra de Dios. Sobre esta cuestión no es necesario decir mucho. La integridad de la Escritura, como regla de fe, es un corolario de la doctrina protestante acerca de la tradición…

Nada es más común entre los protestantes, especialmente en nuestros días, que tratar de forzar la conciencia de los hombres mediante la opinión pública, que hacer de las opiniones de los hombres sobre cuestiones de moral una regla del deber para el pueblo e incluso para la Ig1esia. Si queremos estar firmes en la libertad con la que Cristo nos ha hecho libres, debemos adherirnos al principio de que en cuestiones de religión y moral sólo las Escrituras tienen autoridad para obligar a la conciencia.

§5. *La perspicuidad de las Escrituras. El derecho al juicio privado.*

La Biblia es un libro llano. Es inteligible para todos. Y todos tienen el derecho y la obligación de leerlo e interpretarlo por sí mismos, de modo que su fe repose sobre el testimonio de las Escrituras, y no sobre el de la Iglesia. Ésta es la doctrina protestante acerca de esta cuestión.

No se niega que las Escrituras contienen muchas cosas difíciIes de comprender; que exigen un estudio diligente; que todos los hombres necesitan la conducción del Espíritu Santo para el correcto conocimiento y para la verdadera fe. Pero se mantiene que en todas las cosas necesarias para la salvación son suficientemente llanas para ser comprendidas incluso por los iletrados.

No se niega que las personas, a fin de comprender de manera apropiada las Escrituras, deberían no sólo comparar Escritura con Escritura, y valerse de todos los medios a su alcance para ayudarles en su búsqueda de la verdad, sino que deberían también dar el mayor respeto a la fe de la Iglesia. Si las Escrituras son un libro llano, y el Espíritu actúa como maestro para todos los hijos de Dios, sigue de ello inevitablemente que tienen todos que concordar en todas las cuestiones esenciaIcs en su interpretación de la Biblia. Y de este hecho sigue que cuando un cristiano individual disiente de la fe de la Iglesia universal (esto es, del cuerpo de verdaderos creyentes), ello equivale a disentir de las mismas Escrituras.

Lo que los protestantes niegan a este respecto es que Cristo haya designado a ningún oficial, o clase de oficiales, en su IgIesia, a cuya interpretación de las Escrituras tengan que ceñirse los demás como autoridad final. Lo que afirman es que Él a hecho obligatorio para cada hombre escudriñíar por sí mismo las Escrituras, y decidir por sí mismo que es lo que le exigen que crea y haga.

Los argumentos en sustento de la primera de estas posiciones ya han sido presentados en las consideraciones acerca de la [doctrina romanista de la] infalibilidad de la IgIesia. Las razones más evidentes en apoyo del derecho al juicio privado son:

1. Que las obligaciones de fe y obediencia son personaIes. Cada hombre es responsabIe por su fe religiosa y conducta moral. No puede transferir esta responsabilidad a otros, ni otros pueden asumirla en lugar de él. Él tiene que responder por sí mismo. De nada le valdrá en el dia del juicio decir que sus padres o su IgIesia le enseñaron mal. Debía haber prestado atención a Dios, y haberle obedecido a Él antes que a los hombres.

2. Las Escrituras se dirigen en todo lugar al pueblo, y no a los oficiales de la IgIesia, ni exclusiva ni especialmente. Los profetas fueron enviados al pueblo, y decían constantemente: «Escucha, Israel», «Oíd, vosotros pueblos». También los discursos de Cristo se dirigían al pueblo, y el pueblo le escuchaba con atención. Todas las Epístolas del Nuevo Testamento se dirigen a la congregación, a los «llamados a ser de Jesucristo», «a Ios llamados a ser santos»; a los «amados de Dios»; «a los santificados en Cristo Jesús»; a «los que en cualquier lugar invocan el nombre de nuestro Señor Jesucristo»; «a los santos y fieles en Cristo Jesús que están en (Éfeso)»; «a los santos y fieles hermanos en Cristo que están en (Colosas)», y así en cada caso. Es al pueblo a quien se dirigen. A ellos se dirigen estas profundas disquisiciones de doctrina cristiana y estas exposiciones inclusivas de los deberes cristianos. En todo momento se supone que son competentes para com prender lo que se les escribe, y en todo momento se les demanda que crean y obedezcan lo que asi viene de los inspirados mensajeros de Cristo.

No fueron remitidos a ninguna otra autoridad por media de la cual debieran aprender el verdadero sentido de estas instrucciones inspiradas. Por ello, no sólo se trata de que se priva al pueblo de un derecho divino, impidiéndole leer e interpretar las Escrituras por sí mismos, sino que también es interponerse entre ellos y Dios, e impedir que oigan Su voz, llevándoles a oír en su lugar las palabras de los hombres.

El puebio tiene orden de escudriñar las Escrituras

3. Las Escrituras no sólo se dirigen aI pueblo, sino que el pueblo es llamado a estudiarlas y a enseñarlas a sus hijos. Era una de las instrucciones

más frecuentemente repetidas a los padres bajo la antigua dispensación, que enseñaran la Ley a sus hijos, para que ellos a su vez la enseñaran a los suyos. Los «sagrados oráculos» fueron encomendados al pueblo, para ser enseñados al pueblo; era enseñados de manera inmediata de las Escrituras, para que la verdad fuera retenida en su pureza. Así nuestro Señor ordenó al pueblo que escudriñara las Escrituras, diciendo: «Ellos son las que dan testimonio de mí» (Jn 5:39). Con ello daba por supuesto que ellos podrían comprender lo que decía el Antiguo Testamento acerca del Mesías, aunque sus enseñanzas hubieran sido mal com prendidas por los escribas y ancianos, y por todo el Sanedrín. Pablo se regocijaba de que Timoteo hubiera conocido desde su niñez las Sagradas Escrituras, que podían hacerle sabia para salvación. A los gálatas les dijo (1:8,9): «Mas si aún nosotros, o un ángel deI cielo, os anuncia otro evangelio diferente del que os hemos anunciado, sea anatema». Esta implica dos cosas: (1.) Que los cristianos de Galacia, el pueblo, tenían derecho a juzgar la enseñanza de un Apóstol o de un ángel del cielo; y segundo, que tenían una regla infalible por media de la cual se debía decidir en juicio, esto es, una anterior rcvelación autenticada de Dios. Entonces, si la Biblia reconoce el derecho del pueblo a juzgar la enseñanza de los Apóstoles y de los ángeles, no se le debe negar el de juzgar las doctrinas de los obispos y de los sacerdotes. El principio aquí establecido por el Apóstol es precisamente el que había dado Moisés mucho tiempo antes (Dt 13: 1- 3), que dice que si surgiera un profeta, aunque obrara maravillas, no debían creerle ni obedecerle, si les enseñaba algo contrario a la Palabra de Dios. ... Si permitían que estos falsos maestros, revestidos de vestiduras sagradas y rodeados de las insignias de la autoridad, los descarriaran de la verdad, perecerían inevitablemente. ...

§6. *Normas de Interpretación*

Si todo hombre tiene derecho y obligación de leer las Escrituras, y de juzgar por sí mismo qué es lo que enseñan, necesita de ciertas reglas para conducirle en el ejercicio de este privilegio y deber. Estas reglas no son arbitrarias. No están impuestas por ninguna autoridad humana. No tienen fuerza vinculante que no surja de su propia verdad y propiedad intrínsecas. Son pocas y simples.

1. Las palabras de la Escritura deben ser tomadas en su sentido histórico llano. Esta es, deben tomarse en el sentido que se les daba en la era y por la gente a la que se dirigen. Esta supone simplemente que los escritores sagrados eran honrados, y que querían hacerse entender.

2. Si las Escrituras son lo que afirman ser, la palabra de Dios, son la obra de una mente, y de una mente divina. De esto sigue que la Escritura no puede contradecir a la Escritura. Dios no puede enseñar algo en un lugar que sea

inconsecuente con lo que enseña en otro. Por ello, la Escritura tiene que explicar la Escritura. Si un pasaje admite interpretaciones distintas, sólo puede ser posible aquella que concuerde con lo que la Biblia enseña en otras lugares acerca de la misma cuestión. Si las Escrituras enseñan que el Hijo es el mismo en sustancia e igual en poder y gloria con el Padre, entonces cuando el Hijo dice: «El Padre es mayor que yo», la superioridad debe ser comprendida de una manera coherente con esta igualdad. Debe referirse bien a subordinación en cuanto al modo de subsistencia y operación, o debe ser oficial. El hijo de un rey puede decir: «Mi padre es mayor que YO», aunque personalmente sea el igual de su padre. Esta regla de interpretación recibe a veces el nombre de la analogía de la Escritura, y a veces de la analogía de la fe. No hay diferencia material en el significado de las dos expresiones.

3. Las Escrituras deben ser interpretadas bajo la conducción del Espíritu Santo, conducción que debe ser buscada humilde y fervorosamente. La base de esta norma es doble. Primero: el Espíritu es prometido como guía y maestro. Él debía venir para conducir al pueblo de Dios al conocimiento de la verdad. Y, segundo, las Escrituras enseñan que «el hombre natural no capta las cosas que son del Espíritu de Dios, porque para él son locura, y no las puede conocer, porque se han de discernir espiritualmente» (1Co 2: 14). La mente irregenerada está naturalmente ciega a la verdad espiritual. Su corazón está en oposición a las cosas de Dios. Es necesaria una mente receptiva para una apropiada reeepción de las cosas divinas. Así como sólo aquellos que tienen una naturaleza moral pueden discernir las verdades morales, así sólo aquellos que tienen una mente espiritual pueden verdaderamente recibir las cosas del Espíritu.

El hecho de que todo el verdadero pueblo de Dios en toda edad y en cada parte de la Iglesia, en el ejercicio de su juicio privado, en concordancia con las sencillas normas acabadas de expresar, concuerdan en cuanto al sentido de las Escrituras en todas las cosas necesarias bien en fe o en práctica, es una prueba decisiva de la perspicuidad de la Biblia, y de lo seguro que es dejar al pueblo el goce del derecho divino al juicio privado.

TEOLOGÍA SISTEMÁTICA

PARTE I
TEOLOGÍA PROPIA

PARTE II
ANTROPOLOGÍA

CAPÍTULO I

EL ORIGEN DE LA IDEA DE DIOS

TODOS los hombres tienen algún conocimiento de Dios. Esto es, tienen la convicción de que hay un Ser de quien dependen, y ante quien son responsables. ¿Cuál es la fuente de esta convicción? En otras palabras, ¿cuál es el origen de la idea de Dios? A esta pregunta se han dado tres respuestas. Primero, que es innata. Segundo, que es una deducción de la razón: una conclusión a la que se llega por un proceso de generalización. Tercero, que debe ser atribuida a una revelación sobrenatural, preservada por la tradición.

§ 1. El conocimiento de Dios como cosa innata

A. Lo que se entiende por conocimiento innato.

Por conocimiento innato se entiende el que se debe a nuestra constitución, como seres sensibles, racionales y morales. Se opone al conocimiento basado en la experiencia al obtenido por instrucción ab extra [de fuera], y al adquirido mediante un proceso de investigación y razonamiento.

No puede haber dudas de que tal conocimiento existe, esto es, que el alma éstá constituida de tal manera que ve ciertas cosas como ciertas inmediatamente bajo su propia luz. No precisan de prueba. A los hombres no se les tiene que enseñar que las cosas así percibidas son ciertas. Estas percepciones inmediatas son llamadas intuiciones verdades primarias, leyes de la creencia, conocimiento o ideas innatos. La doctrina del conocimiento innato, o de las verdades intuitivas, no implica que los niños nazcan con conocimiento ejercitado conscientemente en la mente. Así como el conocimiento es una forma

o estado de la inteligencia, y como se trata de un estado de consciencia, el conocimiento, en el sentido del acto de conocer, tiene que ser asunto de la consciencia, y por ello, se dice, no puede ser innato. El recién nacido no tiene una convicción consciente de la existencia de Dios. Pero la palabra conocimiento se emplea a veces en un sentido pasivo. Uno hombre conoce lo que yace dormido en su mente. La mayor parte de nuestro conocimiento está en este estado. Todos los hechos memorizados de la histona los tenemos fuera del dominio de la consciencia, hasta que la mente se vuelve a ellos. Así, no es inconcebible que el alma, cuando llega al mundo, pueda tener consigo estas verdades primarias que yacen dormidas en la mente, hasta que sean activadas por la ocasión oportuna. Sin embargo, no es esto lo que se significa mediante el conocimiento innato. El término innato indica simplemente la fuente de nuestro conocimiento. Esta fuente es nuestra naturaleza: aquello que nace con nosotros. Yesta doctrina de conocimiento innato no implica tampoco que la mente nazca con ideas, en el sentido de «pautas, fantasmas o conceptos», como las llama Locke; ni que esté dotada de natural con un conjunto de principios abstractos o de verdades generales. Todo lo que se significa con ello es que la mente está constituida de tal manera que percibe determinadas cosas como ciertas sin prueba y sin instrucción. Estas intuiciones pertenecen a los varios departamentos de los sentidos, del entendimiento y de nuestra naturaleza moral. En primer lugar, todas nuestras percepciones sensoriales son intuiciones. Percibimos sus objetos de una manera inmediata, y tenemos una irresistible convicción de su realidad y verdad. Puede que saquemos conclusiones erróneas de nuestras sensaciones, pero éstas, hasta allí donde lleguen, nos dicen la verdad. Cuando un hombre siente dolor, puede que se equivoque en cuanto a dónde está localizado, o que lo atribuya a una causa equivocada; pero sabe que es dolor. Si ve un objeto, puede que se equivoque en cuanto a la naturaleza deI mismo; pero sabe que ve, y que lo que ve es la causa de la sensación que experimenta. Son intuiciones porque son percepciones inmediatas de lo que es cierto. La convicción que acompaña a nuestras sensaciones no se debe a instrucción alguna, sino a la constitución de nuestra naturaleza.

En segundo lugar, están las intuiciones del intelecto. Esto es, hay ciertas verdades que la mente percibe como ciertas de manera inmediata, sin prueba ni testimonio. De este tipo son los axiomas de la geometría. No se le tiene que demostrar a nadie que la parte de una cosa es menor que el todo; o que una línea recta es la distancia más

corta entre dos puntos dados. Es una verdad intuitiva que «nada» no puede ser una causa; que cada efecto debe tener una causa. Esta convicción no está basada en la experiencia, porque la experiencia es necesariamente limitada. Y la convicción no es meramente que cada efecto que nosotros u otras personas hayan observado haya tenido una causa, sino que en la misma naturaleza de las cosas no puede haber un efecto sin una causa adecuada. Esta convicción es designada como una verdad innata, no porque un niño nazca con ella de manera que esté incluida en su consciencia infantil, ni porque el principio abstracto esté dormido en su mente, sino simplemente porque la naturaleza de la mente es tal que no puede dejar de ver la verdad de estas cosas. Así como hemos nacido con el sentido del tacto y de la vista, y estos toman conocimiento de sus objetos apropiados tan pronto como les son presentados, así nacemos con la facultad intelectual de percibir estas verdades primarias tan pronto como nos son presentadas.

En tercer lugar ha verdades morales que la mente reconoce intuitivamente como verdaderas. La distinción esencial entre e bien y el mal; la obligación de la virtud; la responsabilidad por el carácter y la conducta; que el pecado merece castigo; todo esto son ejemplos de esta clase de verdades. A nadie se les tiene que enseñar. Nadie busca evidencias adicionales de que sean verdades aparte de la que se halla en su naturaleza.

Hay otra observación que hacer acerca de las intuiciones de la mente. La capacidad de percepción intuitiva es susceptible de aumento. De hecho, es mayor en unos hombres que en otros. Los sentidos de algunas personas son mucho más agudos que los de otros. Los sentidos del oído y del tacto son muy agudizados en el caso de los ciegos. Lo mismo sucede con el intelecto. Lo que es clarísimamente evidente para uno, le tiene que ser demostrado a otro. Se dice que todas las proposiciones del Primer Libro de EucIides le fueron tan evidentes a primera vista a Newton como los axiomas. Lo mismo sucede en nuestra naturaleza moral religiosa. Cuanto más purificada y exaltada es la naturaleza, tanto mas clara es su visión, mas amplio el campo e sus intuiciones.

... Por el hecho de que una verdad pueda ser evidente por sí misma para una mente, no significa que deba seria para todas las otras mentes. Pero hay una clase de verdades tan llanas que nunca dejan de manifestarse a la mente humana, y a las que la mente humana no puede rehusar su asentimiento. De ahí que el criterio de aquellas verdades que son aceptadas como axiomas, y que son dadas por supuestas en todo razonamiento, y cuya negación hace imposible toda

fe y conocimiento, sean la universalidad y la necesidad. Lo que todos creen, y lo que todos deben creer, debe ser aceptado como innegablemente cierto. Estos criterios desde luego se incluyen mutuamente. Si una verdad es universalmente admitida, tiene que serlo porque nadie puede ponerla en duda de manera racionaL Y si es asunto de una creencia necesaria, tiene que ser aceptado por todos los que poseen Ia naturaleza de cuya constitución surge necesariamente.

B. Prueba de que el conocimiento de Dios es innato

La cuestión es ahora si la existencia de Dios es una verdad intuitiva. Aparece en la misma constitución de nuestra naturaleza? ¿Se trata de una de aquellas verdades que se hacen patentes a toda mente humana, y a la que la mente se ve obligada a a sentir? En otras palabras: ¿tiene las características de universalidad y necesidad? Se debería observar que cuando la universalidad es hecha un criterio de verdades intuitivas, es de aplicación sólo a aquellas verdades que tienen su fundamento o evidencia en la constitución de nuestra naturaleza. En cuanto al mundo externo, si la ignorancia es universal, el error puede ser universal. Por ejemplo, todos los hombres creyeron durante largos siglos que el sol se movía alrededor de la tierra; pero la universalidad de esta creencia no era evidencia de su veracidad.

Cuando se pregunta si la existencia de Dios es una verdad intuitiva, ello es equivalente a preguntar si la creencia en su existencia es universal y necesaria. Si es cierto que todos los hombres creen que hay un Dios y que nadie puede dejar de creer en su existencia, entonces su existencia es una verdad intuitiva. Si se trata de una de aquellas cosas existentes en la constitución de nuestra naturaleza, o que, siendo nuestra naturaleza como es, nadie puede dejar de conocerlo y de reconocerlo.

Ésta ha sido la opinión común en todas las edades. ... Dice Tertuliano[1] de los paganos de su tiempo que el común de la gente tenía una idea más correcta de Dios que los filósofos. ... La tendencia en nuestro tiempo es hacer de la existencia de Dios una cuestión tan puramente intuitiva como para llevar a menospreciar todo argumento demostrativo de la misma. Pero este extremo no justifica la negación de una verdad tan importante como la de que Dios no ha dejado a ningún ser humano sin un conocimiento de su existencia y autoridad.

Pero la palabra Dios se emplea en un sentido muy amplio. En el sentido cristiano de la palabra, «Dios es un espíritu, infinito, eterno e

1. *TestimoniumAnimae.*

inmutable, en su ser, sabiduría, poder, santidad, justicia, bondad y verdad». Esta sublime idea de Dios no ha sido nunca alcanzada por ninguna mente humana ni intuitiva ni discursivamente, exceto mediante la luz e a revelación sobrenatural... Es en el sentido general de un Ser de quien dependemos y ante quien somos responsables que se afirma que la idea existe universalmente, y necesariamente, en toda mente humana. Es cosa cierta que si se analiza esta idea, se descubrirá que incluye la convicción de que Dios es un ser personal, y que El posee atributos morales, y que actúa como gobernante moral. Nada se dice de hasta qué punto este análisis sea hecho por los hombres sin instrucción ni civilización. Todo lo que se mantiene es que este existe en las mentes de todos los hombres este sentimiento de dependencia y de responsabilidad ante un ser más alto que ellos.

El conocimiento de Dios es universal

Como prueba de esta doctrina, se puede hacer referencia a:

1. EI testimonio de las Escrituras. La Biblia declara que el conocimiento de Dios es así universal. Y lo declara tanto de manera directa como por implicación necesaria. El Apóstol declara de manera directa, con respecto a los paganos como tales sin limitación alguna, que tienen el conocimiento de Dios, y un conocimiento tal que los hace inexcusables. «Pues habiendo conocido a Dios,» dice él, «no le glorificaron como a Dios, ni le dieron gracias» (Ro 1: 19-21). De los más depravados de los hombres dice que conocen el justo juicio de Dios, que los que cometen pecado son dignos de muerte (Ro 1 :32). La Escritura se dirige en todo lugar a los hombres como pecadores; los llama al arrepentimiento; los amenaza con el castigo en caso de desobediencia, y promete perdón a los que se vuelven de sus pecados. Todo esto se hace sin ninguna demostración preliminar del ser de Dios. Se da por supuesto que los hombres saben que hay un Dios, y que están sujetos a su gobierno moral. Cierto es que en ocasiones la Biblia habla de los paganos como no conocedores de Dios, y dice que están sin Dios. Pero es, explicado por el contexto en el que aparecen estas declaraciones y por el tenor general de las Escrituras, sólo significa que los paganos están sin el conocimiento recto, o salvador, de Dios; que carecen de su favor, que no pertenecen al círculo de su pueblo, y naturalmente que no son partícipes de la bienaventuranza de aquellos cuyo Dios es el Senor. Al enseñar la pecaminosidad universal y la condenación de los hombres, lo inexcusable de la idolatría y de la inmoralidad, y al declarar que incluso los más degradados son

conscientes de culpa y de su justa exposición al juicio divino, la Biblia da por supuesto que el conocimiento de Dios es universal, que está escrito en el corazon de todo hombre.

Esto queda aún más patente podo que enseña la Biblia de la ley como escrita en el corazón. El Apóstol nos dice que los que tienen una revelación escrita serán juzgados por esta revelación; que los que no tienen una ley revelada externamente serán juzgados por la ley escrita en sus corazones. Que los paganos tienen tal ley lo demuestra, en primer lugar, por el hecho de que «hacen por naturaleza lo que es de la ley», esto es, que hacen bajo en control de sus naturalezas aquello que la ley prescribe. Cuando condena, pronuncia que algo que ha sido hecho es contrario a la ley moral; y cuando aprueba pronuncia aquel algo como conforme con aquella ley (Ro 2: 12-16). Así, el reconocimiento de Dios, esto es, de un Ser ante quíen somos responsables, está involucrado en la misma idea de la responsabilidad. Por esto, toda persona lleva en la misma constitución de su ser como agente moral la evidencia de la existencia de Dios. Y como este sentimiento de pecado y de responsabilidad es absolutamente universal, así también debe serlo, según la Biblia, el conocimiento de Dios.

2. El segundo argumento en favor de la universalidad de este conocimiento es e Histórico. La historia muestra que el elemento religioso de nuestra naturaleza es tan universal como el racional o social. La idea de Dios está presente en todo lenguaje humano. Y como el lenguaje es el producto y la revelación de la consciencia humana, si todos los lenguajes tienen algún nombre para Dios, ello demuestra que la idea de Dios, en alguna forma, es posesión de cada ser humano.

La creencia en Dios, necesaria

Pero si se admite que el conocimiento de Dios es universal entre los hombres, ¿es también una creencia necesaria? ¿Acaso le es imposible a la mente desposeerse de la convicción de que Dios existe? La necesidad, como ya se ha observado antes, puede ser considerada como involucrada en la universalidad, al menos en un caso como este. No hay ninguna manera satisfactoria de dar cuenta de la creencia universal en la existencia de Dios excepto que tal creencia está basada en la misma constitución de nuestra naturaleza. No obstante, estas dos criterios de verdades intuitivos son generalmente distinguidos y en ciertos aspectos son distintos.

Así que La pregunta es: ¿Es posible que un hombre cuerdo rechace creer en La existencia de Dios? Esta pregunta generalmente tiene una respuesta negativa. Pero se presenta la objeción de que los hechos demuestran lo contrário. No se ha encontrado nunca a nadie que niegue que dos más dos suman cuatro, mientras que en todas las épocas y por todas las partes del mundo han abundado y abundan los ateos.

Sin embargo, hay diferentes clases de verdades necesarias.

1. Aquellas cuya antítesis es absolutamente impensable. Que todo efecto debe tener una causa, que una parte de una cosa determinada es menos que su totalidad, son proposiciones cuyas antítesis carecen de todo significado. Cuando alguien dice que algo es nada, no está cxpresando ningún pensamiento. Niega lo que afirma, y por tanto no está diciendo nada.

2. Hay verdades acerca de cosas externas o materiales que tienen la capacidad de constreñir a creer de manera diferente de aque1 poder que pertenece a las verdades concernientes a la mente. Un hombre no puede negar que posee un cuerpo; y no puede negar racionalmente que tiene una voluntad. En ambos casos, la imposibilidad puede ser igual, pero son de clases diferentes, y afectan de manera diferente a la mente.

3. También, hay verdades que no se pueden negar sin violentar las teyes de nuestra naturaleza. En tales casos, la negación es forzada, y sólo puede ser temporal. Las leyes de nuestra naturaleza se manifestarán más tarde o más temprano, y constreñirán a una creencia opuesta. Un péndulo, en posición de reposo, cuelga perpendicular al horizonte. Puede hacerse, mediante una fuerza externa, que cuelgue con cualquier grado de inclinación. Pero tan pronto como se elimina esta fuerza, con toda certeza que volverá a su posición normal. Bajo el control de una teoría metafísica, un hombre puede negar la existencia del mundo exterior o la obligación de la ley moral; y esta ausencia de creencia puede ser sincera y persistente durante un tiempo; pero en el momento en que sus razones especulativas para la increencia estén nusentes de su mente, ésta pasa necesariamente a sus convicciones originales y naturales. También es posible que la mano de un hombre luede tan encallecida o cauterizada que pierda el sentido del tacto. Pero esta no demuestra que la mano humana no sea normalmente el gran órgano del tacto, Así que es posible que la naturaleza moral del hombre quede tan desorganizada por el vicio o por la falsa filosofía que silencie eficazmente su testimonio de la existencia de Dios. Pero esto no demostraría nada en cuanto a lo que verdaderamente es el aquel testimonio. Además, esta insensibilidad y la consiguiente

incredulidad no pueden durar. Todo aquello que excita la naturaleza moral, sea el peligro, o el sufrimiento, o la inminencia de la muerte, hace que la incredulidad se disipe en un momento. Los hombres pasan del escepticismo a la fe, en muchos casos, de manera instantánea. No, naturalmente, debido a un proceso argumental, sino por la existencia de un estado de consciencia que es irreconciliable con el escepticismo, y en cuya presencia éste no puede existir. Este hecho es ilustrado de manera continua, no sólo en el caso de los no instruidos y supersticiosos, sino incluso en el caso de hombres de la más refinada cultura. El simple hecho de la Escritura y de la experiencia es que la ley moral escrita en el corazón es indeleble; y la ley moral en su naturaleza implica un legislador, uno de quien emana esta ley, y por quién será mantenida. Y, por ello, en tanto que los hombres sean agentes morales, creen y creerán en la existencia de un Ser de quien dependen, y ante quienes son responsables por su carácter y conducta. Es hasta ahí y en este sentido que se debe admitir que el conocimiento de Dios es innato e intuitivo; que los hombres no necesitan que se les enseñe que hay un Dios como tampoco que existe el pecado. Pero como los hombres, hasta que son instruidos por la Palabra de Dios e iluminados por su Espíritu, están ignorantes de la naturaleza y extensión del pecado, aunque sí están conscientes de su existencia, necesitan en gran manera aquellas mismas fuentes de instrucción para recibir un conocimiento adecuado de la naturaleza de Dios y de sus relaciones con El.

§2. *EI conocimiento de Dios no se debe a un proceso de razonamiento*

Los que no están dispuestos a admitir que la idea de Dios es innata por la misma constitución del hombre, mantienen generalmente que es una deducción necesaria, o al menos natural, de la razón. A veces se expone como la última y más grande generalización de la ciencia. Así como se supone que la ley de la gravedad explica una gran clase de fenómenos del universo, y que no sólo los explica, sino que tiene que ser supuesta para poder comprenderlos, de la misma manera se supone la existencia de una primera causa inteligente para dar cuenta de la existencia del universo mismo y de todos sus fenómenos. Pero así como tales generalizaciones son posibles sólo para las mentes cultivadas, esta teoría del origen de la idea de Dios no puede dar cuenta de su existencia en las mentes de todos los hombres, incluso de los menos educados.

Otros, por tanto, mientras que consideran este conocimiento el

resultado de un razonamiento, hacen el proceso mucho más sencillo. Hay muchas cosas que los niños y los analfabetos aprenden, y que difícilmente pueden dejar de aprender, y que no tienen que ser referidas a La constitución de su naturaleza. Así, La existencia de Dios se manifiesta de manera tan evidente por todo lo que hay dentro de nosotros y a nuestro alrededor, la creencia en esta existencia es tan natural, tan apropiada a lo que vemos y a lo que necesitamos, que llega a ser adoptada de una manera general. Estamos rodeados de hechos que indican designio; de efectos que demandan una causa. Tenemos un sentido del infinito que es vago y vacío, hasta que se llena con Dios. Tenemos un conocimiento de nosotros mismos como seres espirituales, lo que sugiere la idea de Dios, que es un espíritu. Tenemos la consciencia de cualidades morales, de la distinción entre el bien y el mal, y esto nos hace pensar en Dios como un ser de perfecciones morales. Todo esto puede ser muy cierto, pero no es un relato adecuado de los hechos del caso. No nos da una razón satisfactoria de la universalidad y de la fuerza de la convicción de la existencia de Dios. Nuestra misma consciencia nos enseña que ésta no es la base de nuestra propia fe. No nos llevamos a nosotros mismos de esta manera a creer que hay un Dios; y es muy evidente que no es por tal proceso de raciocinio, por sencillo que sea, que la masa de la humanidad llega a esta conclusión..

Además, el proceso anteriormente descrito no da cuenta del origen de nuestra creencia en Dios, sino que sólo da el método mediante el que esta creencia es confirmada y desarrollada. En cualquier caso, es muy poco lo que es dado por la intuición, al menos para las mentes ordinarias. Lo que es descubierto de esta manera tiene que ser expandido, y sus verdaderos contenidos han de ser desarrollados. Si esto es así con las instuciones y del sentimiento y e entendimiento ¿Por qué no habría de ser así también con nuestra naturaleza religiosa?

... Es de gran importancia que los hombres sepan y sientan que por su misma naturaleza están obligados a creer en Dios; que no se pueden emancipar de esta creencia sin desracionalizar y desmoralizar todo su ser.

§3. *El conocimiento de Dios no se debe exclusivamente a la Tradición*

Hay algunos teólogos que son incapaces de aceptar que el conocimiento de Dios puede ser referido a la constitución de nuestra naturaleza o a ningún proceso de razonamiento. Afirman que no sólo

la exaltada concepción del Ser Divino presentada en la Biblia, sino que también las más simples y pervertidas concepciones de los paganos deben ser relacionadas con una revelación sobrenatural original. Esta revelación fue dada a nuestros primeros padres, y de ellos pasó a sus descendlentes. Cuando el conocimiento así comunicado comenzó a desvanecerse de entre los hombres, Dios volvió a revelarse a Abraham, y le hizo a él y a sus descendientes depositarios de la verdad. Así que ha sido o bien por los restos de la revelación primitiva, o bien por irradiación desde el pueblo escogido, que se ha derivado todo el conocimiento de Dios existente en el mundo. Se ha hecho el intento de mostrar que cuanto más alejado estaba un pueblo de los judíos, tanto menos conocía a Dios; y que cuanto más relación tenía un pueblo con el pueblo al que Dios había encomendado sus oráculos, tanto más correcto y extenso era su conocimiento.

Esta postura, aunque surgiendo de reverencia por la Palabra de Dios, es evidentemente extrema. Es cierto que cuanto mas retrocedemos en la historia del mundo, cuanto más nos aproximamos a la reveladón original, tanto más puro es el conocimiento acerca de Él. También puede ser cierto, como norma general, que cuanto más cualquier pueblo era llevado bajo la influencia de la verdad tal como la sustentaba el pueblo escogido de Dios, tanta más luz recibía. También se puede conceder que aquellos que con la Biblia en sus manos rechazan sus enseñanzas y se entregan a sus propias especulaciones, transforman, como lo dice el Apóstol, «la verdad de Dios en mentira» perdiendo todo conocimiento del Dios vivo y verdadero. Pero todo esto no demuestra que el conocimiento de Dios no esté escrito en el corazon. Nuestras percepciones intuitivas necesitan ser abrigadas, desarrolladas e interpretadas. Sabemos por la Escritura que la ley está escrita sobre las almas de todos los hombres con caracteres que no pueden ser borrados, y sin embargo, ha sido pervertida, mal interpretada o descuidada por los hombres en todas las eras y en todas partes deI mundo.

§4. *¿Se puede demostrar la existencia de Dios?*

Un numeroso grupo de teólogos y de filósofos niegan que la existencia de Dios sea susceptible de prueba. Esto se hace sobre bases diferentes.

Primero. Se dice que al ser intuitivo el conocimiento de Dios, no es una cuestión susceptible de prueba. Esta es la posición adoptada por la clase de teólogos que resuelven la religión en sentimiento, y por la moderna escuela de filósofos especulativos, que hacen una amplia

distinción entre razón y entendimiento; lo primero siendo la facultad intuitiva, y lo segundo la discursiva. Las verdades eternas y necesarias pertenecen al área de la razón; las verdades subordinadas a la esfera del entendimiento. Es el entendimiento el que argumenta y llega a conclusiones. La razón recibe mediante la visión inmediata. Lo que atañe a Dios, como el Ser eterno, infinito y necesario, pertenece al área de la razón, y no del entendimiento. Incluso escritores tan teístas como Twesten,[2] dicen que los buenos no necesitan demostración de que Dios existe, y que a los malvados no se les puede convencer. No se puede demostrar que una cosa sea hermosa o que sea buena. Y tampoco se puede demostrar que Dios existe. La falacia de esta afirmación es evidente. La belleza y la bondad son cualidades que deben ser discernidas por la mente, lo mismo que los objetos de la visión son discernidos por el ojo. Así como no se le puede demostrar a un ciego que un objeto sea rojo, tampoco se le puede demostrar a un campesino sin letras que el «Paraíso Perdido» es una obra sublime. Pero la existencia de Dios es una realidad objetiva. Se puede demostrar que es un hecho que no puede ser negado racionalmente. Aunque todos los hombres tengan sentimientos y convicciones que demandan la suposición de que Dios existe, es sin embargo perfectamente legítimo mostrar que hay otros factores que necesariamente conducen a Ia misma conclusión.

Además, se debe recordar que los argumentos teístas están dados para demostrar no sólo que existe una necesidad para la suposición de un Ser extramundano y eterno, sino, principalmente, para mostrar lo que es este Ser: que es un Ser personal, con consciencia propia, inteligente y moral. Todo esto puede subyacer en la intuición primaria, pero tiene que ser expuesto y establecido.

Segundo. Otra clase de objeciones contra todos los argumentos teístas se relaciona con los argumentos mismos. Son declarados falaces, como involucrando una petición de principio; o inválidos como derivados de premisas falsas; o conduciendo a conclusiones distintas de las que se querían establecer. Acerca de esto cada uno tiene que juzgar por sí mismo. Han sido considerados como sanos y concluyentes por los hombres más sabios, desde Sócrates hasta nuestros días. Naturalmente, el argumento en base del principio de la causación tiene que ser inválido para los que niegan la existencia de una causa eficaz; y el argumento del designio no puede tener fuerza para los que niegan la posibilidad de las causas finales.

2. Vorlesungen

La mayoría de las objeciones a la conclusividad de los argumentos aquí tratados surge de un mal entendido acerca de qué es lo que se quiere demostrar con ellos. A menudo se supone que cada argumento tiene que demostrar la totalidad de la doctrina del Teísmo, mientras que un argumento puede que demuestre un elemento de esta doctrina, y otro argumento otros elementos diferentes. El argumento cosmológico puede demostrar la existencia de un Ser necesario y eterno; el argumento, teleológico, que este Ser es inteligente; el argumento moral, que Él es una persona poseyendo atributos morales. Los argumentos no son dados tanto para demostrar la existencia de un ser desconocido como para demostrar que el Ser que se revela al hombre en la misma constitución de su naturaleza tiene que ser todo lo que el Teísmo declara que es. Escritores como Hume, Kant, Coleridge y toda la escuela de filósofos transcendentalistas han negado de manera más o menos abierta la validez de los argumentos habituales demostrativos de la existencia de un Dios personal.

CAPÍTULO II

TEÍSMO

EL TEiSMO es la doctrina de un Dios extramundano y personal. el creador, presevador y gobemador del mundo. El designio de todos los argumentos acerca de esto es demostrar que los hechos que nos rodean, y los hechos de la consciencia, demandan aceptar la existencia de este Ser. Los argumentos que generalmente se presentan con respecto a esto son el Ontológico, el Cosmológico, el Teleológico y el Moral. .

§ 1. *El argumento ontológico*.

Éste es un argumento metafísico a priori. Tiene la intención de hacer patente que la existencia real objetiva de Dios está involucrada en la misma idea e tal Ser. Comunmente se enuncia para que incluya todos los argumentos que no sean a posteriori; esto es, los que no procedcn de efecto a causa. Por ello, ha sido presentado de diferentes formas. Las principaIes son como siguen:

La forma en que lo presenta Anselmo en su «Monologium», y de manera más plena y definitiva en su «Proslogium». El argumento, sustancialmente, es asi: Que aquello que existe en *re* es mayor que lo que sólo existe en la mente. Nosotros tenemos una idea de un Ser infinitamente perfecto; pero en la perfección infinita se incluye la existencia real. Porque si la existencia real es una perfección, y si Dios no existe en realidad, entonces podemos concebir acerca de un Ser mayor que Dios. ... Este argumento da por supuesto que la existencia pertenece a la naturaleza de la perfección. Pero no añade nada a la idea. La idea en si puede ser completa, aunque no haya existencia objetiva que se corrcsponda con ella. Anselmo consideraba imposible la negación de la existencia de Dios, porque Dios es la más elevada verdad, el más alto bien, de quien toda otra verdad y bien son las

manifestaciones. La necesidad de la existencia está incluida, según esta doctrina, en la idea de la perfección absoluta. En otras palabras , está incluida en la idea de Dios. Y como todo hombre tiene la idea de Dios, tiene que admitir su existencia real; porque la que es necesario es de por sí real. No sigue de nuestra idea del hombre que él exista realmente, porque el hombre no es necesariamente existente. Pero es absurdo decir que un Ser necesariamente existente no existe. Si este argumento tiene alguna validez, no es importante. Sólo dice que la que debe ser realmente es. Si la idea de Dios como existe en la mente de cada hombre incluye la de la existencia real, entonces, hasta allí donde va la idea, el que tiene lo uno tiene lo otro. Pero el argumento no muestra cómo la ideal implica la real.[1]

El argumento de Descartes.

2. EI argumento de Descartes asumía esta forma: Tenemos una idea de un Ser infinitamente perfecto. Como somos finitos, esta idea no pudo originarse en nosotros. Como estamos familiarizados sólo con lo finito, no podría haberse originado en nada de la que tenemos a nuestro alrededor. Por ello, tiene que proceder de Dios, cuya existencia es así una suposición necesaria.... Es cierto que tenemos muchas ideas o concepciones con las que no se corresponde una existencia. Pero en tales casos las ideas son arbitrarias, o creaciones voluntarias de nuestras propias mentes. Pero la idea de Dios es necesaria; no podemos evitar tenerla. Y teniéndola, tiene que haber un Ser que se corresponda con ella. Descartes ilustra este argumento diciendo que de la misma manera que va incluido en nuestra idea de triángulo que sus ángulos suman dos ángulos rectos, así es en la realidad. Pero ambos casos no son paralelos. Con esta sólo se dice que un triángulo es lo que es, esta es, una figura de tres lados, cuyos ángulos suman dos ángulos rectos. Pero la existencia de Dios como hecho no queda incluida en la definición de Él. Kant expresa esta en términos filosóficos, diciendo que si se quita el predicado, desaparece el sujeto; porque un juicio analítico es un mero análisis, o una declaración plena de lo que está en el sujeto. El juicio de que la suma de las ángulos de un triángulo son iguales a la suma de dos ángulos rectos es sólo un análisis del sujeto. Es una sencilla declaración de lo que es un triángulo; por ello, si se quita la igualdad de los ángulos, se quita el triángulo. Pero en un júicio sintético hay una sintesis, una acumulación. Algo se añade en el juicio que no está en el sujeto. En este caso este algo es la existencia real. Podemos inferir de la idea de un ser perfecto que es sabia y

1. Acerca de este argumento, véase Ritter, Geschichle der Christlichen Philosophie. I; págs. 229-237. Baur, Dreieinigkeilslehre. lI, 374.

bueno; pero no que realmente exista; porque La realidad es algo que se añade a la mera idea.

La única diferencia entre el argumento de Descartes y la de Anselmo parece ser meramente de forma. El uno infiere la existencia de Dios, a fin de dar cuenta de la existencia de la idea; el otro argumenta que la existencia real va incluida en la idea. Por ello, los defensores de ambos apelan a la misma ilustración. El argumento de Anselmo es el mismo que el que se deriva de la definición de un triángulo. No se puede pensar en un triángulo sin pensar en él como poseyendo tres ángulos; tampoco se puede pensar en Dios sin pensar en ÉI como verdaderamente existente; porque la existencia real entra tan esencialmente dentro de la idea de Dios como la «triangularidad» en la de un triángulo. Naturalmente, las hay que son afectados por este tipo de razonamiento; pero no tiene poder sobre la generalidad de los hombres.

El argumento del doctor Samuel Clarke.

3. El doctor Samuel Clarke, igualmente distinguido como matemático, lingüista y metafísico, publicó en 1705 su célebre «Demostración del Ser y de los Atributos de Dios». Por lo que respecta al Ser de Dios, su argumento es a priori. dice él que no hay nada necesariamente existente cuya no existencia sea concebible. Podemos concebir de la no existencia del mundo; por ello, el mundo no es necesariamente existente y eterno. No podemos, sin embargo, concebir de la no existencia del espacio y de la duración; por ello, el espacio y la duración son necesarios e infinitos. Sin embargo, el espacio y la duración no son sustancias; por ello, debe haber una sustancia eterna y necesaria (esta es, Dios) de la que ellos sean los accidentes. Este argumento, como mucho, nos da sólo la idea de un algo necesario e infinito; y ninguna clase de antiteístas está dispuesto a negar esta. La determinación de qué sea esta sustancia eterna, qué atributos pertenecen a la misma, demanda que se haga referencia al mundo de los fenómenos, y el argumento se transforma en a posteriori. Se ha objetado contra el argumento del doctor Clarke que no es propiamente a priori. De la existencia del tiempo y del espacio infiere la existencia de un Ser sustancial.

El argumento de Cousin.

4. Cousin, en su «Elementos de psicología», repite continuamente el mismo argumento de una manera algo diferente. La idea del infinito, dice él, se da en la de lo finito. No podemos tener lo uno sin tener lo otro. «Estas dos ideas son correlativos lógicos; y en el orden de su adquisición, el de lo finito e imperfecto precede a lo otro; pero lo precede muy de cerca. No le es posible a la razón, tan pronto como 1a consciencia le da a la mente la idea de lo finito e imperfecto, dejar de concebir la idea de lo infinito y de lo perfecto.

Ahora bien, el infinito y perfecto es Dios».[2] Una vez más el argumento que tenemos aquí es que aquello de lo que tenemos una idea es real. La verdad es que no se supone como una proposición general. Podemos imaginar, dice Cousin, una gorgona, un centauro, y podemos imaginar su no existencia; pero no está dentro de nuestra capacidad, cuando se nos da lo imperfecto y finito, no concebir de lo infinito y perfecto. Y esto, dice él, no es una quimera, sino el necesario producto de la razón; y, por ello, es un producto legítimo. La idea de lo finito e imperfecto es una idea primitiva, dada en la consciencia; y, por ello, la idea correlativa del infinito y perfecto dada por neeesidad y por la razón, tiene que ser también primitiva. En otras ocasiones presenta este tema bajo una luz distinta. Enseña que como la mente en la percepción reconoce el objeto como una existencia real, distinto de ella misma, así la razón tiene una percepción, o conocimiento inrnediato, del Infinito, con una convicción necesaria de su realidad como distinguida (en un sentido) de ella misma. El yo, la naturaleza y Dios son de manera semejante e igualmente involucrados en la percepción intuitiva de la mente; y son inseparables. Esto es muy diferente de la doctrina común del conocimiento de Dios como innato o intuitivo. Esta última doctrina sólo supone que la naturaleza del alma humana es tal que está intuitivamente convencida de su dependencia de o responsabilidad para con un Ser diferente de y más exaltado que él mismo. La primera supone, con los filósofos alemanes, especialmente Schelling, la cognición inmediata del Infinito por la razón.

Admitiendo con Cousin que las ideas de lo finito e infinito son correlativas, que no podemos tener la una sin tener la otra, y que la mente, por necesidad racional, queda convencida de que si hay un finito tiene que haber un infinito, queda por preguntar: ¿Qué es este Infinito? Para Cousin, el Infinito es Todo. Por ello, eI Teísmo no gana nada con estos argumentos metafísicos.

§2. *El argumento cosmológico*

Se basa en en principio de una causa suficiente. Afirmado silogísticamente, el argumento se enuncia así: Cada efecto debe tener una causa adecuada. El mundo es un efecto. Por ello, el mundo debe haber tenido una causa fuera de él mismo y adecuada para dar cuenta de su existencia.

A. *La causalidad*

La validez y el significado de este argumento dependen del sentido que se les dé a las palabras causa y efecto. Si un efecto se define correctamente como un acontecimiento, o un producto, no debido a nada inherente en él

2. Elements of Psychology, pág. 375, New York, 1856.
3. Ibid., pág. 376.

mismo, sino producido por algo fuera de él mismo; y si por causa se entiende un antecedente a cuya eficacia se debe el efecto; entonces es inevitable la conclusión de que la existencia del mundo supone la existencia de una causa adecuada para su producción, siempre y cuando se pueda demostrar que el mundo es un efecto, esta es, que no es auto-causado o eterno.

Es bien sabido, sin embargo, que desde que Hume propuso su teoría, todas las causas eficientes han sido descartadas por una gran clase de filósofos. Los sentidos no conocen otra cosa que una secuencia de acontecimientos. El uno sigue al otro. A la que precede de manera uniforme, lo llamamos causa; a la que sigue de manera uniforme, la llamamos el efecto. Como todo la que detectan los sentidos es una secuencia, esta es todo lo que tenemos derecho a aceptar. La idea de que haya nada en el antecedente que determine el efecto para ser lo que es y no de otra manera es totalmente arbitraria. Una causa, por ello, no es nada más que un antecedente invariable, y un efecto es un consecuente invariable.

Stuart Mill[4] motificó la definición de Hume de causa, como lo había hecho el doctor Brown de Edinburgo antes de él. El primero dice: «Es necesario para nuestro empleo de la pa1abra causa que creamos no sólo que el antecedente siempre ha ido seguido por el consecuente, sino que, mientras permanezca la presente constitución de las cosas, siempre será así». Y el doctor Brown[5] dice: «Una causa, en la definición más plena que admite filosóficamente, puede ser definida como aquello que precede inmediatamente a cualquier cambio, y que, existiendo en cualquier tiempo bajo circunstancias similares, siempre ha sido y siempre será seguido de un cambio similar». Es evidente que esta definición no sólo es arbitraria, sino que es inconsecuente con el principio fundamental de la filosofía de Hume y de sus seguidores, esto es, que todo nuestro conocimiento se basa en la experiencia. La experiencia se relaciona con el pasado. No puede ser garantía del futuro. Si creemos que un consecuente determinado siempre seguirá a un antecedente determinado. tiene que haber otra base para esta convicción que el que siempre haya sido así. A no ser que haya algo en la naturaleza del antecedente que asegure la secuencia del efecto, no hay ninguna base racional para la creencia de que el futuro tiene que ser como el pasado.

La doctrina común sobre esta cuestión.

La doctrina común acerca de esta cuestión incluye los puntos siguientes:
(1) Una causa es algo. No es un mero nombre para una cierta relación. Es una entidad real, una sustancia. Esta está claro, porque una no entidad no

4. Logic, pág. 203, New York, 1855.
5. Inquiry,, pág. 17. Edinburgo, 1818.

puede actuar. Si lo que no existe puede ser una causa, entonces nada puede producir algo, lo cual es una contradicción. (2) Una causa debe ser algo no sólo real, sino que debe tener poder o eficiencia. Debe haber algo en su naturaleza que explique los efectos que produce. (3) Esta eficiencia debe ser adecuada; esto es, suficiente y apropiada para el efecto. Está bien claro que ésta es una perspectiva verdadera de la naturaIeza de una causa: (1) Por nuestra propia consciencia. Nosotros somos causas. Podemos producir efectos. Y los tres puntos particulares acabados de mencionar se incluyen en nuestra consciencia de nosotros como causa. Nosotros somos verdaderas existencias; tenemos poder; tenemos un poder adecuado para los efectos que producimos. (2) Podemos apelar a la consciencia universal de los hombres". . Todos los hombres asignan este significado a la palabra causa en su lenguaje ordinario. Todos los hombres dan por supuesto que cada efecto tiene un antecedente a cuya eficiencia se debe. Nunca consideran una mera antecedencia, por uniforme que sea en el pasado, o por cierta que sea en el futuro, como constitutiva de una relación causal. La sucesión de las estaciones ha sido uniforme en el pasado, y estamos confiados en que seguirá siendo uniforme en el futuro; pero nadie dice que el invierno sea la causa del verano. Todos están conscientes de que la causa expresa una relación enteramente diferente de la de la mera antecedencia. (3) Esta postura acerca de la naturaleza de la causalidad está incluida en la creencia universal y necesaria de que todo efecto debe tener una causa. Esta creencia no es de que una cosa tenga que ir siempre antes de otra, sino que no puede ocurrir nada, que no se puede provocar cambio alguno, sin la aplicación de poder o eficiencia en alguna parte; de otro modo algo podría venir de nada.

Este tema lo tratan todos los metafísicos desde Aristóteles en adelante, y especialmente desde la promulgación de la nueva doctrina adoptada por Hume[6] . Ha sido uno de los grandes servicios a la causa de la verdad el que ha rendido el doctor McCosh al defender la autoridad de estas creencias primarias que subyacen como fundamento de todo conocimicnto.

La convicción intuitiva de Ia necesidad de una Causa.

Pero admitiendo que una causa no sea simplemente un antecedente invariable, sino aquello al poder de lo cual se debe el efecto, ... ¿cuál es el fundamento de la creencia universal de que cada efecto debe tener una causa? ...

La doctrina común ... es que se trata de una verdad intuitiva, un principio

6. Véase Reid, *Intellectual Powers; Stewart, Philosophical Essays; Brown, Inquiry, y Essay on Cause and Effect; Sir William Hamilton, Works; Dr. McCosh,Intuitions of the Mind.*

primordial o evidente por sí mismo. Esto es, que se trata de algo que todos los hombres creen, y que todos los hombres deben creer. No habría verdades evidentes por sí mismas, intuitivas. si el hecho de que hayan sido negadas por uno o más filósofos especulativos se considerara como prueba de que no son asunto de creencia universal y necesaria. La identidad personal, la existencia real del mundo externo, la distinción esencial entre el bien y el mal, son cosas que han sido negadas. Sin embargo, todos los hombres creen y deben creer en estas verdades. La negación de las mismas es forzada y temporal. Siempre que la mente revierte a su estado normal, la creencia vuelve. También se ha negado el principio de la causación; pero todo hombre se ve forzado por la constitución de su naturaleza a admitirlo, y a actuar constantemente en base del mismo. Un hombre puede creer que el universo es eterno pero que empezó a ser sin una causa -- que surgió de la nada -- es imposible de creer.

Por ello, quedamos reducidos a esta alternativa. El universo es. Por ello, o bien ha sido desde toda la eternidad, o debe su existencia a una causa fuera de sí mismo, adecuada para dar cuenta de que sea lo que es. El argumento teísta es que el mundo es un efecto; que no tiene en si mismo la causa de su existencia; que no es eterno, y por ello tenemos la necesidad de aceptar la existencia de una gran Primera Causa a cuya eficiencia se debe atribuir la existencia del universo.

B. *El mundo es un efecto*

1. El primer argumento para demostrar que el mundo como un todo no es existente por si mismo y eterno, es que todas sus partes, todo lo que entra en su composición, es dependiente y cambiante. Un todo no puede ser esencialmente diferente de sus partes constitutivas. Un número infinito de efectos no puede ser existente por sí mismo. Si una cadena de tres eslabones no se puede sostener por si misma, mucho menos una cadena de millones de eslabones. Nada multiplicado por una infinitud sigue siendo nada. Si no encontramos la causa de nuestra existencia en nosotros mismos, ni nuestros padres en si mismos, ir atrás ad infinitum es sólo añadir nada a nada. Lo que la mente demanda es una causa suficiente, y no se logra ninguna solución yendo atrás indefinidamente de un efecto a otro. Por ello, nos vemos obligados, por las leyes de nuestra naturaleza racional, a aceptar la existencia de una causa existente en si misma, esto es, de un Ser dotado de un poder adecuado para producir este mundo de fenómenos siempre cambiante. En todas las eras, las personas reflexivas han sido forzadas a esta conclusión. Platón y Aristóteles arguyeron en base de la existencia del movimiento que debe existir un *aeikinëton heauto kinoun*, un eterno poder dotado de movimiento propio, o primum movens, como lo llamaban los Escolásticos. La

validez de este argumento es reconocida por casi todas las clases de filósofos, al menos en el sentido de admitir que estamos obligados a aceptar la existencia de un Ser eterno y necesario. El argumento Teísta es que si todo en el mundo es contingente, este Ser eterno y necesario tiene que ser una Primera Causa extramundana.

El argumento histórico.

2. El segundo argumento es el histórico. Esto es, tenemos evidencia histórica de que la raza humana, por ejemplo, ha existido sólo unos pocos miles de años. Que la raza humana haya existido desde la eternidad es absolutamente increíble. Incluso si adoptáramos la teoria de la evolución, no nos da alivio alguno. Sólo nos da millones en lugar de miles de años. Ambos lapsos de tiempo son igualmente insignificantes cuando los comparamos con la eternidad. La célula germinal de Darwin demanda tan necesariamente una causa fuera de ella y existente por si misma como la demanda un hombre totalmente desarrollado, o toda la raza del hombre, o el universo mismo. Nos vemos abocados a la conclusión de que este universo salió de la nada, o la de que existe un Ser autoexistente, eterno y extramundano.

El argumento geológico

3. El argumento geológico viene a decir lo mismo. Los geólogos, como clase, concuerdan en cuanto a los siguientes hechos: (1) Que los géneros existentes de plantas y animales que habitan nuestra tierra comenzaron a existir en un período relativamente reciente en la historia de nuestro globo.
(2) Que ni la experiencia ni la ciencia, ni los hechos ni la razón, justifican la suposición de una generación espontánea. Esto es, no hay evidencia de que ningún organismo vivo sea jamás producido por unas causas meramente físicas. Cada uno de estos organismos es o bien creado inmediatamentc, o es derivado de algún otro organismo ya teniendo vida, previamente existente. (3) Los gêneros y las especies son permanentes. Uno nunca se transmuta en otro. Un pez nunca se transforma en ave, ni una ave en un cuadrúpedo. Los modernos teorizadores, desde luego, han puesto estos hechos en tela de juicio; pero siguen siendo admitidos por el gran conjunto de científicos, y la evidencia en favor de ellos es abrumadora para la mente normal. Si se conceden estos principios, sigue de ello que todas las plantas y animales existentes sobre la tierra tuvieron un principio. Y si tuvieron un principio, fueron creados, y por ello debe haber un Creador. Estas consideraciones son meramente colaterales. El principal argumento es el que hemos mencionado primero, esto es, la total imposibilidad de concebir o bien una sucesión infinita de acontecimientos contingentes, o bien el origen del universo de la nada.

C. *Objeciones. La doctrina de Hume*

Hay sólo dos objeciones a este argumento cosmológico que se deben mencionar. La primera se dirige al principio sobre el que está basado, y el otro a la conclusión que se saca de él. Hume comienza su «Treatise on Human Nature» (Tratado sobre la naturaleza humana) estableciendo el principio de que las percepciones de la mente humana se resuelven en impresiones e ideas. Por impresiones él significa «todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones, tal como hacen su primera aparición en el alma». Por ideas significa «las débiles imágenes de ellas en el pensamiento y en el razonamiento».[7] Por ello, no puede haber idea alguna que no esté derivada de alguna impresión anterior. Este es el principio fundamental de todo su sistema. e esto sigue que todo nuestro conocimiento está basado en la experiencia. Tenemos unas ciertas impresiones formadas por cosas externas, y ciertas pasiones y emociones; éstas son las únicas fuentes de nuestras ideas, y por ello de nuestro conocimiento. Cuando pasa a aplicar este principio[8] a la naturaleza y origen de nuestra idea de causación, dice que todo lo que podemos conocer acerca de algo es que un objeto o acontecimiento es continuo y antecedente de otro. Esto es todo lo que percibimos; de todo ello podemos tener una «impresión». No tenemos impresiones de poder, eficiencia, energia, fuerza, u otro término equivalente que podamos escoger emplear. Por ello, tal cosa no existe. No existe nada como eficiencia o poder ni en la mente ni en la materia. Cuando empleamos estas palabras, dice él, no comunicamos «realmente ningún significado concreto».[9] Cuando vemos acontecimientos o cambios en secuencia uniforme, adquirimos el hábito, o, como él dice, «sentimos la determinación»[10] de esperar el consecuente cuando vemos su acostumbrado antecedente. La necesidad, la fuerza, el poder, la eficacia, por tanto, no son nada más que «una decisión de llevar nuestros pensamientos desde uno a otro objeto».[11] «La necesidad de poder, que une causas y efectos, reside en la determinación de la mente de pasar de lo uno a lo otro. La eficacia o energia de las causas no está puesta ni en las mismas causas, ni en la Deidad, ni en la concurrencia de estos dos principios, sino que pertenece enteramente al alma, que considera la unión de dos o más objetos en todos los casos anteriores».[12] Hume estaba plenamente consciente del carácter paradójico de su posición acerca

7. *Treatise of Human Nature*, Parte I, § 1; *Obras*, VoI. I, Edinburgo, 1826.
8. En Parte III, § 14.
9. *Treatise of HumanNature*, vol. I, pág. 216.
10. *Ibid*., pág. 219.
11. *Ibid*., pág. 219.
12. *Ibid*, pág. 220

de la causalidad y de sus enormes consecuencias, aunque insistía en que su argumento para sustentarla era irrefutable. En relación inrnediata con la cita acabada de dar, dice: «Estoy consciente que de todas las paradojas que he tenido o que tendré ocasión de presentar en el curso de este tratado, la presente es la más violenta, y es sólo a golpes de sólidas pruebas y razonamientos que puedo tener la esperanza de que sea admitida y vencer los inveterados prejuicios de la humanidad».[13] Lo que él llama inveterados prejuicios son realmente leyes de la creencia que Dios ha imprimido sobre nuestra naturaleza, y que todos los sofismas de los filósofos jamás podrán subvertir.

Las conclusiones que Hume saca de su doctrina muestran la apreciación de su importancia. (1) Sigue de su principio, dice él, que no hay diferencia entre causas como eficientes, formales, materiales, ejemplares o finales; ni entre causa y ocasión. (2) «Que la distinción común entre necesidad moral y física carece de todo fundamento en la naturaleza». «La distinción que hacemos a menudo entre el poder y el ejercicio del mismo también carece de fundamento». (3) «Que la necesidad de una causa para todo comienzo de existencia no está basado en ningunos argumentos, ni demostrativos ni intuitivos». (4) «Nunca podemos creer con razón que exista ningún objeto del que no podamos formamos una idea».14 Por este cuarto corolario, hace referencia a cosas como Ias sustancias, de las que no recibimos impresiones, y por consiguiente de las que no podemos tener idea, y que por ello no podemos creer racionalmente que existan. Lo mismo se puede decir de Dios.

Al comienzo de la siguiente sección,[15] Hume, con una osadía casi sin parangón, dice: «Según la doctrina acabada de exponer, no hay objetos que podamos determinar, por mera observación, sin consultar la experiencia, como las causas de cualquier otro; ni ningunos objetos que podamos determinar con certidumbre de la misma manera como no siendo las causas. Cualquier cosa puede producir cualquier otra. Creación, aniquilación, movimiento, razón, volición, todas esas cosas pueden surgir de cualesquiera de ellas, o de cualesquiera otros objetos que podamos imaginar. Y esto no parecerá extraño si comparamos dos principios explicados anteriormente, que la conjunción constante de los objetos determina su causa, y que, hablando con propiedad, no hay objetos contrarios entre sí, excepto la existencia y la no existencia. Cuando los objetos no son contrarios, nada impide que tengan aquella constante conjunción de la que depende totalmente la relación de causa y efecto».

13. *Ibid*, pág. 220.
14. *Ibid*., págs. 226-228.
15. § 15.

Si existe un argumento como la reductio ad absurdum. es cosa cierta que esta teoría de Hume se refuta a sí misma. (1) Él admite la fiabilidad de la consciencia por lo que respecta a las «impresiones»; ¿cómo puede entonces rechazar las intuiciones de los sentidos, de la razón y de la consciencia? (2) Si no tenemos ningún conocimiento que no se derive de las impresiones, entonces no podemos creer en la sustancia, ni en el alma, ni en Dios. (3) Por la misma razón no podemos creer que haya una cosa como el poder o la eficiencia, ni ninguna diferencia entre causas eficientes y finales, esto es, entre la fuerza expansiva del vapor y la intención del ingeniero que diseña una máquina de vapor. (4) De la misma manera, tenemos que creer que algo viene de la nada, que no hay razón de que lo que comienza tenga que tener una causa, ni siquiera un antecedente; y, por ello, que «cualquier cosa puede producir cualquier otra cosa», esto es, una volición humana, el universo. (5) No puede ni enunciar su teoria sin contradecirse a si mismo. Habla de algo «produciendo» algo diferente. Pero según su doctrina no existe la producción de nada, por cuanto niega que exista nada como el poder o la eficiencia.

Está universalmente admitido que no tenemos fundamento para el conocimiento ni la fe excepto en la veracidad de la consciencia. Este principio tiene que ser tenido constantemente en cuenta, y debe ser reiterado a menudo. Por ello, cualquier doctrina que contradiga los hechos de la consciencia, o las leyes de la creencia que Dios ha imprimido en nuestra naturaleza, tiene que ser falsa. Entonces, si se puede demostrar que hay ciertas verdades que los hombres se ven forzados a creer por la misma constitución de sus naturalezas, estas verdades deben ser retenidas a pesar de todas las artes de la sofisteria. Por ello, si constituye un hecho de la consciencia que nosotros mismos somos algo, un ente, una sustancia, y que tenemos poder, que podemos producir efectos, entonces es cosa cierta que existe el poder, y las causas eficientes. Si además es una verdad intuitiva y necesaria que cada efecto tiene que tener una causa, que *ex nihilo nihil fit* [de la nada, nada sale], entonces es absolutamente cierto que si el mundo comenzó a ser, tuvo una causa adecuada de su existencia fuera de él mismo. Y, por ello, si el argumento para demostrar que el mundo no es auto-existente y eterno es sano, el argumento cosmológico es válido y concluyente.

La segunda objeción

La otra forma de objeción se dirige no contra las premisas sobre las que se basa el argumento cosmológico, sino contra la conclusión que los teistas sacan del mismo. Se admite que algo existe abora; que una no entidad no puede ser la causa de la existencia real; por ello, que algo debe haber existido eternamente. Se admite también que es imposible una regresión infinita, o serie eterna de efectos. Por ello, tiene que haber un Ser eterno, existente en Si mismo. Esto es todo lo que demuestra justamente el argumento cosmológico.

No demuestra que este Ser necesario es extramundano, y mucho menos que sea un Dios personal. Puede que sea una sustancia eterna de la que las cosas cambiantes son los fenómenos.[16] El argumento cosmológico no tiene la intención de demostrar todo lo que os Teístas sostienen acerca de Dios. Es suficiente conque demuestre que debemos admitir la existencia de un Ser eterno y necesario. Otros argumentos demuestran que este Ser es consciente de Sí mismo e inteligente. Además, el argumento demuestra de manera apropiada que este Ser es extramundano; porque el principio de la causación es que todo lo contingente tiene que tener la causa de su existencia fuera de sí mismo.

§3. El argumento teleológico

A. *Su naturaleza*

Este argumento admite también su enunciación como silogismo. El designio supone un diseñador. El mundo exhibe por todos lugares señales de designio. Por ello, el mundo debe su existencia a un autor inteligente.

Por designio se significa: (1) La selección de un fin a alcanzar. (2) La elección de los medios apropiados para alcanzarlo. (3) La aplicación réal de estos medios para llegar al fin propuesto.

Siendo así la naturaleza del designio, es una verdad evidente por sí misma, o, incluso una proposición idéntica, que el designio indica inteligencia, voluntad y poder. Es simplemente decir que la inteligencia en el efecto implica inteligencia en la causa.

Además, es cosa cierta que la inteligencia indicada por el designio no está en la cosa diseñada. Tiene que estar en el agente externo. La mente indicada en un libro no está en el libro mismo, sino en el autor y en el impresor. La inteligencia revelada por la máquina calculadora, o en cualquier obra similar, no está en el material empleado, sino en el inventor y en el artista. Tampoco la mente indicada en la estructura de los cuerpos de las plantas y de los animales está en ellos, sino en Aquel que los ha hecho. Y de la misma manera, la mente indicada en el mundo en general debe estar en un Ser extramundano. Hay, desde luego, esta evidente diferencia entre las obras de Dios y las del hombre. En cada producto del arte humano se conforman y unen materiales muertos para lograr un fim determinado; pero las organizadas obras de la naturaleza están animadas por un principio viviente. Están conformadas como desde dentro hacia fuera. En otras palabras: crecen, no son construidas. A este respecto hay una enorme diferencia entre una casa y un árbol o el cuerpo humana. Sin embargo, en ambos casos, la mente es

16. Véase Strauss, Dogmatik, voI. I, pág. 382.

extrínseca a la cosa producida; porque el fin, el pensamiento, es anterior al producto. Así como el pensamiento o la idea de una máquina tiene que estar en la mente del ingeniero, antes de construirse la máquina, de la misma manera la idea o el pensamiento del ojo tiene que ser anterior a su formación. Dice Trendelenburg: [17] «Es una conclusión sencilla y cargada de consecuencias que hasta allí donde hay algún designio llevado a cabo en el mundo, ha sido precedido por el pensamiento como base de ello». Y este pensamiento, sigue diciendo él, no está muerto, como una figura o un modelo, sino que - está conectado con la voluntad y con el poder. Está, por tanto, en la mente de una persona que tiene la capacidad y el propósito de llevarlo a cabo. Además, dice él, «tiefsinnige Zweckmassigkeit bewustlos und blind» es inimaginable, esto es: es inconcebible una adaptación ciega e inconsciente, de medios para lograr un fin.

Por cuanto la convicción de que el designio implica un agente inteligente es intuitiva y necesaria, no está limitada a la reducida esfera de nuestra experiencia. El argumento no es: Cada casa, nave, telescopio u otras instrumentos o máquinas que jamás hayamos visto tienen un hacedor inteligente, por lo que debemos dar por sentado que cualquier similar obra de destreza no fue formada por azar ni por la operación de fuerzas ciegas e inconscientes. El argumento es más bien: Es tal la naturaleza del designio que necesariamente implica un agente inteligente; y por ello siempre o en cuaIquier parte que veamos evidencia de designio, quedamos convencidos de que debe atribuirse a la operación de la mente. Sobre esta base, no sólo estamos autorizados, sino obligados a aplicar el argumento del designio mucho más allá de los límites de la experiencia, y a decir: Es igual de evidente que este mundo tuvo un Creador inteligente como que un libro ha tenido un autor. Si un hombre puede creer que un libro ha sido escrito al azar, o por una fuerza ciega e inconsciente, entonces, y sólo entonces, podrá negar racionalmente la validez del argumento en base del designio como prueba de la existencia de un Dios personal.

B. *Evidencias de designio en el mundo*

Este es un tema sin límites. Uno de Ios más importantes y valiosos de las «Bridgewater Treatises», el volumen escrito por Charles Bell, se dedica a «La Mano, su mecanismo y dotes vitales como evidencia de designio». Cientos de volúmenes no serían suficientes para exhibir la evidencia de la adaptación inteligente de las medias para un fin que se encuentra por todos lugares en el mundo. ...

... En en ojo, por ejemplo, tenemos el más perfecto instrumento óptico

17. *Log. Untersuchungen*, 2 ed., Leipzig, 1862, vol. n, pág. 28.

construido en conformidad a las complejas leyes de la luz. Encontramos en él el único nervio del cuerpo sensible a las impresiones de la luz y del color. Este nervio está extendido sobre la retina. La luz es admitida a través de un orificio del globo ocular, cuya apertura o cierre son regulados por un delicadísimo arreglo de músculos, según la cantidad de luz que incide sobre la retina, apertura y cierre que no dependen de la voluntad, sino del mismo estímulo de la luz. Pero el mero paso de la luz a través de un orificio no produciría una imagen del objeto desde la que fue reflejada. Por ello, se hace pasar por una lente de fonna perfecta para provocar la refracción de los rayos y enfocarlos de manera apropiada sobre la retina. Si la cámara interior deI ojo fuera blanca, reflejaría los rayos que entran hacia todos los ángulos, imposibilitando la visión. Esta cámara, y sólo ésta, está forrada de un pigmento negro. Por medio de un delicado mecanismo muscular, el ojo puede adaptarse a la distancia de los objetós exteriores para poder preservar el enfoque apropiado. Esta es una pequena parte de las maravillas que exhibe por sí solo este órgano del cuerpo. Este órgano se formó en la oscuridad del vientre, con una referencia evidente a la natura]eza y a las propiedades de la luz, de las que la criatura para cuyo uso estaba dispuesto no tenía ni conocimiento ni experiencia. Así, si el ojo no indica la adaptación inteligente de los medios para un fin, no puede hallarse tal adaptación en ninguna obra del ingenio humano.

A través de este vasto universo impera el orden. En medio de una variedad sin fin hay unidad. Las mismas leyes de la gravedad, de la óptica y de a termodinámica prevalecen en todas partes. La confusión y el desorden son el resultado uniforme del azar o de fuerzas operando a ciegas. El orden es la segura indicación de una mente. ¡Y qué mente, qué sabiduría, qué poder y qué beneficiencia son las que se exhiben en nuestro vasto universo!

«El resultado de, toda nuestra experiencia», dijo Sir Gilbert Eliot, escribiendo al mismo Hume, «parece consistir en esto. Hay sólo dos fonnas en las que hemos observado las diferentes cantidades de materia echadas juntamente: Bien al azar, bien con designio y propósito. De la primera forma nunca hemos visto la producción de un efecto complicado regular correspondiéndose con un fin determinado; de la segunda forma, lo hemos visto de manera constante. Así, si las obras de la naturaleza y las producciones de los hombres se parecen en esta gran característica general, "no nos justificará incluso la misma experiencia en adscribir a ambas una causa similar, aunque proporcional?»[18]

18. Dr. Buchanan, *Analogy a Guide to Truth and an Aid to Faith*, edición de Edinburgo, 1864, pág.414.

Este argumento en base del designio es constantemente apremiado en el Antiguo Testamento, que apela a los cielos y a la tierra como revelando el ser y las perfecciones de Dios. El Apóstol Pablo dice que el Dios viviente, que hizo el cielo y la tierra, el mar, y todo lo que en ellos hay, no se ha dejado a sí mismo sin testimonio (Hch 17:23-31). A los Romanos les dijo que el eterno poder y deidad del Ser Supremo son claramente vistos, siendo entendidos por las cosas hechas (Ro 1:20). Los antiguos filósofos sacaron las mismas conclusiones en base de las mismas premisas. Anaxágoras argüía que se tiene que admitir que la *nous*, la *mente*, controla todo en el mundo, porque todo en el mundo indica designio. Sócrates insiste constantemente en esta como la gran prueba del ser de Dios. Cicerón[19] dice que es tan imposible que un mundo ordenado pueda ser constituido por una ocorrencia fortuita de átomos como que un libro quede redactado echando letras al azar. Trendelenburg,[2] tras citar este pasaje, dice: «Quizá sea más difícil suponer que por una ciega combinación de los elementos y de las fuerzas químicas, que se formara siquiera uno de los órganos del cuerpo --por ejemplo, el ojo, tan claro, agudo y perceptor, -- y mucho menos la armónica unión de órganos que constituyen el cuerpo, que el que un libro fuera hecho al azar, echando tipos sueltos al azar».

Filón presenta el argumento en su fonna silogística más sencilla: «No hay ninguna obra de arte hecha a sí misma. El mundo es la más perfecta obra de arte. Por ello, el mundo fue hecho por un Autor bueno y totalmente perfecto. Así tenemos el conocimiento de la existencia de Dios».[21] Todos los padres cristianos y posteriores teólogos han razonado de la misma manera. Incluso Kant, aunque niega que sea concluyente, dice que el argumento teleológico debería ser siempre tratado con respeto. Es, dice éI, el más antiguo, el más claro, y el más adaptado a la mente humana.

§4. *Objeciones al argumento teleológico*

A. *La negación de las causas finales.*

La doctrina de las causas finales en la naturaleza tiene que mantenerse o caer con la doctrina de un Dios personal. Lo primero no puede ser negado sin negarse lo segundo. Y la admisión de lo uno involucra la admisión de lo otro. Por causa final no se significa una mera tendencia, ni el fin al que tienen los acontecimientos bien de manera real, bien aparente; sino el fin contemplado en eI uso de medios adaptados para alcanzarlo. La contemplación de un fin

19. *De Nalura Deorum*, II. 37.
20. *Logische Unlersuchungen*, Vol. II, pág. 64.
21. *De Monarchia*, I. § 4, edición de Leipzig, 1828, vol. IV, pág. 290.

es un acto mental. La selección y el empleo de medios adaptados a un fin son ambos actos inteligentes y voluntarios. Pero un agente voluntario inteligente es una persona.[22] En otras palabras, el uso de medios para llegar a un fin contemplado es una función de la personalidad, o al menos de un agente inteligente.

Siendo ésta la naturaleza de las causas finales, las tales son naturalmente negadas, (1) Por el positivista, que no cree en nada más que en aquellos hechos que son percibidos por sus sentidos, y que no admite de otra causalidad que la regularidad de la secuencia. Como la eficiencia, la intención y la mente no son percibidas por los sentidos, no son ni pueden ser admitidos filosóficamente. (2) Por aquellos que, aunque admiten la existencia de la fuerza, y por eIlo, en este sentido, de una causa, no admiten una distinción entre causas, o fuerzas, físicas, vitales, y mentales, y que mantienen que ésta puede ser resuelta en cualquiera de las otras. Los proponentes de esta teoria hacen del pensamiento un producto del cerebro, y tienen como lema, «Ohne Phosphor kein Gedanke». Naturalmente, el fósforo tiene que venir antes que el pensamiento, y por ello no puede haber ninguna causa final para la producción del fósforo ni de nada más. (3) Las causas finales son negadas por las que consideran el universo como el desarollo del Ser infinito bajo la operación de una ley necesaria. De este Ser no se puede predicar ni inteligencia, ni consciencia, ni voluntad. Por consiguiente, no puede haber ningún designio preconcebido para ser llevado a cabo, ni por el universo como un todo, ni por ninguna de sus partes. Asi, según Espinoza, las causas finales son «humana figmenta et deliria».

Si uno le pregunta a un campesino de dónde proviene un árbol o el cuerpo de un animal, probablemente contestará: «¡Pues vaya, ha crecido!» Para él, éste es el hecho final. Y asi es con todos los abogados de las teorias acabadas de mencionar. Asi es que se encuentran los extremos (el pensamiento del campesino y la teoria del sabio). ¿Qué pensamiento más elaborado, más profundo, se encuentra en las palabras de Stuart Mill que en el de la respuesta del campesino, cuando el lógico dice: «Las secuencias totalmente físicas y materiales, tan pronto como llegan a hacerse suficientemente familiares para la mente humana, vinieron naturalmente al pensamiento, y se consideró no sólo que no precisaban ellas mismas de explicación alguna, sino que podían dar explicación para otras, e incluso de servir como la explicación final de las cosas en general»[23]?

[22]. Esto está en conformidad con la definición teológica aceptada de una persona como un «suprositum inteligens».
[23]. Logic, edición de Londres, 1851. Vol. I, pág. 366.

B. *Objeciones de Hume y Kant*

La respuesta de Hume aI argumento del designio, o de las causas finales, es que nuestro conocimiento está limitado por la experiencia. A menudo hemos visto hacer casas, naves, motores y otras máquinas, y, por ello, cuando vemos unos productos similares del ingenio humano, estamos autorizados a inferir que también éstos fueron producidos por un autor inteligente. Pero el mundo pertenece a una categoria enteramente diferente; nunca hemos visto hacer un mundo, y por ello no tenemos ninguna base racional para suponer que este mundo tuvo un hacedor. «Cuando dos especies de objetos,» dice Hume,[24] «han sido siempre observados en conjunción, puedo inferir, por costumbre, la existencia del uno cuando veo la existeneia del otro, y a eso la llama el argumento de la experiencia. Pero que este argumento se pueda presentar cuando los objetos, como en el caso actual, son singulares, individuales, sin paralelo ni semejanzas específicas, puede ser difícil de explicar. ¿Y me dirá alguién con seriedad que un universo ordenado tiene que surgir de algún pensamiento y arte, como el humano, porque tenemos experiencia de éste? Para determinar este razonamiento, seria necesario que tuviéramos experiencia del origen de mundos; y desde luego no es suficiente que hayamos visto surgir naves ciudades gracias al arte al ingenio humano». o que la experiencia enseña es que el designio implica ínteligencia; esta es, que nunca vemos la adaptación de medios a un fin sin evidencia de que tal adaptación es la obra de un agente inteligente. Y, por ello, incluso bajo la conducción de la experiencia inferimos que siempre que vemos designio, sea en la naturaleza o en el arte, tiene que haber un agente inteligente. Pero la experiencia no es ni la base ni el límite de esta convicción. Es una verdad intuitiva, evidente por sí misma en base de su naturaleza, que no se puede dar cuenta del designio en base de azar o necesidad. Que alguien trate de persuadirse de que un reloj es producto de azar, y verá cuán inútil es su intento.

Kant presenta sustancialmente la misma objeción que Hume cuando dice que la concatenación de causa y efecto queda confinada al mundo externo, y por ello que es ilógico aplicar el principio de la causalidad para dar cuenta de la existencia del mundo externo mismo. Además, objeta que las evidencias de designio en la naturaleza serían sólo demostración de un demiurgo, o constructor del mundo, y no de un Dios extramundano. Además, se apremia contra la suficiencia del argumento teleológico que incluso si demostrara que el autor del mundo es distinto del mundo, ello no lo demostraria infinito, porque el mundo es finito, y no podemos inferir una causa infinita de un efecto finito.

24. «Dialogues on Natural Religion», Works, edición de Edinburgo, 1826, Vol. II, pág. 449.

Respuesta a las objeciones.

Como respuesta a estas objeciones se puede observar que lo que el argumento en base del designio tiene la intención de demostrar, y demuestra, es (1) Que el Autor del universo es un agente inteligente y voluntario. (2) Que El es extramundano y no meramente la vida o alma del mundo, porque el designio se muestra no simple ni principalmente por la conformación de cuerpos organizados mediante un principio que actúa desde dentro hacia fuera, sino por la adaptación de cosas externas a tales organismos, a sus varias necesidades, y por la disposición y ordenamiento estructurado de enormes cuerpos de materia, separados por millones e incluso por miles de millones de millas. (3) La inmensidad del universo a través del que se hace manifiesto el designio demuestra que su causa tiene que ser adecuada para la producción de tal efecto; y si el efecto es, como lo es para nosotros, incomprensiblemente grande, la causa debe serlo también. E incomprensiblemente grande e infinitamente grande son términos prácticamente equivalentes. Pero además, el argumento cosmológico demuestra que Dios es no solo hacedor, sino creador. Y la creación implica la posesión de un poder infinito. No sólo debido a que Ia diferencia entre la no existencia y la existencia es infinita, sino debido a que en la Escritura la creación es siempre descrita como la peculiar obra del Dios infinito. Hasta allí donde sabemos, todo poder de las criaturas está limitado a la acción propia, o al control más o menos limitado de lo que ya existe.

Lo que ya se ha dicho puede ser una respuesta suficiente a la objeción de que en tanto que el designio demuestra inteligencia, que sin embargo esta inteligencia puede estar en la misma materia, o en la naturaleza (una vis insita), como en el alma deI mundo. Estos puntos, tal como generalmente se presentan, conciernen más propiamente a la relación de Dios con el mundo que a Su existenda. involucran la admisión de la existencia de una inteligencia en algún lugar, adecuada para explicar todos los fenómenos del universo. Involucran, por tanto, la negación de que estos fenómenos tengan que ser atribuidos bien al azar, o bien a la acción de las meras leyes físicas. No se trata de dónde esté situada esta inteligencia. Sea donde sea que esté, tiene que ser una persona, y no meramente una fuerza carente de inteligencia actuando según una ley necesaria. Porque las evidencias de acción voluntaria y benevolente son tan claras como las de la inteligencia. Y las consideraciones ya apremiadas demuestran que este Ser voluntario e inteligente tiene que ser extramundano; conclusión que es hecha aún más evidente por nuestra relación con Él como responsables y dependientes.

C. *Objeciones misceláneas*.

1. Se objeta que tanto en el reino vegetal como en el animal hay mal formaciones, productos anormales, que son inconsistentes con la idea del control de una mteligencia infinita. Este es en el mejor de los casos un argumento de nuestra ignorancia. Admitiendo que hay en la naturaleza algunas cosas que no pueden explicarse, ello no invalida el argumento que se saca de los innumerables casos de designio benevolente. Si la máquina calculadora de Babbage presentara un número erróneo una vez de cada muchos millones, ello no demostraría que no se manifestaba inteligencia en su construcción. Y no es siquiera necesario atribuir tal acción aparentemente irregular a una imperfecci6n de la máquina. Por lo que sepamos, su constructor podría tener una razón para esta acción, que no podemos descubrir. En toda extensa pieza musical aparecen discordancias aquí y allá, que chocan al oído, y que los desconocedores de la música no pueden explicar, pero que los competentemente instruidos perciben que son tomadas y resueltas en una armonía más sublime. Si un príncipe nos diera un cofre lleno de millones en monedas y joyas, no pondríamos en tela de juicio la bondad e sus intenciones si encontramos entre todo ello alguna monedilla falsa cuya presencia no pudiéramos explicar. Sería una locura rechazar la Bíblia con todas sus sublimes y salvadoras verdades porque podamos hallar en ella unos pocos pasajes que no podemos comprender, y que en sí mismos parecen inconsistentes con la perfección de su autor. Nadie rehusa creer en el sol y en regocijarse en su luz porque haya en su superficie unas manchas oscuras que no puede explicar. La ignorancia es una condición muy sana para nuestro actual estado.

Organos inútiles.

2. Una segunda objeción de un tipo muy similar es la que se basa en el hecho de que encontramos miembros en cuerpos organizados para los que no tienen uso. Por ejemplo, los hombres tienen mamas; la ballena tiene dientes que nunca se desarrollan y que el animal no necesita; los animales tienen huesos que nunca emplean; las aves y los cocodrilos tienen sus cráneos constituidos por huesos separados, como los animales vivíparos, aunque en su caso no parece haber utilidad en tal disposición. ...

Acerca de esto se puede observar: (1) Que esta objeción sólo aparece en los organismos individuales de plantas o animales, mientras que las evidencias de designio se encuentran esparcidas por todo el universo. (2) Esta objeción se funda también en nuestra ignorancia. El argumento es que por cuanto no podemos ver la razón de alguna disposición, no existe tal razón. (3) Adopta la postura más baja de la utilidad, esto es, la que contempla

las necesidades inmediatas del organismo individual. Cosas que no se precisan para sus necesidades pueden tener un fin mucho más elevado. En un gran edificio la funcionalidad no es el único fin que se contempla; están la simetria y la unidad, fines estéticos de tanto valor como la mera comodidad o conveniencia. Los científicos han demostrado que todos los animales son, en su estructura, sólo modificaciones de cuatro formas típicas. Estas formas se preservan en todos los géneros y especies incluidos bajo estas clases generales. Por ello, la presencia de estos rasgos característicos del tipo, incluso cuando el individuo no los necesite, sirve para indicar la unidad del plan sobre el que está edificado todo el reino animal. Tenemos que recordar que lo que no vemos no puede refutar la realidad de lo que sí vemos.

El instinto.

3. Una tercera objeción es la derivada en ocasiones en base de las operaciones del instinto. El instinto, según el doctor Reid, es «un impulso natural y ciego a ejecutar ciertas acciones, sin ningún fin a la vista, sin deliberación, y muy a menudo sin concepci6n alguna de lo que hacemos».[25] El doctor Whately dice también: «Un instinto es una tendencia ciega a un modo de acción independiente de ninguna consideraciín por parte del agente acerca del fin al que lleva la acción». Paley lo define como «una propensión anterior a la experiencia e independiente de instrucción alguna».[26] El argumento es que como «un impulso ciego» que no contempla fin alguno efectúa todas las maravillosas funciones que vemos en las obras de los animales irracionales, unas similares funciones en la naturaleza no pueden demostrar inteligencia en el autor de la naturaleza. La respuesta a este argumento es:

a. Que se basa en una errónea definición de instinto. No se trata de un impulso ciego. Es aquella medida de inteligencia dada a los animales y que les capacita para el sustento de sus vidas, para continuar su raza, y para responder a las necesidades de su ser. Dentro de ciertos límites, esta forma de inteligencia, tanto en el hombre como en los animales irracionales, actúa ciegamente. El impulso que lIeva a los jóvenes de todos los animales a buscar su alimento de una manera apropiada y en el lugar apropiado, es indudablemente ciego. Lo mismo es probablemente el caso del impulso que lleva a muchos animales a buscar provisión durante el verano para las necesidades del invierno. Tampoco se puede suponer que la abeja ha construido siempre y en todo lugar sus celdas siguiendo los más ajustados

25. *Active Powers*; III, I. 2 vol. IV, pág. 48; edición de Charlestown, 1815.
26. *Teologia Natural*, cap. XVIII.

principios matemáticos conducida por una comprensión inteligente de estos principios. Estas operaciones, que son ejecutadas sin instrucciones, y siempre de edad en edad de la misma manera, indican una conducción que puede ser llamada ciega en el sentido de que los que se encuentran bajo su influencia no trazan el plan en base del que actúan, aunque puedan conocer el fin propuesto. Pero la inteligencia de los animales va más allá de estos estrechos limites. El castor no sólo construye sus diques según la naturaleza de la localidad y la fuerza de la corriente en la que emplaza su vivienda, sino que lo vemos constantemente, lo mismo que a otros animales, variando su modo de operación para afrontar emergencias especiales. Por ello, el instinto, como designan el principio que controla la acción de los animales irracionales, no es ciego, sino inteligente. Admite la contemplación de un fin, y la selección y aplicación de los medios apropiados para su cumplimiento. Así, incluso admitiendo que la inteligencia manifestada en la naturaleza es del mismo orden que la manifestada por los animales, sin embargo la diferencia en grado es infinita.

b. Sin embargo, ninguna medida de intelecto del grado o del carácter del instinto es suficiente para dar cuenta de los fenómenos del universo. El instinto tiene que ver con las necesidades de un organismo individual. Pero, Quién adapta los organos de un animal a sus instintos? ¿Quién adapta la naturaleza exterior, el aire, la luz, el calor, el agua, los alimentos, etc., etc., a sus necesidades? ¿Qué relación tiene el instinto con el universo estelar?

C. Además, estos mismos instintos están entre los fenómenos que deben ser explicados. Si se trata de impulsos ciegos, ¿pueden ser explicados, en toda su variedad y en toda su acomodación a la naturaleza a las necesidades e os animales, por un impulso ciego impregnando todas las cosas? El hecho es que la adaptación de la naturaleza externa a los instintos de las diferentes clases de animales, y de sus instintos a la naturaleza externa, ofrece una de las más convincentes pruebas de un intelecto exterior a ambas, y ordenando lo uno en relación con lo otro.

d. Se debe recordar, aunque este tema pertenece a un argumento separado, que el alma del hombre, con todos sus maravillosos poderes y capacidades, intelectuales, morales y religiosas, es uno de los hechos que deben ser explicados. Remontar la existencia del alma del hombre a «un impulso ciego» es suponer que el efecto trasciende a la causa más allá de toda medida, lo que es lo mismo que suponer un efecto sin causa.

e. Todas estas objeciones dan por supuesta la existencia eterna de la materia, y la etemidad de las fuerzas físicas. Por cuanto existen, tienen que haber existido desde la eternidad, o haber tenido un principio. Si han tenido un principio, tienen que haber tenido una causa externa a ellas mismas. Esta causa no puede ser una no entidad. Tiene que ser una sustancia existente en sí

misma, eterna, poseyendo la inteligencia, el poder, la voluntad y la benevolencia adecuada para dar cuenta del universo y de todo lo que en él se contiene. Esta es, la causa del universo tiene que ser un Dios personal.

§5. *El argumento moral o antropológico*

A. *Naturaleza del argumento*.

Así como la imagen del sol reflejada en un espejo, o en la lisa superficie de un lago, nos revela lo Que es el sol y lo que es, así el alma humana, con la misma claridad, nos revela que Dios es y lo que El es. El reflejo del sol no nos enseña toda la verdad acerca de esta lumbrera; no nos revela su constitución interna, ni nos dice cómo su luz y calor se mantienen de edad en edad. De la misma manera el alma, como imagen de Dios, no nos revela todo lo que Dios es. En ambos casos, e igualmente en ambos casos, la que se revela es cierto, esta es, fiable.

Se corresponde con la realidad objetiva. Así como sabemos que el sol es lo que su reflejo representa que es, así sabemos que Dios es lo que la naturaleza del alma humana declara que Él es. La duda en el primer caso es tan irrazonable, y podemos decir que igual de imposible, que en el otro.

Se ha visto en el capítulo precedente que todo hombre tiene en su propia naturaleza la evidencia de la existencia de Dios, una evidencia que no puede ser nunca borrada, y que forzará a la convicción de los más mal dispuestos. No es menos cierto que cada hombre tiene en si mismo la misma evidencia irresistible de que Dios es un Ser extramundano y personal; que Él es inteligente, voluntario y moral; que El conoce; que El tiene el derecho a ordenar; y que Él puede castigar y que Él puede salvar.

Se puede preguntar de manera natural: Si es así, si cada hombre tiene en su propia naturaleza un testimonio cuya competencia no puede poner en tela de juicio, y cuyo testimonio no puede ignorar, ¿para qué argumentar acerca de la cuestión? Por tres razones: Primero, porque incluso las verdades evidentes por si mismas son a menudo negadas; y segundo, porque los hombres, en su presente estado moral, se encuentran bajo intensas tentaciones de negar la existencia de un Dios santo y justo; y tercero, porque se están haciendo constantes esfuerzos para pervertir o contradecir el testimonio de nuestra naturalcza acerca de la existencia y de la naturaleza de Dios.

B. *El argumento basado en la existencia de la mente*.

Toda persona tiene en su propia consciencia la evidencia de la existencia de la mente. Sabe que él es un ser inteligente y personal. Sabe que su personalidad no reside en su cuerpo, sino en su alma. Está incluido en los

hechos de la consciencia que el alma y el cuerpo son cosas distintas, Que son diferentes sustancias que tienen atributos no sólo diferentes, sino incompatibles. El hecho de que ésta sea la convicción general de los hombres queda claro por el hecho de que todas las lenguas reconocen esta distinción, y por el hecho de que no es negado nunca excepto por escritores especulativos o teóricos. La consciencia común de los hombres, revelada en su forma de hablar, y en sus declaraciones, y por la creencia universal, en la forma que sea, de un estado de existencia consciente tras la muerte, da testimonio de l verdad de que el alma es algo diferente del cuerpo, y muy superior a él. ¿Cómo se puede explicar la existencia de esta sustancia inmaterial, pensante, inmortal, a la que llamamos el yo? Es innegable que no la existido siempre. Si comenzó a existir, tiene que haber tenido la causa de su existencia fuera de ella misma. Esta causa no puede ser el alma del padre, porque es también un efecto. Comenzó a ser. Y está universalmente admitido que una serie infinita de efectos es impensable. Si el alma no puede ser explicada por derivación en una serie sin fin de pasos en base de lo que nos han precedido, tampoco puede ser concebida como un producto del cuerpo, ni de fuerzas y combinaciones físicas. Parece ser una proposición evidente por si misma que el efecto no puede contener más que su causa; que la inteligencia no puede ser el roducto de lo ue no es inteligente. Esto está también con confirmado por toda la experiencia.

En nuestro actual estado estamos familiarizados, primero, con la materia, con sus propiedades y leyes, o fuerzas; segundo, con la vida vegetal; tercero, con la vida animal; y cuarto, con la mente, dotada de una vida de un orden mucho más elevado. Estos diferentes elementos, o modos de existencia, aunque maravillosamente combinados y entre mezclados, son distintos. Como hecho de la experiencia, la mera materia con sus fuerzas físicas nunca origina la vida vegetal; la vida vegetal por sí misma nunca origina ni pasa a la vida animal; y la vida animal nunca origina, ni se desarrolla a, la vida intelectual o espiritual. Hay una sima infranqueable entre estos varios departamentos del ser. Tan pronto como el principio de la vida abandona una planta o animal, las fuerzas físicas que pertenecen a la materia obran su disolución. Estos son hechos indeleblemente impresos en las convicciones de la masa de la humanidad. Son conclusiones a las que ha llevado a las mentes de todos los hombres la experiencia universal. Cierto que son negadas por ciertos científicos. Pero la teoria sobre la que basan esta negación involucra la negación de tantas verdades intuitivas y necesarias; hace tanta violenda a las leyes de la creencia impuestas a nuestra naturaleza, y sobre cuya validez depende todo conocimiento, que nunca pueden ser más que una creencia precaria y temporal por parte de los que la adoptan, y nunca puede adquirir el control sobre las mentes de los hombres. No es éste el lugar a entrar en una

discusión de la teoría del materialismo. Es lícito apelar a la convicción general de la humanidad de que la mente no puede ser un producto de la materia. Si es así, como nuestras mentes no son existentes por sí mismas ni eternas, tiene que ser cierto, como también lo creían los paganos, que nuestros espíritus deben su existencia a Aquel que es el Padre de los espíritus.

C. *Basado en la naturaleza del alma*.

Hay dos leyes, o hechos generales, que parecen caracterizar todas las obras de la naturaleza. Por naturaleza se significa aquí todo lo que es extrínseco a y procedente de Dios. La primera de estas leyes es que sean cuales sean las capacidades, necesidades o deseos que existan, se a una provisión adecuada para suplirlas y satisfacerlas. Esto es evidentemente cierto con respecto al mundo vegetal. Las plantas tienen órganos para seleccionar los materiales del suelo necesarios para su crecimiento y madurez; órganos para absorber el carbono de la atmósfera; la capacidad de ser afectadas de manera apropiada por la luz y el calor; órganos de reproducción designados para la continuidad de cada una de ellas según su naturaleza. Todas estas necesidades son suplidas. La tierra, la atmósfera, la luz, el calor, y el agua, todo ello está provisto. Y lo mismo sucede con el mundo animal en toda su variedad sin fin de formas. Los alimentos, la luz, el calor, el aire y el agua son adecuados a sus variadas necesidades, a sus órganos y a sus instintos. Si tienen el apetito del hambre, tienen órganos para apropiarse de sus alimentos, y para su digestión; el instinto apropiado para la selección de los mismos, y los alimentos apropiados están siempre disponibles. Y así con todas las otras nccesidades de su naturaleza.

La segunda ley, o hecho general, es que todos estos organismos vivos alcanzan la perfección, y complen plenamente el fin de su existencia. Esto es, devienen todo o que son capaces de ser. Todo lo que pertenece a su naturaleza queda plenamente desarrollado. Todas sus capacidades son plenamente ejercitadas, y todas sus necesidades quedan plenamente satisfechas.

Estas dos cosas son verdaderas de toda criatura viviente dentro del ámbito del conocimiento humano, excepto del Hombre. Por lo que a su cuerpo concierne, también son ciertas de él. Sus necesidades físicas son todas suplidas por las presentes circunstancias de su ser. Su cuerpo deviene todo lo que es capaz de ser, en esta etapa de la existencia. Pero no son ciertas de él por lo que respecta a su alma. Tiene capacidades que no son plenamente desarrolladas en este mundo, y que nunca pueden serlo en él. Tiene deseos, aspiraciones y necesidades para las que el mundo no le provee de los objetos apropiados. Por ello, es evidente que está designado y adaptado para un

estado de existencia más elevado y espiritual, como su cuerpo está adaptado al presente orden de cosas. El alma del hombre tiene, en primer lugar, unos poderes intelectuales capaces de una expansión indefinida, que en este mundo nunca a canzan su límite máximo. Con estos se conecta un deseo de conocimiento que nunca queda satisfecho. En segundo lugar, el alma del hombre tiene una capacidad para la dicha que nada en este mundo ni todo el mundo, si pudiera ser ganado, podría llegar a llenar. El animal queda satisfecho. Su capacidade para la dicha le es totalmente provista aquí. En tercer lugar, el alma tiene aspiraciones para las que no se corresponde nada en esta vida. Anhela comunión con lo que está muy por encima de él; lo que es ilimitado, eterno. En cuarto lugar, con todos estos poderes, deseos y aspiraciones, está consciente de su debilidad, insuficiencia y de dependencia. Tiene que tener un objeto que adorar, amar y en el que confiar. Un Ser que pueda dar satisfacción a todas sus necesidades, y bajo cuya protección pueda quedar a salvo de aquellos poderes del mal a los que sabe que está expuesto por todos lados y en todo momento. Un Ser cuya existencia y cuya relación consigo mismo puede explicar todos los misterios de su propio ser, y asegurar su felicidad en el futuro, en el que sabe que debe pronto entrar. Con la misma certidumbre con que el hambre en un animal supone que hay un alimento adaptado acalmar sus anhelos, así esta hambre del alma supone que hay algún Ser en el universo para dar satisfacción a sus necesidades. En ambos casos el anhelo es natural, universal e imperativo.

No es posible que el hombre sea una excepción a las leyes acabadas de enunciar. Que él solo, de todas las existencias, tenga capacidades, deseos, necesidades, para las que no se ha dado provisión. Dios es el correlativo del hombre, en el sentido de que la existencia de una criatura como el hombre demanda aceptar la realidad de un Ser como Dios.

D. *Basado en la naturaleza moral del hombre*

Los conocidos hechos de la consciencia acerca de esta cuestión son:

1. Que por la constitución de nuestra naturaleza tenemos un sentido de bien y mal; que percibimos o juzgamos que algunas cosas son buenas, y otras, malas. Esta percepción es inmediata. Así como la razón percibe que algunas cosas son verdaderas, y otras falsas, y así como los sentidos tienen una percepción inmediata de sus objetos apropiados, de la misma manera el alma valora de inmediato el carácter moral de los sentimientos y de las acciones. La razón, los sentidos y la conciencia son a una infalibles dentro de ciertos límites, y susceptibles de errar fuera de estos límites.

2. Nuestras percepciones morales o juicios son *sui generis*. Tienen su carácter distintivo y peculiar, que no pertenece a ningún otro de nuestros estados de consciencia. Lo bueno tiene un carácter tan distinto de lo

verdadero, de lo apropiado o de lo conveniente, como éstas últimas cosas lo son de nuestras sensaciones. Lo bueno es aquello que estamos obligados a hacer y a aprobar. Lo maIo es aquello que estamos obligados a evitar y a desaprobar. La obligación moral, expresada por la palabra «deber», es una idea simple y primaria. Sólo puede ser comprendida por los que la han sentido. Y no puede ser confundida con ninguna otra cosa.

3. Estos juicios morales son independientes. No están bajo el control del entendimiento ni de la voIuntad. Nadie puede por su voIuntad considerar un axioma como falso, ni pensar que lo negro es blanco, ni que lo blanco es negro. Ni puede ningún sofisma llevarIo a tales falsos juicios. De la misma manera, nadie puede por su deseo llegar a creer que es bueno aquello que su conciencia le indica que es malo; ni puede mediante razonamientos llevarse a sí mismo a la convicción de que ha hecho lo bueno cuando su conciencia le dice que ha hecho lo malo.

4. Nuestro juicio moral, o, en otras palabras, la conciencia, tiene una autoridad de la que no podemos emancipamos. No podemos ni negarla ni ignorarla. Tiene autoridad. Manda y prohibe. Y estamos obligados a obedecer. Tiene poder también para aplicar sus decisiones. Puede premiar o castigar. Sus recompensas están entre las mayores bendiciones que podemos gozar. Sus castigos son la más intolerable agonía que puede soportar el alma humana.

5. Nuestros juicios morales implican la idea de ley, esto es, de un gobiemo o norma a la que estamos obligados a amoldarnos. Cuando juzgamos de una cosa que es buena, la consideramos conforme a la ley moral; cuando juzgamos que es mala, juzgamos que no es conforme a esta ley.

6. Esta le tiene una autoridad que no se deriva de nosotros. Es esencialmente diferente de una sensación de lo que es decoroso, o e aquello que es conveniente. Es algo que nos es impuesto, y a lo que se nos demanda que nos amoldemos por una autoridad fuera de nosotros mismos.

7. Nuestra naturaleza moral involucra, así, un sentimiento de responsabilidad. Tenemos que responder por lo que somos y por lo que hacemos. Esta responsabilidad no es ante nosotros mismos, ni ante la sociedad, ni ante la existencia en general. Tiene que ser ante una persona; esto es, ante un Ser que sabe lo que somos, lo que hacemos, y lo que debiéramos ser y hacer; que aprueba lo bueno y desaprueba lo malo; y que tiene el poder de recompensarnos y de castigarnos conforme a nuestro carácter y conducta. El pecado, por su misma naturaleza, tal como se revela en nuestra consciencia, involucra no sólo un sentimiento de polución, o de degradación moral, sino también un sentimiento de culpa; esto es, una convicción de que merecemos castigo, de que debiéramos ser castigados, y, por ello, de que el castigo es inevitable.

Si ésta es la realidad de nuestra naturaleza moral, está claro que nos es necesario aceptar la existencia de un Dios extramundano, personal, de quien dependemos, y ante quien somos responsables. Ésta es indudablemente la base para la convicción del ser de Dios, que ha prevalecido universalmente entre los hombres. Poseyendo la idea dada en la constitución de su naturaIeza, o hallándose bajo la necesidad interior de creer en tal Ser, hombres cultivados han buscado y encontrado evidencia de su existencia en el mundo sin ellos. Pero estas pruebas externas no han sido tan generales ni tan operativas como las derivadas de lo que nosotros mismos somos, y de lo que sabemos que merecemos. Así, hombres como kant y como Sir William Hamilton, aunque niegan la validez de todos los otros argumentos para la existencia de Dios, admiten que nuestra naturaleza nos obliga a creer que Él es, Y que Él es una persona.

Nuestros sentimientos morales no se deben a la educación.

Ciertamente, se objeta que estos fenómenos de nuestra naturaleza moral se deben a la educación o a la superstición. A esto se responde, primero, que las verdades morales tienen una luz de evidencia propia. No se pueden negar del mismo modo que no se pueden negar las intuiciones de los sentidos y de la razón. Puede incluso decirse que nuestros juicios morales tienen una mayor certidumbre que cualesquiera otras convicciones. Los hombres creen cosas absurdas. Creen lo que contradice la evidencia de sus sentidos. Pero nadie ha creído ni creerá que la malignidad es una virtud. En segundo lugar, lo que es universal no puede ser explicado mediante peculiaridades de la cultura. Todos los hombres son seres morales; todos tienen este sentimiento de obligación moral, y de responsabilidad; y nadie se puede liberar de estas convicciones. Por ello, el Apóstol, hablando desde la consciencia común de los hombres, así como bajo la conducción del Espíritu Santo, habla de los pecadores como «conociendo el justo juicio de Dios» (Ro 1:32); esto es, que un sentimiento de pecado involucra el conocimiento de un Dios santo.

Luego, estamos situados en medio de un vasto universo del que constituimos una parte. Nos vemos forzados, no meramente por el deseo de conocimiento, sino por la necesidad de nuestra naturaleza, a preguntar: ¿Cómo se originó este universo? ¿Cómo es sustentado? ¿A dónde se dirige? ¿Qué somos nosotros? ¿De dónde procedemos? ¿A dónde vamos? Estas preguntas precisan de respuestas. Se debe resolver este complicado problema.

No es ninguna solución atribuirIo todo al azar. Constituye una frívola negación de que haya necesidad de solución alguna, de que tales respuestas demanden una pregunta. AtribuirIo todo a la necesidad de las cosas es decir que la existencia de las cosas como son es la realidad última. El universo es,

siempre ha sido, y siempre será. Es la evolución del ser necesario por las leyes necesarias. Esto es todo lo que podemos saber y todo lo que tenemos que saber. Sin embargo, esta no es una solución. Es meramente la negación de que haya alguna posible solución. Si esta teoria pudiera ser aceptada con respecto al mundo exterior, nos dejaria sin explicación todos los fenómenos relacionados con la naturaleza del hombre, sus dimensiones intelectual, moral y religiosa. El teismo es una solución. Supone la existencia de un Ser eterno y necesario; de un Espiritu, y por ello inteligente, voluntario, consciente, y poseyendo perfecciones morales. Esta hipótesis da cuenta del origen del universo. «En el principio creó Dios los cielos y la tierra». Ésta es una respuesta satisfactoria a la primera pregunta. Da cuenta de todo lo que el universo es, de su inmensidad, variedad, orden, innumerables organismos, la adaptación de la naturaleza externa a las necesidades de todas las cosas vivientes. Da cuenta de la naturaleza del hombre. Da lo que demanda esta naturaleza: un infinito objeto de amor, de confianza y de adoración. Revela ante quién es que nosotros somos responsables, y de quién dependemos. Sabemos que esta soIución es verdadera, porque es una solución. Da cuenta de todos los hechos. Y da cuenta de ellos de tal manera que no puede dejar de ser aceptado como verdad, tanto de manera inteligente como ciegamente. El Dios a Quien todos los hombres adoran sin conocerle, lo revelan las escrituras, no sólo en la certidumbre de Su existencia, sino también en la plenitud de Sus perfecciones.

CAPÍTULO III TEORÍAS

ANTI-TEÍSTAS

§ 1. *Qué se entiende por Anti-Teismo.*

ASÍ como eL Teísmo es La doctrina de un Dios extramundano y personal, creador, preservador y gobernànte de todas las cosas, cualquier doctrina que niegue la existencia de tal Ser es anti-teísta. Así, no sólo el confeso Ateísmo, sino también el Politefsmo, el Hilozoísmo, el Materialismo y el Panteísmo pertenecen a la clase de teorias anti-teístas.

Ateísmo

¿Es posible elAteísmo?

MUCHAS veces se ha tratado la cuestión de si el Ateísmo es posible. La respuesta a esta pregunta depende del sentido del término. Si con ello se significa si un hombre puede librarse de la convicción de que hay un Ser Personal ante quien es responsable de su carácter y conducta, y Que le castigará por sus pecados, se debe responder en sentido negativo. Porque ello sería emanciparse de la ley moral, l0 cual es imposible. No obstante, si con esta pregunta se significa si alguien puede, por especulación u otras medias, llevarse a si mismo a un estado en el que pierde la consciencia de la creencia de Dios escrita en el corazón, y liberarse por un tiempo de su poder, se debe responper en sentido afirmativo. Una persona puede, en este sentido, negar su individualidad o identidad; negar la existencia real, objetiva, del alma o del cuerpo, de la mente o de la materia; la distinción entre el bien y el mal. Pero esto es innatural y no puede durar. Es como doblar un muelle a la fuerza. En el momento en que la fuerza es retirada, el muelle vuelve a su posición normal. Por ello, los hombres pasan a menudo de un estado de total

escepticismo a otro de fe sin dudas; no, naturalmente, por un proceso de argumentación, sino por un cambio en su estado interior. Esta transição de incredulidad a fe, aunque es así repentina, y aunque no es producida por un proceso intelectual, es perfectamente racional. Los sentimicntos que surgen en la mente contienen evidencia de la verdad a la que el entendimiento no se puede resistir. Es también un hecho psicológico familiar que el escepticismo y la fe pueden, en cierto sentido, coexistir en la mente. Un idealista, aunque se mantenga en su teoría, tiene no obstante una convicción interna de la realidad del mundo externo. Así, el ateo especulativo vive con la permanente convicción de que hay un Dios a quien tendrá que rendir cuentas.

§2. *Politeísmo*.

Como lo implica la palabra, el Politeísmo es la teoría que supone la existencia de muchos dioses. El monoteísmo fue la religión original de nuestra raza. Esto es evidente no sólo por las enseñanzas de las Escrituras, sino por el hecho de que la forma histórica más antigua de creencia religiosa es la monoteísta. Hay himnos monoteístas en los Vedas, los más antiguos escritos existentes, a no ser que el Pentateuco sea la excepción.

La primem desviación fuera del monoteísmo parece haber sido el culto a la naturaleza. Al perder los hombres el conocimiento de Dios como creador, fueron llevados a reverenciar los elementos físicos con los que estaban en contacto, de cuyo poder eran testigos, y cuyas benéficas influencias experimentaban constantemente. Por ello, no sólo el sol, la luna y las estrellas, los grandes representantes de la naturaleza, sino también el fuego, el aire y el agua, vinieron a ser objetos de adoración popular. Y por ello encontramos que los Vedas consisten mayormente de himnos dirigidos a estos elementos naturales.

Estos poderes fueron personificados, y pronto se hizo creencia general que un ser personal presidia a cada uno de ellos. Y estos seres imaginarias devinieron los objetos del culto popular.

Mientras que la masa popular creia realmente en seres «llamados dioses» (1 Co 8:5), muchos de los más ilustrados eran monoteístas; y más aún eran panteístas. La temprana introducción y amplia diseminación del panteísmo se demuestran por el hecho de que están en la base del brahmanismo y del budismo, las religiones de la mayoría de la raza humana durante miles de años.

Pocas dudas hay de que cuando las tribus arias entraron en la India, unos mil quinientos o dos mil años antes de Cristo, el panteísmo era ya su creencia establecida. El infinito Ser desconocido e «incondicionado», según el sistema hindú, se revela como Brahma, Visnú y Siva - esto es, como Creador, Preservador y Restaurador. Estas no eran personas. sino modos de

manifestarse. Fue en esta forma que se expresó la idea de un proceso sin fin de desarrollo del infinito a lo finito, y del retomo de lo finito a lo infinito. Fue de este principio panteísta que se desarrolló naturalmente el politeísmo sin fin de los hindúes, determinando el carácter de toda su religión Como todo lo que es es sólo una manifestación de Dios, todo lo destacable, y especialmente la aparición de cualquier hombre destacable, era considerada como un «avatar» o encarnación de Dios, en uno u otro de sus modos de manifestación, como Brahma, Visnú o Siva. Y como el mal es tan real como el bien, el uno es tanto una manifestación, o modus existendi, del Ser infinito como lo otro. Y por ello hay dioses malos así como buenos. En ninguna parte del mundo ha tenido el panteísmo un terreno de cultivo como en la India,y en ninguna parte ha producido sus efectos naturales con una tan gran cantidad de males. En ningún lugar el politeísmo ha sido llevado a unos extremos tan repugnantes.

Entre los egipcios, griegos y romanos, el politeísmo asumió una forma determinada por el carácter de sus pueblos. Los griegos la convirtieron en brillante, hermoso y sensual; los romanos eran más decorosos y serenos. Entre las naciones bárbaras ha asumido formas mucho más simples, y en muchos casos más racionales.

... Pablo dice de los paganos antes de su conversión, «*edouleusate tois phusei me ousi theois*» (Gá 4:8). La prevalencia y persistencia del politeísmo muestra que debe tener una fuerte afinidad con la naturaleza humana caída. Aunque, excepto en el panteísmo, no tiene base filosófica, constituye un formidable obstáculo para el progreso de la verdadera religión en el mundo.

§3. *Hilozoismo*

EI Hilozoismo, de *hylë*, materia, y *zöë*, vida, es en su sentido propio la doctrina de que la materia posee vida. Y ésta es la forma en que esta doctrina era sustentada por muchos de sus defensores. Toda la materia, y toda partícula de materia, además de sus propiedades físicas, tiene un principio de vida en si misma, lo que hace innecesario suponer cualquier otra causa para los fenómenos vitales que se exhiben en el mundo. En esta forma, el Hilozoísmo no difiere del Materialismo.

Sin embargo, más comunmente este término se emplea para designar un sistema que admite una distinción entre la mente y la materia, pero considera que están íntima e inseparablemente unidas, como el alma y el cuerpo en el hombre. Según este sistema, Dios es el alma del mundo; un poder inteligente presente en todas partes, al que se han de atribuir todas las manifestaciones de designio en el mundo externo, y toda la actividad del alma humana. Si embargo, la relación del alma con el cuerpo es una ilustración muy imperfecta de la relación de Dios con el mundo, según el sistema hilozoísta.

El alma es realmente exterior al cuerpo e independiente de él, al menos para su existencia y actividad. No es la vida del cuerpo. Ni le da forma ni lo preserva. Ni siquiera está consciente de la actividad vital por la que el cuerpo es desarrollado y sustentado. Mientras Que. según la teona hilozoísta, el alma del mundo es su principio plástico, la fuente interna de todas sus organizaciones actividades.

Los principios básicos e esta teoría tal como la desarrollaron los estoicos son: (1) Que hay dos principias constitutivos del universo, uno activo, el otro pasivo. El principio pasivo es la materia. sin forma y sin propiedades, esta es, inerte. El principio activo es la mente, morando en la materia como su poder formador y organizador, esto es, Dios. (2) Por ello, el universo debe ser contemplado bajo tres aspectos: (a) Como el poder conformador de todo; la natura naturans, o *hë phusis technikë*. (b) El mundo como formado por este principio viviente interior; el kosmos viviente, o natura naturata. (c) La identidad de los dos, al constituir un todo. Es sólo por un acto mental que se distingue entre lo uno y lo otro. Por ello, el mundo, incluyendo a ambas cosas, o como la identidad de ambas cosas, es formado con la mayor sabiduria y por un proceso necesario, porque las leyes de la naturaleza son las leyes de la razón. ...

(3) Por ello, el universo (el Todo-uno), del que Dios es el alma y la Naturaleza es el cuerpo, es viviente, inmortal, racional y perfecto (*zõon athanaton, logikon. teleion*). Dios, como el principio controlador y operador en todas las cosas, actúa según leyes necesarias, aunque racionales. (4) Las almas de los hombres son de la misma naturaleza que el alma del mundo, pero como existencias individuales, desvaneciéndose cuando cesa la vida deI cuerpo. (5) El fin más alto de la vida es la virtud; y la virtud es vivir conforme a la razón.[1] Este sistema en una de sus formas es casi idéntico con el Materialismo, y en la otra con el Panteísmo. No hay Dios personal ante quien seamos responsables, ni libre albedrío; por ello. no hay pecado, ni existencia consciente tras la muerte.

§4. *Materialismo*.

EI materialismo es aquel sistema que ignora la distinción entre la materia y la mente, y atribuye todos los fenómenos del mundo, sean físicos, vitalcs o mentales, a las funciones de la materia.

A. *La doctrina de Epicuro.*

Epicuro enseñaba: (1) Que como *ex nihilo nihil fit* (de la nada nada se

1. Véase Rixner, Geschichte der Philosophie. vol. I, sec. 120.

produce), el universo siempre ha existido, y tiene que seguir existiendo para siempre. (2) Que el espacio y el número de cuerpos que contiene, son infinitos. (3) Estos cuerpos son de dos clases, simples y compuestos. Los cuerpos simples son átomos, poseyendo forma, magnitud y peso. Son indivisibles, inalterables e indestructibles. Esta es también la doctrina de la ciencia moderna.2 Dice Faraday: 3 Una partícula de oxígeno es siempre una partícula de oxígeno: nada puede desgastarla. Si se combina, y desaparece como oxígeno, si pasa a través de mil combinaciones, animales, vegetales y minerales, si yace oculta durante mil años, y luego se desprende, sigue siendo oxigeno con sus primeras cualidades, ni más ni menos. Tiene toda su fuerza original, y sola esta. La cantidad de fuerza que desprendió al ocultarse tiene que ser empleada otra vez en dirección inversa cuando es liberada». (4) Estas átomos tienen sus fuerzas peculiares, distintas de su mera gravedad. Ésta es también la doctrina de la ciencia moderna. Se incluye en lo que dice Faraday en la cita acabada de dar. «Las moléculas», dicen los científicos actuales, «han sido dotadas con fuerzas que dan origen a las varias cualidades químicas, y és tas nunca cambian ni en su naturaleza ni en su cantidad».4 Epicuro enseñaba que la cantidad de materia, y naturalmente la cantidad de fuerza en el mundo, es siempre la misma. No puede ni aumentar ni disminuir. (6) Los átomos, cuyo número es infinito, se mueven por el espacio con una increíble velocidad sometidos a las leyes físicas necesarias. (7) Fue por la combinación de estas átomos bajo la influencia de la gravedad y de otras fuerzas físicas que se formó el universo, y que devino un cosmos. Esto se parece mucho a Ia hipótesis nebular. (8) El alma es material; o, en otras palabras, todos los fenómenos mentales se deben a Ias propiedades de la materia. Esto también se proclama como los últimos resultados de la ciencia moderna. (9) El alma, naturalmente, deja de existir cuando el cuerpo muere; esto es, así como la muerte es la cesación de las funciones vitales del individuo, también lo es de sus funciones intelectivas. Los átomos de los que está constituído el hombre, con las fuerzas que les pertenecen, siguen existiendo, y pueden entrar en la composición de otras hombres. Pero el

2. Esto es, de la «ciencia moderna» del siglo pasado. Así se creyó, hasta que se descubrió que los llamados átomos, las unidades menores de las especies químicas, son resolubles en partículas pequenas componentes de las mismas, como protones, electrones, neutrones, las cuales están compuestas de partículas aún menores, las cuales están constituidas de «energía empaquetada», existiendo una relación de equivalencia entre la materia y la energía expresada en la ccuación de Einstein, Energía = masa x el cuadrado de la vclocidad de Ia luz (E = me). Sin embargo, los razonamientos dados por Faraday en el párrafo que sigue son correctos en todo lo que se refiere a fuerzas químicas.

3. Véase Youngman: *Conservalion and Correlation of Forces*, pág. 372.

4. *Croonian Lectures on Matter and Force*. Dadas en el Real Colegio de Médicos en 1868. Por Henry Bruce Jones, A.M., M.D., F.R.S., Londres 1868, pág. 17.

hombre, como individuo, deja de existir. Ésta, casi palabra por palabra, es la doctrina confesa de muchos físicos de la actualidad. (10) La sensación es para nosotros la única fuente de conocimicnto. Al recordar sensaciones anteriores, formamos ideas, y por la combinación de las ideas formamos juicios. Casi las mismas palabras de Hume, y la doctrina de la totalidad de la escuela que él representa. (11) Como Epicuro mantenía que nada es incorpóreo excepto el vacío, necesariamente incluye todas las formas de existencia bajo el encabezamiento de la materia. Como no hay mente ni espíritu, no hay Dios ni ley moral. La virtud es sólo una prudente consideración por la felicidad. En cierto sentido, admitía la existencia de dioses, pero eran seres corpóreos que no se inmiscuían en los asuntos de los hombres.[5] .

Un reciente escritor alemán[6] decía, en la Encyklopadie de Herzog, en el artículo «Materialismus», que a pesar del gran progreso de la ciencia moderna, los Materialistas de nuestros días no han avanzado un solo paso con respecto al sistema de Epicuro. Aquel sistema, probablemente a causa de la influencia dominante de la más elevada filosofía de Platón y de Aristótcles, no ejerció mucha influencia sobre las mentes de los antiguos, ni en el progreso e pensamiento humano. No ha sido hasta los tiempos modernos que el Materialismo ha logrado ningún gran poder como teoría filosófica.

B. *El materialismo en Inglaterra durante el Siglo Dieciocho*.

Locke (1632-1704) La introducción del Materialismo en Inglaterra durante el siglo pasado[7] es atribuida generalmente a la influencia de la filosofía de Locke. Locke mismo estaba lejos de ser un Materialista, y los defensores de su sistema insisten denodadamente en que sus principios no tienen una tendencia legítima a borrar la distinción entre mente y materia. Pero Locke, al combatir la doctrina de las «ideas innatas» en el sentido de verdades abstractas, pareció negar que la mente estaba constituida de tal manera como para captar la verdad intuitivamente, y más allá del campo de la experiencia. Él comparaba la mente con una tabula rasa. Esta fIgura sugiere que todo nuestro conocimiento procede de fuera, así como la tableta de escribir no contribuye

5. Rixner, *Geschichte der Philosophie*, I. 303-318. Ritter, History of Philosophy, traducción de A. J. W. Morrison, III. 399-447.
6. F. Fabri.
7. Esto es, el Siglo Dieciocho, por cuanto esta obra se escribió en el Diecinueve. [N. deI T.]

en nada a lo que se escribe sobre ella. Él definió las ideas como «todo aquello con que la mente está inmediatamente ocupada cuando pensamos».

E1 origen de estas ideas, dijo él, era la sensación y la reflexión. Si por reflexión significaba la observación de los fenómenos de la mente, su teoría es una cosa. Si significaba el proceso de recordar, combinar y analizar, y de elaborar de otras maneras las Impresiones obtenidas desde fuera, es otra teoría distinta. Es probable que el mismo Locke, y desde luego muchos de sus seguidores, adoptaran esta segunda postura; y así, las dos fuentes de ideas, o de conocimiento, quedan reducidas a una, y esta una es la sensación. Pero como la sensación nos puede dar conocimiento sólo de lo exterior y material, esta teoria parecía no dejar lugar para las ideas más elevadas de las verdades eternas y necesarias. Locke intenta dar cuenta de nuestras ideas de tiempo, espacio, infinitud, causa, e incluso de bien y mal, en base de la observación, esto es, de observación de lo exterior, o de impresiones hechas sobre los sentidos. Una crítica que se hace comunmente a la gran obra de Locke es que en ella no distingue entre la ocasión y la fuente de nuestras ideas. Nuestra experiencia nos da la ocasión, y puede que la condición necesaria, para despertar la mente a la percepción no sólo del hecho experimentado, sino también de la aprehensión intuitiva de la verdad universal y necesaria que este hecho involucra. ... Pero no es por la tendencia observada de algunos hechos a producir felicidad y de otros a producir miseria que obtenemos la idea de la distinción esenciaI entre el bien y el mal, sino de la constitución misma de la mente. Aunque Locke y muchos de sus discípulos se quedaron satisfechos con su método de explicar nuestras ideas de Dios, de espíritu, y de las verdades morales y religiosas, sin embargo es cosa cierta que muchos de sus seguidores se sintieron justificados a descartarlas en base de los principios por él enunciados.

Hartley (1705- I 757)

Hartley era médico y fisiólogo. ... Hartley adoptó los principios de Locke, intentando mostrar cómo es que las cosas externas producen sensaciones y pensamiento. Esto lo hizo con su teoría de vibraciones. «Los objetos del mundo externo afectan de alguna manera los extremos de los nervios, que se extienden desde el cerebro como centro a cada parte del cuerpo. Esta impresión produce una vibración, que es continuada a lo largo del nervio mediante la actividad de un éter elástico, hasta que alcanza aI cerebro, donde constituye el fenómeno que denominamos sensación. Cuando una sensación ha sido experimentada varias veces, el movimiento vibratorio del que surge adquiere la tendencia a repetirse espontáneamente, incluso cuando el objeto externo no está presente. Estas repeticiones o reliquias de sensaciones son

ideas, que a su vez poseen la propiedad de recordarse unas a otras mediante la asociación mutua entre ellas».[8] ...

... Lo que dijo la revista «Edinburgh Review» de Hartley hace casi setenta años,[9] lo dice el Profesor TyndalI de los Materialistas de nuestros días: «El paso de la física del cerebro a los correspondientes hechos de la consciencia es impensable. Concediendo que un pensamiento determinado y una determinada acción molecular en el cerebro ocurren simultáneamente, no poseemos el órgano intelectual, ni aparentemente ningún rudimento de órgano, que nos capacite para pasar mediante un proceso de razonamiento, de un fenómeno al otro. Aparecen juntos, pero no sabemos por qué. Si nuestras mentes y sentidos fueran tan expandidos, fortalecidos e iluminados que fuéramos capacitados para ver y sentir Ias mismas moléculas del cerebro; si fuéramos capaces de seguir todos sus movimientos, agrupamientos y descargas eléctricas, si las hubiere; y si estuviéramos íntimamente familiarizados con los correspondientes estados de pensamiento y sentimiento, probablemente seguiriamos estando igual de lejos de la solución deI problema. ¿Cómo se relacionan estos procesos físicos con los hechos de la consciencia? La sima entre las dos clases de fenómenos seguiria aún igual de infranqueable intelectualmente. Asociemos, por ejemplo, la consciencia del amor con un movimiento en espiral diestra de las moléculas del cerebro. y la consciencia del odio con un movimiento en espiral siniestra. Sabríamos entonces que cuando amamos el movimiento va en una dirección, y que cuando odiamos el movimiento va en la otra, pero el «Por qué» seguiria sin respuesta. Al afirmar que el crecimiento del cuerpo es mecánico, y que el pensamiento, tal como nosotros lo ejercemos, tiene su correlación en los procesos físicos del cerebro, me parece que la posición del «Materialista» llega hasta allí donde la posición es sostenible. Creo que el Materialista podrá finalmente mantener esta posición contra todos los ataques; pero no creo, tal como está actualmente constituida la mente humana, que pueda ir más allá de esto. No creo Que tenga derecho a decir que su agrupamiento molecular y que sus movimientos moleculares lo expliquen todo. En realidad. no explican nada». [10]

8. Observatíons on Man. Cap. I, sec. 2, y Morell, *History of Modern Phílosophy*, New York, 1848, pág. 98.

9. Se refiere a una crítica de la mencionada revista, aparecida en el número de *Edinburgh Revíew* de octubre de 1806, pág. 157, a la teoría de Hartley acerca de la consciencia como epifenómeno deI cerebro. Recuérdese que esta Teología Sistemática fue publicada por primera vez en 1871. [N. deI T.]

10. «Conferencia ante la Asociación Británica», Athenaeum, 26 de Agosto de 1868, Citado e*n Hulsean Lectures* de Perowne, 1868 - Apéndice, nota A.

C. *El materialismo en Francia durante el Siglo Dieciocho.*

La filosofía de las sensaciones, como se llama, encontró un terreno mucho más abonado en Francia que en Inglaterra. ...

Condillac, uno de los primeros y más influyentes discípulos de Locke, en su primera obra «Essai sur l'Origene des Connaissances Humaines», difirió relativamente poco del filósofo inglés. Pero en su «Traité des Sensations», descartó virtualmente la «reflexión» como fuente de nuestras ideas, considerando todos los pensamientos, sentimientos y actos de la voluntad como «sensaciones transformadas». «Mientras que respondió a la cuestión de la relación entre el alma y el cuerpo suponiendo su identidad, se situó en terreno teísta al explicar el origen del mundo. Este terreno intermedio fue ocupado también, al menos ostensiblemente, por Diderot y D' Alembert en la Encyclopédie francesa, los cuales, a pesar de su teoría de las sensaciones en cuanto al origen de nuestro conocimiento, y de hacer de la felicidad la base de la moralidad y el fin de la vida, no sólo mantuvieron principios teístas, sino que insistieron en la necesidad de una revelación divina. Sin embargo, esto probablemente fue más por prudencia que por convicción» [11]

Sin embargo, estos fueron sólo los primeros pasos. Pronto se llegó al extremo del ateísmo materialista de una manera abierta. La Mettrie publicó su obra *L' Histoire Naturelle de l'Ame* en 1745, *L'Homme Machine* al año siguiente, y *L' Homme Planté* en 1749. Helvetius publicó su obra *De l' Esprit* en 1758. Su libro titulado *De l' Homme* fue publicado después de su muerte. El clímax llegó con la obra del Barón d'Holbach en su Systeme de la Nature, en el que se defendían abiertamente el Materialismo, el fatalismo y el ateísmo. Según este sistema, la materia y el movimiento son eternos; el pensamiento es una agitación de los nervios; el alma es el resultado de nuestra organización corporal; la voluntad la sensación más poderosa; la base de la moralidad una consideración hacia nuestra propia felicidad. No hay libertad, ni moralidad, ni existencia futura, ni Dios. Cuando estos principios llegaron a penetrar en la mente popular, entonces vino el fin.

D. *El positivismo.*

Comte, ... llamó a su sistema «Filosofia Positiva», porque su propósito era «nó suponer nada fuera del contenido de los hechos observados».

El principio fundamental de la «Filosofia Positiva» es el que se menciona tan frecuentemente, que los sentidos son la única fuente de nuestro conocimiento, y por ello que nada existe sino la materia. No hay mente

11. F. Fabri, en Ia Real-Encyclopädíe de Herzog, art. «Materialismus».

aparte de la materia; no existe la eficiencia, ni las causas, sean primeras y finales; no hay Dios; no hay estado futuro de existencia para el hombre. Por ello, la teologia y Ia psicologia son barridos del campo de la ciencia. La ciencia se ocupa sólo de la observación de los hechos, y de deducir de ellos las leyes por las que los mismos son determinados. Sin embargo, estas leyes no son fuerzas operando de una manera uniforme, sino simplemente declaraciones del orden real en la secuencia de acontecimientos. Esta secuencia no es sólo uniforme, sino también necesaria. Nuestra ocupación consiste en determinar cuál es. El único método que se puede emplear para ello es la observación. ... En suma, la secuencia de acontecimientos es uniforme y necesaria; y si podemos, mediante una suficiente inducción de los hechos, determinar cuál sea Ia ley de la secuencia, podremos predecir el futuro con la misma seguridad en un departamento como en otro. El astrónomo puede predecir cuál será la posición de las estrellas y de los planetas de aquí a un siglo. El positivista podría predecir con la misma certidumbre cómo un hombre actuará en cualquier circunstancia determinada, y cuál será el progreso y el estado de la sociedad en tiempos venideros.

Por ello se sigue, en base de la Filosofia Positiva: (1) Que todo nuestro conocimiento se limita a los fenómenos físicos. (2) Que todo lo que podemos saber de tales fenómenos es que son, y cuál es su relación entre ellos. (3) Que estas relaciones están incluidas bajo los encabezamientos de secuencia y semejanza. (4) Estas relaciones constituyen las leyes de la naturaleza, y son invariables. (5) Como todo lo que existe es material, estas leyes, o «relaciones invariables de sucesión y semejanza», controlan todos los fenómenos de la mente, como los llamamos, y de la vida social y de la historia, así como los de la naturaleza, en el sentido común de aquella palabra. (6) Como todo está incluido en el departamento de la física, todo está controlado por leyes físicas, y no hay más libertad en las acciones humanas que en los movimientos de las estrellas, por ello lo segundo puede ser predicho con la misma certidumbre que lo primero.

... La secuencia es invariable. La intervención de la voluntad queda necesariamente excluida, porque la filosofia, al menos el Positivismo, no es nada a no ser que asegure la capacidad de la previsión. Pero los actos libres no pueden ser previstos por el hombre. Por esto dice Comte: «Lo arbitrario nunca puede ser excluido si los fenómenos políticos se atribuyen a la voluntad, divina o humana, en lugar de quedar conectados con leyes naturales invariables».[12] «Si los acontecimientos sociales quedaran siempre

12. *Philosophie Positive*, vol. II, pág. 47.

expuestos a ser perturbados por la intervención accidental del legislador, humano o divino, no sería posible ninguna previsión cientifica de los mismos».[13] .

Comte, que era un ardiente frenólogo, basó uno de los argumentos de su sistema en la organización del cerebro; pero en lo que dependia mayormente era en la ley del desarrollo humano. No admitia ninguna diferencia esencial entre el hombre y los animales irracionales. La superioridad del hombre reside sólo en el grado de su inteligencia, que se debe a su mejor organización física. Según Comte, toda la raza humana, y toda persona individual, pasa a través de tres etapas distintas, las cuales denomina la teológIca, a metafísica, y la positiva. Durante la primera etapa, todos los acontecimientos son atribuidos a causas sobrenaturales. En Ia primera parte de esta etapa de su progreso, los hombres eran fetichistas; luego gradualmente se volvieron politeístas, y monoteístas. Esto intenta demostrarlo históricamente con respecto a los griegos, los romanos y los moradores de Europa Occidental. Así como los hombres salieron del fetichismo, también se desprendieron de las formas de creencia politeísta y monoteísta. Esto es, dejaron de atribuir los fenómenos a la actividad de seres sobrenaturales.

Durante la etapa metafísica, los fenómenos son atribuidos a causas invisibles, a fuerzas o poderes ocultos, esto es, a algo que los sentidos no pueden detectar. Esto también se ha desvanecido, y los hombres han llegado a reconocer la gran realidad de que no hay agentes espirituales en el universo, ni causas eficientes, nada sino acontecimientos que deben ser ordenados conforme a las leyes de secuencia y de semejanza. El orden de los acontecimientos es invariable y necesario. Lo que ha sido en el pasado, será en el futuro. Asi como és ta es la ley del desarrollo de la raza en lo colectivo, así lo es del hombre individual. Cada uno, en su progreso desde la infancia a la edad adulta, pasa a través de estas varias etapas, la teológica, la metafísica y la positiva. Primero creemos en agentes sobrenaturales (brujas, fantasmas, almas, ángeles, etc.); luego, en causas ocultas; y luego sólo en hechos discernidos por los sentidos. La historia de la raza y la experiencia del hombre individual son así presentados como la amplia y segura base de la Filosofía Positiva.

Observaciones.

1. Considerando que los proponentes de esta filosofía son un mero puñado; considerando que novecientos noventa y nueve millones de los mil

13. *Ibid*., pág. 73.

millones de nuestra raza siguen creyendo en Dios, es una suposición más bien violenta la de que la humanidad haya llegado a la etapa del Positivismo. Se puede admitir sin discusión que el progreso de la ciencia y del cristianismo han eliminado la alquimia, la astrologia, la hechicería y la nigromancia de secciones ilustradas de nuestra raza, pero apenas si ha tenido un efecto detectable en eliminar la creencia en la mente como distinta de la materia, o en causas eficientes, o en Dios. Admitiendo, por ello, que el principio del argumento sea correcto, la conclusión a la que se llega queda refutada por los hechos.

2. Sin embargo, el mismo principio es una suposición carente de base. No ha habido un tal desarrollo de la raza, ni hay un tal desarrollo del hombre individual como lo supone el argumento. Y es aún mucho menos cierto lo que mantiene Comte, que estas varios métodos de tratar con los fenómenos son antagonistas y mutuamente exclusivos; que si creemos en agentes espirituales, no podemos creer en causas invisibles, metafísicas; y que si creemos en lo último no podemos creer en lo primero. El hecho es que la mayor parte de la humanidad, educada o no educada, cree en ambas cosas. Creen en Dios y en la mente, así como en causas invisibles, como la electricidad, el magnetismo y otras fuerzas físicas, que, en el sentido que le da Comte aI término, son metafísicas.

Con respecto a esta pretendida ley de progreso, el Profesor Huxley, que está tan completamente emancipado de las ligaduras de la autoridad como pueda estarla cualquier científico hoy viviente, dice, en primer lugar, que Com te se contradice en cuanto a este principio fundamental. Como prueba cita un largo pasaje de la Philosophie Positive. en el que Comte enseña: «(a) De hecho, el intelecto humano no ha estado invariablemente sometido a la ley de los tres estados, y, por ello, la necesidad de la ley no puede ser demostrable a priori. (b) Mucho de nuestro conocimiento de todos los tipos no ha pasado por los tres estados, y, más particularmente, como Comte tiene cuidado en observar, no a través deI primero. (c) El estado positivo ha coexistido más o menos con el teológico desde el albor de la consciencia humana. Y, para completar la serie de contradicciones, la aserción de que los tres estados son "esencialmente diferentes e incluso opuestos entre sí de forma radical" es contradicha en la misma página, algo más abajo, por la declaración de que "el estado metafísico no es, en el fondo, más que una sencilla modificación general del primero"». «Los hombres de ciencia», añade él, «no tienen el hábito de prestar demasiada atención a "leyes" enunciadas de esta manera».[14]

14. Huxley, *Lay Sermons, Addresses*, etc., Londres, 1870, No. VIII. «The Scientific Aspects of Positivism», págs. 174, 175.

Después de mostrar que el hombre individual no pasa a través de estas varias estados, eI Profesor Huxley prosigue: «Lo que es cierto del individuo es cierto también, mutatis mutandis, del desarrollo intelectual de la especie. Es absurdo decir de los hombres en un estado de salvajismo primitivo que todos sus conceptos están en un estado teológico. Las nueve décimas partes de ellos son eminentemente realistas, y tan "positivos" como la ignorancia y la estrechez pueda llevarlos a ser».[15] Además, no es cierto que la raza de hombres existente ahora en la tierra ruedan fetichistas en su estado primitivo, o que gradualmente ascendieran al politeísmo y al monoteísmo. Lo cierto es lo contrario. No sólo la revelación, sino también toda la historia y la tradición se unen en mostrar que el estado primitivo de nuestra raza fue su estado superior, al menos por lo que respecta a la religión. El monoteísmo fue la forma más antigua de la religión entre los hombres. A esto le sucedió el culto a la naturaleza y el panteísmo, y a esto el politeismo. Es un hecho histórico que no se llegó al monoteísmo por medio de un proceso de desarrollo. El monoteísmo fue lo primero; pereció gradualmente de entre los hombres, excepto en que fue milagrosamente preservado entre los hebreos, y de ellos se difundió a través, o más bien en la forma, del cristianismo. No se extiende a ningún lugar fuera de la influencia, directa o indirecta, de la revelación sobrenatural contenida en la Biblia. Éste es un hecho que los hombres científicos no debieran pasar por alto en sus deducciones.

3. Comte se hizo culpable de la injusticia de confinar su estudio a una pequena porción de las naciones de la tierra, y además a aquella porción llevada bajo la influencia del cristianismo. Si la ley que él queria establecer es universal y necesaria, tiene que haber actuado desde el principio en la India y la China así como en Europa. Los millones de estas regiones no han llegado al estado monoteísta, mucho menos al metafísico, y aún menos al estado positivo de desarrollo. La India en especial da una destacable refutación a esta teoria. Los hindúes son una raza sumamente intelectual. Su lenguaje y literatura se pueden parangonar con los de Grecia y Roma. Sus filósofos, casi tres mil años atrás, anticiparon los más altos resultados de los Schellings y Hegels de nuestros días. Pero de todas las naciones de la tierra los hindúes son los menos materialistas o positivos en cuanto a su visión de la naturaleza. Para ellos, sólo lo sobrenatural o espiritual es real. Por ello, los hindúes no pueden ser sujetos a esta ley universal y necesaria de desarrollo que se supone como base de la Filosofía Positiva.

Naturalmente, es presuntuoso y vano intentar por medio de razonamientos refutar los sentidos de los hombres, o convencerles de que lo que su misma

15. *lbid*, pág. 178.

naturaleza les ensena que es cierto, sea totalmente falso e indigno de confianza. Sin embargo, Comte no solo intenta esto, sino que todo su sistema está basado en la suposición de que nuestra naturaleza es un engano y una mentira. Esto es, se basa en la suposición de que las verdades intuitivas son falsas: Es intuituivamente verdadero que somos agentes libres. Esto lo niega Comte. Es intituivamente verdadero que hay una diferencia específica y esencial entre el bien y el mal. Esto se niega. Es intuitivamente verdadero que todo efecto tiene una causa eficiente. Esto también es negado. Es intuitivamente verdadero que hay un Dios ante quien los hombres son responsables de su carácter y conducta. Esto también es negado. Si todo el intelecto y todo el conocimiento jamás poseído por hombres y ángeles se hubiera concentrado en la persona de Comte, sin embargo habría seguido siendo una insensatez de su parte fundar un sistema implicando la negación de verdades como éstas. El cristiano no tiene miedo de añadir algo más aquí: Es intituivamente cierto, para todos los que tengan ojos para ver, que Jesucristo es el Hijo de Dios, y que su evangelio es sabiduría de Dios y poder de Dios para salvación, y que es absolutamente imposible que cualquier teoria opuesta a estas intuiciones divinas sea verdad.

Otra ilustración de lo presuntuoso del carácter de esta filosofia se encuentra en sus enseñanzas acerca de la Sociología. Científicos de todos los países han estado durante largo tiempo laboriosamente dedicados a hacer observaciones metereológicas, y sin embargo es tan grande el número y la complejidad de las causas que determinan el estado del tiempo, que nadie es capaz de predecir cómo el viento soplará de aquí a cuarenta y ocho horas, y mucho menos de aquí a un año. Las causas que determinan la actividad humana en el individuo y en la sociedad son mucho más complejas que las que determinan el estado del clima. Y sin embargo Comte presume de haber reducido la Sociología a una ciencia, con una certidumbre parangonable a la de las matemáticas, «Me aventuraré a decir», es su confiada declaración, que la ciencia de la Sociologíd, aunque sólo establecida por este libro, ya avanza con la ciencia matemática, no en precisión y fecundidad, pero sí en positividad y racionalidad».[16]

Aplicaciones prácticas de positivismo.

Las aplicaciones prácticas de esta filosofía son muy serias. El positivismo pretende el derecho de un control absoluto y universal sobre todos los asuntos humanos: sobre la educación, la política, la organización social y la religón. Así como el progreso de la ciencia a eliminado toda libertad de opinión o acción en los departamentos de matemáticas y astronomía, así

16. Philosophie Positive, vol. II, pág. 516.

tiene que eliminarla de todo otro departamento de pensamiento y actividad humana. Hablando de la libertad de conciencia, Comte dice: «Por negativo que ahora consideremos este dogma, significando la liberación de la antigua autoridad, mientras esperamos la necesidad de la ciencia positiva, el carácter absoluto que se supone residente en ella dio energía para cumplir su destino revolucionario. ... Este dogma nunca puede ser un principio orgánico; y, además, constituye un obstáculo a la reorganización, ahora que su actividad ya no está absorbida por la demolición del antiguo orden político. ... «¿Acaso se puede suponer», pregunta él, «que los más importantes y delicados conceptos, aquellos que por su complejidad son accesibles sólo a un pequeño número de entendimientos sumamente preparados, deben ser abandonados a las decisiones arbitrarias y variables de las mentes menos competentes?»[17] Este argumento es concluyente. Si la vida social, las acciones humanas, están determinadas en el mismo grado y certeza por las leyes físicas como los cambios materiales, los que hayan dilucidado estos cambios tienen derecho a controlar a todos los otros hombres. Así como sería ridículo permitir a hombres que construyeran casas o que pilotaran nuestras naves sin obedecer a las leyes de la naturaleza, sería también absurdo, sobre la base de esta hipótesis, Rermitir a los que ignoran las leyes sociales que gobiernen la sociedad. Comte confiesa su admiración no por la doctrina papal, pero sí por la organización papal, que en el nuevo orden de cosas se propone continuar. «La infalibilidad papal», dice él,[18] «fue un gran avance intelectual y social». El Profesor Ruxley caracteriza expresivamente el positivismo, a este respecto, como «Catolicismo sin cristianismo».

La religión no queda exceptuada de este sometimiento absoluto. La Filosofía Positiva, al negar la existencia del alma y del ser de Dios, no pareceria dejar lugar a la religión. Comte puso en la portada de su *Discours sur l'Ensamble du Positivisme* el anuncio de que su propósito era reorganizar la sociedad *sans Dieu ni Roi* [sin Dios ni Rey]. No obstante, como los hombres tienen que tener, como siempre la han tenido, alguna religión, una filosofía que aspire a un dominio absoluto sobre todos los departamentos de la vida humana, tiene que hacer alguna provisión para esta necesidad universal de nuestra naturaleza, aunque sea imaginaria. Comte, por tanto, pubIicó un catecismo de creencias religiosas y un ritual de culto religioso. El objeto del culto era el agregado de la humanidad constituido por la absorción de las sucesivas generaciones humanas. Todo gran hombre tiene dos formas de existencia: una consciente antes de la muerte; la otra después de la muerte, inconsciente, en los corazones e intelectos de otros hombres. El dios

17.*Philosophie Positive*», vol. II, págs. 14, 15.
18.*Ibid*., vol.II, pág. 268.

de la Filosofia Positiva, por tanto, es el agregado de las memorias de grandes hombres. Dice Huxley: «Es indudable que "Dieu" desapareció, pero el "Nouveau Grande-Etre Suprême", un gigantesco fetiche, salió recién hecho de manos del mismo Comte, reinando en su lugar. Tampoco se oye ya más de "Roi", pero en su lugar he encontrado una organización social minuciosamente establecida, que, si jamás se pusiera en práctica, ejercería una autoridad despótica como la que jamás ha conocido sultán alguno, ni presbiterio Puritano en sus mejores días pudo esperar sobrepasar. Mientras que, por lo que respecta al "culte systématique de 1 'humanité", yo, en mi ceguera, no podía distinguirIo del más craso Papismo, con el Sr. Comte en la cátedra de San Pedro, y con los nombres de la mayor parte de los santos cambiados». [19] Sin embargo, debe haber dos formas de adoración, privada la una, pública la otra. El objeto especial de la primera es la mujer, por cuanto ella es la más perfecta representante de la humanidad. Como «Madre, excita veneración; como esposa, afecto; y como hija, bondad». Y la mujer debe ser adorada para excitar estos sentimientos. La humanidad, o la memoria de los grandes hombres, es el objeto de la adoración pública, acerca de la cual se dan minuciosos detalles. La nueva religión debe tener diez sacramentos, una arquitectura propia y una extensa jerarquía, bajo el control de un Sumo Sacerdote absoluto. Este es el sistema que Comte llegó a creer que sustituiría al evangelio de Jesucristo. Y ya casi se ha desvanecido. Entre los científicos avanzados de Inglaterra apenas si hay alguno tan mezquino que le rinda su homenaje.[20]

E. *El materialismo científico - Principios conductores*

... Los más importantes de estos principios son los siguientes, muchos de los cuales, sin embargo, no son exclusivos de este sistema.

19. *Lay Sermons*, etc., pág. 164.

20. Dice el Profesor Huxley: «Durante estos últimos dieciséis años, ha sido para mi un periódico motivo de irritación encontrar al Sr. Comte presentado como un representante del pensamiento científico, y observar que los escritores cuya filosofía tuvo su legítimo origen en Hume, o en ellos mismos, eran etiquetados como "Comtistas" o "Positivistas" por escritores públicos, incluso a pesar de vehementes protestas en contra. Le ha costado mucho al Sr. Mill [John Stuart Mill] desprenderse de esta etiqueta; y contemplo al Sr. Spencer como uno contempla a una buena persona batallando contra la adversidad, aún esforzándose en eludir su adherencia, y dispuesto a perder la pieI y todo antes que dejar que se le pegue. Y mi turno podría ser pronto; es por ello que cuando un eminente prelado, el otro día, dio su sanción y autoridad a la actual confusión, que aproveché la oportunidad de reivindicar de pasada la propiedad de Hume de la Ilamada "Nueva Filosofía", y al mismo tiempo de repudiar el Comtismo por lo que aquí respecta», Lay Sermons, etc., pág. 165. La equivocación de que se queja es muy natural, porque Comte y Hume tienen mucho en común…

1. La materia y la fuerza son inseparables. Allí donde haya materia hay fuerza, y alli donde hay fuerza hay materia. Esta proposición, al menos de entrada, debe ser entendida sólo como fuerza física.

2. Todas las fuerzas físicas, como la luz, el calor, las afinidades químicas, la electricidad, el magnetismo, etc., etc., son convertibles. La luz puede convertirse en calor, y el calor en luz. Ambas formas pueden convertirse en electricidad, y la electricidad en ambas; y asi por toda la gama. Esta es lo que se llama correlación de fuerzas. El Conde Rumfotd, en una comunicación a la Royal Society de Londres, en 1798, satisfecho de que el calor generado al agujerear un cañon no podía ser explicado de otro modo, expuso la doctrina de que el calor es una forma especial de movimiento. Desde entonces esta doctrina se ha generalizado, y es hoy día la opinión comunmente recibida que todas las fuerzas físicas pueden resolverse en movimiento. Pero esta generalización no es aceptada por todos los científicos. Encuentran imposible concebir cómo la gravedad, que actúa instantáneamente a distancia, puede ser movimiento. Se trata simplemente de una fuerza que tiende a producir movimiento.

3. Pero este movimiento no es el de un fluido o éter, o cualquier sustancia imponderable peculiar a cada clase peculiar de fuerza. Asi como el sonido consiste en, o más bien es producido por, las vibraciones de la atmósfera, fue natural suponer que la luz era la ondulación de un medio, el calor de otro, la electricidad de otro. Esta teoria ha sido descartada. El movimiento se atribuye al movimiento en las moléculas de la materia afectada. Cuando se calienta el hierro, no se le añade nada. No hay una sustancia imponderable llamada caloría. Todo lo que ocurre es que las moléculas del hierro son agitadas de una manera determinada. Si el hierro es magnetizado, se trata sólo de una clase diferente de movimiento que se imparte a sus átomos constitutivos. Y así con todas las otras clases de fuerza. Sin embargo, cuando la luz o el calor son irradiados desde objetos distantes, el movimicnto que constituye estas fuerzas tiene que ser transmitido a través de algún media. Porque donde hay movimiento debe haber algo que se mueva. Y, por ello, si el calor es movimiento en las moléculas del sol, el calor no podría llegamos a no ser que hubiera algún medio material entre nosotros y el sol.

4. Las fuerzas físicas no sólo son convertibles a cualquiera de las otras, sino que son cuantitativamente equivalentes; esta es, una cantidad determinada de calor producirá una cantidad equivalente de luz o de electricidad, o de cualquier otra fuerza que, si pudiera ser utilizada, reproduciría precisamente aquella cantidad de calor. ... El Conde Rumford experimentó para determinar la relación cuantitativa entre el movimiento y el calor, y llegó de manera muy aproximada a la misma conclusión a la que

había llegado el doctor Joule de Manchester, Inglaterra, que descubrió que una libra de materia, cayendo setecientos setenta y dos pies, producirá suficiente calor para elevar la temperatura de una libra de agua en un grado Farenheit. Esta es ahora la unidad aceptada de fuerza.

5. La fuerza es indestructible. Nunca aumenta ni disminuye. Lo que se pierde de una forma es retomado en otra. Así, las fuerzas son agentes indestructibles, convertibles e imponderables. Esta correlación y conservación de fuerzas es declarada por el doctor Carpenter, el eminente fisióIogo, como «estando abora entre las generalizaciones mejor establecidas de la ciencia» y el gran triunfo científico de nuestra era, «gracias», dice él, «a las labores de Faraday, Grave, Joule, Thompson, por no decir nada de Helrnholtz y de otros distinguidos sabias continentales».[21]

Parece haber tres tipos de opinión entre los científicos de la escuela «avanzada» en cuanto a la relación entre las fuerzas vitales y las físicas. Primero, las hay algunos, de las que el doctor Carpenter es uno, que mantienen que las fuerzas mediante las que se llevan a cabo procesos vitales son la luz, el calor, la electricidad, etcétera, pero que éstas son dirigidas o controladas por una fuerza de una clase diferente, llamada «una agencia directora».

El segundo punto de vista adaptado en referencia a la relación de la fuerza física con la vital es que si hay alguna diferencia, no se puede conocer. Las fuerzas físicas son conocidas. Pueden ser medidas. No sólo se pueden convertir unas en otras, sino que se puede demostrar que son cuantitativamente equivalentes: Si se presupone cualquier otra clase de fuerza para dar cuenta de los fenómenos vitales, esta suposición es gratuita. Es dar por sentado que existe algo de la que nada sabemos ni nada podemos saber. Por ello, se encuentra fuera del dominio de la ciencia y no es importante ....

... La única diferencia entre la segunda y la tercera postura acerca de este tema general es que, según la una, se considera que la suposición de la vital como distinto de lo físico es algo gratuito e innecesario; según la otro, tal suposición se declara antifilosófica, y debe ser totalmente descartada. El mismo autor adapta a veces una actitud, y a veces la otra.

21. Véase *Correlation and Conservation of Forces*. Una colección de artículos por distinguidos científicos. Por Edward L. Youmans, M.D. New York, 1865, pág. 405.

El argumento para la correlación de las Fuerzas Físicas y Vitales.

Así eI Profesor Huxley, que aunque desde hace unos años era un firme proponente de la fuerza vital. como distinta de la fuerza física, en su discurso acerca de «la Base Física de la Vida» adapta el terreno opuesto. El argumento es como sigue: los elementos proporcionados por el reino mineral son tomados por la planta, que bajo la influencia de la luz y del calor los transforma en materia organizada. Los productos de la vegetación, almidones, azúcar, fibrina, etc., Son puramente materiales. Esto es cierto incluso del protoplasma, o materia viviente, o la base física de la vida, como se le llama, que es elaborado por la planta a partir de las materiales carentes de vida provistos por el suelo y por la atmósfera. Hay en verdad una gran diferencia entre los productos de la vegetación y los elementos inertes en base de los que son formados. Pero también la hay entre los elementos del agua y el agua misma. Si se descarga una chispa eléctrica dentro de un volumen de oxígeno e hidrógeno, se transforma en agua, que pesa precisamente tanto como el volumen de los dos gases de los que está compuesta. Es oxígeno e hidrógeno combinados, y nada más. Pero las propiedades del agua son totalmente diferentes de las del oxígeno y del hidrógeno. De la misma manera, hay una enorme referencia entre las propiedades del ácido carbónico, del agua y del amoníaco, de los que se compone la planta, y las de la planta viviente misma. Pero así como sería antifilosófico suponer la existencia de un algo desconocido llamado acuosidad para dar cuenta de la diferencia entre el agua y sus elementos, no es menos antifilosófico presuponer la existencia de un algo desconocido llamado vitalidad para explicar la diferencia entre la materia viva y los materiales inertes de los que se compone.

Vida animal

De la misma manera, todos los fenórnenos de la vida animal son atribuidos a las fuerzas físicas inseparables de la materia que compone la estructura animal. Es cierto que las funciones de la materia en los tejidos animales son más elevadas que en los de la planta. Pero los proponentes de la teoría bajo consideración tratan de reducir al mínimo la diferencia entre la vida animal y la vegetal. Es sólo la superficie superior de la hoja la que es susceptible de los peculiares efectos de la luz. Y también es sólo el nervio óptico el afectado de una manera necesaria para la visión. La planta llamada sensitiva se contrae cuando es tocqda; y lo mismo sucede con el músculo animal cuando se le aplica el apropiado estímulo, nervioso o eléctrico. En suma, así como todas las operaciones de la vida vegetal se deben a fuerzas físicas, de la misma manera todos los fenómenos de la vida animal se deben a las mismas causas.

Asi, la doctrina es que el ácido carbónico, el agua y el amoníaco, cuerpos inertes, bajo ciertas condiciones, se transfonnan en materia viva, no en virtud de ninguna nueva fuerza o principio que les sea comunicado, sino sólo en virtud de una disposición diferente de sus moléculas. Todas las plantas y animales están compuestos de esta materia viva, y es a las propiedades o fuerzas físicas inherentes en la materia de la que están compuestos que se deben atribuir todos los fenómenos de la vida vegetal y animal. «El protoplasma», dice el Profesor Huxley, «es la arcilla del alfarero, la cual, por muy cocida y pintada que sea, permanece siendo arcilla , separada por artificio y no por naturaleza, del más común ladrillo o barro secado por el sol».[22] Así como el ladrillo, no importa cuál sea su forma o color, no puede tener propiedades que no sean inherentes en la arcilla, de la misma manera los organismos vegetales o animales no pueden tener propiedades que no pertenezcan al protoplasma, que, en último análisis, no es nada más que ácido carbónico, agua y amoníaco. ...

Los fenómenos mentales.

Según la nueva doctrina, no sólo las operaciones de la vida vegetal y animal se deben a fuerzas físicas, sino que lo mismo es cierto de todas las operaciones mentales. Si es válido el argumento de la analogía en el primer caso, es válido en el segundo. Si tenemos que creer que las propriedades del protoplasma, o de la materia viva, deben ser atribuidas al modo en que sus moléculas son agregadas debido a que las propiedades del agua se deben a la peculiar agregación de los átomos de sus elementos, oxígeno e hidrógeno, entonces tenemos que creer que todo pensamiento y sentimiento se debe a la composición molecular y a los movimientos de los átomos del cerebro. En conformidad a ello, el Profesor Huxley, después de decir que la «vitalidad» no tiene una mejor posición filosófica que la «acuosidad», advierte a sus lectores que no pueden detenerse en esta admisión. «Quisiera que estuvieran conscientes», dice él, «que al aceptar estas conclusiones, están poniendo sus pies en el primer travesaño de una escalera que, en la estimación de la mayoria de las personas es la opuesta a la de Jacob, v que conduce a las antípodas del cielo. Puede parecer una cosa nimia admitir que las lentas acciones vitales de un hongo o de un foraminífero son las propiedades de su protoplasma, y que son el resultado directo de la materia de la que se componen. Pero si su protoplasma, tal como he tratado de demostrarles, es esencialmente idéntico con el de cualquier animal, y muy directamente convertible en el de ellos, no puedo descubrir ninguna interrupción lógica entre la admisión de que ésta sea la realidad, y la adicional concesión de que toda acción vital puede ser con la misma propiedad considerada como

22. Lay Sermons, pág. 151.

resultado de las fuerzas moleculares del protoplasma que la exhibe. Y si es así, tiene que ser cierto, en el mismo sentido y en el mismo grado, que los pensamientos que estoy ahora exponiendo, y los pensamientos de los lectores son respecto a ellos, son la expresión de cambios moleculares en aquella materia de la vida que es la fuente de nuestros otros fenómenos vitales».23 «Además», prosigue él, «considero demostrable que es totalmente imposible probar que nada, sea lo que sea, no pueda ser el efecto de una causa material y necesaria, y que la lógica humana es igualmente incompetente para demostrar que cualquier acción sea realmente espontánea. Una acción verdaderamente espontánea es una que supuestamente carece de causa [esto es, ninguna causa material, porque Huxley no admite ninguna otra clase de causa]; y el intento de demostrar una proposición negativa como ésta es evidentemente absurdo. Y asi, en tanto que es de este modo una imposibilidad filosófica demostrar que cualquier fenómeno dado no es el efecto de una causa material, cualquiera que esté familiarizado con la historia de la ciencia admitirá que su progreso en todas las edades ha significado, y ahora más que nunca, la extensión del dominio de lo que llamamos materia y causalidad, y la correspondiente eliminación de lo que llamamos espíritu y espontaneidad de todos los ámbitos del pensamiento humano».[24] «Después de todo, ¿qué conocemos de esta terrible «materia», excepto que es un hombre por la desconocida e hipotética causa o condición de estados de consciencia? En otras palabras la materia y el espiritu son sólo nombres para los substratos imaginarios de grupos de fenómenos naturales».[25] «Con tanta certidumbre como que el futuro brota del pasado y del presente, así la fisiología del futuro extenderá gradualmente el reino de la materia y de la ley hasta que sea coextensiva con el conocimiento, con los sentimientos y con las acciones.26 Cita la exhortación tan citada de Hume, y recomienda enérgicamente «el muy sabio consejo» que contiene. «Si tomamos en nuestras manos», dice Hume, «cualquier volumen acerca de teologia o de metafísica escolástica, por ejemplo, preguntémonos: ¿Contiene algún razonamiento abstracto acerca de cantidades y de números? No. ¿Conticne algún razonamiento experimental acerca de cuestiones de hecho o de existencia? No. Echadlo, pues, al fuego; porque no puede contener nada sino sofismas e ilusiones».[27] La historia de la especulación humana no da una confesión más explícita

23. *Lay Sermons*, págs. 151, 152.
24. *Ibid*., págs. 155, 156.
25. *Ibid*., pág. 157.
26. *Ibid*., pág. 156.
27. Hume, *Works*, edición de Edinburgo. 1826, IV., pág. 193.

de materialismo que la que se contiene en las citas anteriores. Todos los efectos conocidos son atribuidos a causas materiales. Se declara que el espíritu posee una existencia sólo imaginaria. La espontaneidad es declarada algo absurdo. Pero Huxley dice que él no es un Materialista. Y en cierto sentido es verdad. No es Materialista porque no cree ni en la materia ni en el espíritu. Se confiesa discípulo de Hume, que enseñaba que no conocemos nada más que impresiones e ideas. La sustancia, sea material o espiritual, la eficiencia, y Dios, son eliminados de la esfera del conocimiento a la de «los sofismas y la ilusión». Confiesa su comunión con Herbert Spencer, siendo que el principio fundamental de la «Nueva Filosofía» de éste es que todo lo que conocemos o podemos conocer es que la fuerza es, y que es persistente, mientras que la fuerza misma es absolutamente inescrutable. Esto elimina de la existencia al alma y a Dios, excepto en cuanto que estas palabras indiquen una fuerza desconocida. Pero como él también sostiene que todas las fuerzas son convertibles, la distinción entre fuerzas materiales y mentales, sean humanas o divinas, queda borrada. Él se vale de la suposición común de que su teoria no degrada al espíritu, pero exalta la materia. Pero el veredicto de la historia es, tal como lo dice con verdad Julius Müller, «Que cada intento de espiritualizar la materia acaba materializando al espíritu». Acerca de este tema dice Spencer: «Aquellos que no han ascendido por encima del concepto vulgar que une con la materia los menospreciativos epítetos de "burda" y "bruta", pueden naturalmente sentir repulsión ante la propuesta de reducir los fenómenos de la vida, de la mente y de la sociedad, a un nivel que ellos consideran tan degradado.... El curso que se propone no implica una degradación de lo considerado más elevado, sino de una exaltación de lo considerado inferior».[28] Por lo menos, esto constituye una confesión de que los fenómenos de la vida, de la mente y de la sociedad deben ser atribuidos a causas materiales o físicas. Y esto es lo que desde luego declara en repetidas ocasiones.

El doctor Maudsley, un distinguido escritor de la misma escuela,[29] dice: «Pocos se encontrarán hoy día que nieguen que con cada exhibición de poder mental hay cambios correlativos en el sustrato material; que cada fenómeno de la mente es el resultado, como energía manifiesta, de algún cambio, ya molecular, ya químico, ya vital, en los elementos nerviosos del cerebro». Luego prosigue diciendo: «Con respecto a los múltiples fenómenos de la mente, por observación de los mismos, y abstracción de lo particular, llegamos a la concepción general, o a la idea esencial de mente, una idea que no tiene más existencia fuera de la mente que cualquier otra idea abstracta o

28. *First Principies*, New York, 1869, pág. 556.
29. *Physiology and Pathology of Mind, Londres*, 1868, pág. 42.

término general. Sin embargo, en virtud de aquella poderosa tendencia de la mente humana a hacer la realidad conformable a la idea, una tendencia que está en el fondo de tanta confusión en filosofía, esta concepción general ha sido convertida en una entidad objetiva, y se ha permitido que ejerza su tiranía sobre el entendimiento. Una abstracción metafísica ha sido convertida en una entidad espiritual, y con ello se ha interpuesto una barrera infranqueable en el camino de la investigación positiva».

Los pasajes acabados de citar son un ejemplo del tipo de razonamiento que se permiten con frecuenciá los científicos. En la primera de estas dos últimas citas se presentan dos cláusulas como equivalentes, las cuales son de hecho esencialmente diferentes; y la sustitución de la una por la otra es sólo una sutil y callada petición de principio. La primera dice que cada acto mental va acompañado de un cambio molecular en el cerebro. La otra viene a decir que el cambio molecular es el acto mental. Estas dos proposiciones son tan diferentes como el día y la noche. La teoría es que un cierto tipo de movimiento molecular en el hierro es calor; y que un cierto tipo de movimiento molecular en el cerebro es pensamiento. Y toda la prueba, por lo que se refiere a lo último, es que lo uno acompaña a lo otro. Pero la formación de la imagen en la retina acompaña a la visión, y sin embargo ello no demuestra que aquella imagen es nuestra consciencia cuando vemos.

Luego, en el segundo pasaje, el doctor Maudsley dice que «la mente es una idea abstracta» que no tiene existencia fuera «de la mente», esto es, fuera de sí misma. Una idea abstracta tiene una idea abstracta, que transforma en una entidad objetiva. Los que niegan la existencia objetiva de la mente no pueden dejar de pensar, hablar o escribir sin reconocer su existencia, como tampoco un idealista puede actuar sin reconocer la existencia del mundo exterior. Cualquier teoria que involucre una negación de las leyes de nuestra naturaleza es necesariamente absurda.

F. *Refutación*.

Como el Materialismo, en su forma moderna, en todo lo que es esencial a la téoria, es lo mismo que era hace mil años, los viejos argumentos en contra de él están tan disponibles ahora como entonces. Su afirmación fundamental es que todos los fenómerios del universo, físicos, vitales y vitales, deben ser atribuidos a fuerzas físicas ciegas; y su negación fundamental es que no hay una entidad objetiva como la de la mente o del espiritu. Por ello, si se puede mostrar que a fuerza ininteligente no puede dar cuenta de todos los fenómenos del universo, y que si existe una entidad o sustancia objetiva como la de la mente, la teoria queda refutada. Hay dos métodos de combatir una teoria determinada. El primero es el científico, que pone en tela de juicio

la exactitud o la integridad de los datos sobre los que se basa, o la validez de las inferencias deducidas de ellos. El otro método, más breve y fácil, es el de la *reductio ad absurdum*. Este último es tan legítimo y válido como el primero. Se debe recordar que toda teoria incluye dos factores: hechos y principios; o, hechos e inferencias sacados de ellas. Los hechos pueden ser admitidos, mientras que los principios o inferencias pueden ser negados. Así, los hechos acerca de los que insisten los Materialistas pueden ser aceptados, al menos en su mayoria; en cambio, las apresuradas inferencias que sacan de ellos pueden no valer nada bajo el examen de la razón. Todas estas inferencias tienen que ser rechazadas siempre que entren en conflicto con cualquier verdad bien establecida, sea de la intuición, de la experiencia o de la revelación divina.

Se han propuesto tres teorias generales para resolver el gran problema del universo: la Materialista, la Panteísta y la Teísta. Según la primera, todos los fenómenos del universo se deben a la materia y a sus fuerzas; según la segunda, en su forma más racional, todo poder, actividad y vida son el poder, actividad y vida de la una mente universal. La tercera, o teoria Teísta, acepta la existencia de un Dios infinito, extramundano, que creó la materia, dotándola con fuerzas, y mentes finitas dotadas de inteligencia y voluntad; y que todos los fenómenos ordinarios del universo son debidos mediatamente a estas fuerzas físicas y mentales en cuanto a que son constantemente sostenidas y controladas por la sabiduria y el poder omnipresentes de Dios. Se puede expresar la duda de si ninguna cantidad de argumentación puede profundizar la convicción de que la solución Teísta de este gran problema es la verdadera. Se ve como cierta, porque se ve como solución. Explica satisfactoriamente todos los hechos de la consciencia y de la observación. Da satisfacción a la razón, al corazón y a la conciencia. Es de hecho una verdad evidente por sí misma, en el sentido de que nadie a quien le haya sido propuesta alguna vez puede nunca escapar permanentemente a la convicción de la verdad de la misma. Las otras teorias no son soluciones. Puede que expliquen algunas clases de hechos, pero no otras. Pero ahora nos ocupamos del Materialismo.

El Materialismo contradice los hechos de la consciencia.

1. El principio primario de todo conocimiento es el conocimiento del yo. Éste tiene que ser asumido. A no ser que *seamos* no podemos *conocer*. Este conocimiento del yo es un conocimiento de que somos algo; una existencia real; no meramente un estado o modo de alguna otra cosa; sino que el yo es una sustancia, una entidad real, objetiva. Además, es un conoeimiento no sólo de que somos una sustancia, sino también de que somos una subsistencia individual, que piensa, siente, y quiere. Así, aquí tenemos la

mente, esto es, un agente individual. inteligente, voluntario, necesariamente incluida en la primera y más esencial de todas las verdades. Si se niega esto, entonces Hume tiene la razón, y nada podemos saber. Además, se incluye en este conocimiento del Yo, que el cuerpo no es el Ego. Aunque el cuerpo está unido de manera íntima, e incluso vitalmente, a la sustancia en la que reside nuestra personalidad, es sin embargo objetivo para la misma. Es el órgano empleado por el Yo, y mediante el que sostiene su comunión con el mundo externo. Y está claro el hecho de que estas son realmente realidades de la consciencia, y no meramente unos aforismos, o suposiciones arbitrarias, por cuanto son reconocidas universalmente y de manera necesaria. Están incluidas en todos los lenguajes humanos; están involucradas en todas las expresiones del pensamiento humano; son necesariamente asumidas incluso por aquellos que las niegan en teoría. El Materialista no puede pensar, hablar o escribir sin dar por supuesta la existencia de la mente como distinta de la Materia, como tampoco el Idealista puede vivir actuar sin suponer la existencia e mundo externo.

Por ello, nuestro conocimiento de la mente como sustancia pensante es la primera, más cierta y más indestructible de todas las formas de conocimiento, porque está involucrada en el conocimiento del yo, o en la consciencia del yo, que es la condición indispensable de todo conocimiento. Aquello que conoce es, en el orden de la naturaleza, anterior a aquello que es conocido. Es imposible, entonces, que el Materialista pueda tener ninguna evidencia superior de la existencia de la materia, o de la fuerza, que la que tiene cada hombre, en su propia consciencia, de la existencia de la mente. Negarlo uno es tan irrazonable como negar lo otro. Ninguna de ambas cosas puede ser negada, exceto de manera teórica. De hecho, toda persona cree en la materia, y toda persona cree en la mente. ¿Qué son nuestras sensaciones, en las que tanto se confía para damos conocimiento de fenómenos físicos, sino estados de consciencia? Si se ha de confiar en la consciencia al informar del testimonio de los sentidos, ¿por qué no se ha de confiar en ella cuando informa de los hechos de nuestra vida interior? Si es creída cuando dice que hay algo visibIe y tangible fuera de nosotros, ¿por qué no ha de ser creída cuando dice que hay algo que piensa y quiere dentro de nosotros? Si no es fiable en un caso, no lo es en el otro; y si no es fiable en ninguno, desaparecen todas las bases del conocimiento y de toda fe. La confianza en la veracidad de la consciencia es nuestra única seguridad frente al más desenfrenado, irracional y degradante escepticismo.

Sin embargo, podrá decirse que el Materialista no niega que haya en nosotros algo que piensa y quiere. Sólo dice que este algo es el cerebro. Sin embargo, esta es ignorar la mitad del testimonio que en realidad da la consciencia. Testifica no sólo de que hay tales sensaciones como las de la

vista y del tacto, sino que hay una sustancia real y objetiva que es tangible y visible. Es decir, creemos en virtud de la constitución de nuestra naturaleza, y por ello de manera necesaria, cuando vemos o tocamos, que los objetos de nuestras percepciones sensoriales tienen una existencia real y objetiva. Esto lo cree todo hombre, y no puede dejar de creerlo. Y de la misma manera, cuando piensa, siente, o quiere, cree, en virtud de la constitución de su naturaleza, y por ello por una necesidad semejante, que él mismo es una sustancia inteligente, sensible y voluntaria. Esto es, él cree que el Yo es mente, o espíritu, para la que el cuerpo es objetivo, y por ello diferente del Yo. Así, la creencia en la mente está implicada en la creencia en la existencia del yo. La consciencia nos da la certidumbre de que el Yo es un agente o espíritu inteligente y voluntario.

2. Otro hecho de la consciencia que el Materialismo niega, bien abiertamente o bien por implicación necesaria, es el hecho del libre albedrío. Esto, desde Iuego, se implica en lo que ya se ha dicho. Sin embargo, los hay que admiten la existencia de la mente y que niegan que el hombre sea un agente libre. No se precisa de prueba de que la consciencia da testimonio de que los hombres tienen la capacidad de la auto-determinación. Cada hombre sabe que ello es cierto con respecto a sí mismo. Cada hombre reconoce este hecho con respecto a sus semejantes. Y ésta es de nuevo una convicción que ninguna ofuscación de la conciencia ni ningún sofisma pueden borrar de manera permanente de la mente humana. Pero esto lo niega el Materialismo. Las fuerzas físicas actúan necesaria y uniformemente. Al atribuir todas las acciones mentales a las fuerzas físicas, el Materialismo no puede por más que negar toda libertad de acción. No hay espontaneidad en la afinidad química, ni en la luz, el calor o la electricidad; sin embargo, es a estas fuerzas que se atribuyen todos los fenómenos vitales y mentales. Si el pensamiento es un cierto tipo de movimiento molecular del cerebro, éste no es más libre que la otra clase de movimiento molecular llamada calor. Y esto es más evidentemente cierto si son correlativos, cambiando lo uno en lo otro. Por ello, los Materialistas, generalmente, son confesos deterministas. Y esto no es sólo verdad de los Positivistas, sino que la doctrina de que la acción humana está determinada por leyes necesarias es el fundamento de todo su sistema de Ciencia Social. Y el Profesor Huxley, como hemos visto, declara que un acto espontáneo es, por la misma naturaleza del caso, algo absurdo. Para él se trataría de un efecto carente de causa. Por ello, toda persona que sabe que es un agente libre sabe que el Materialismo no puede ser cierto.

3. El Materialismo contradice los hechos de nuestra consciencia moral y religiosa. Nuestras percepciones morales son las más claras, más ciertas y más autoritativas de todas nuestras cogniciones. Si alguien se ve llevado a negar bien por una parte el testimonio de sus sentidos o las verdades de la

razónn, bien por la otra el testimonio de su naturaleza moral,. toda la experiencia muestra que abandonará los sentidos y la razón, y se inclinará ante la autoridad de la conciencia. No puede evitarlo. Nadie puede liberarse del sentido del pecado, o de la responsabilidad. Estas convicciones morales involucran en sí mismas, o al menos demandan, la creencia en un Dios ante quien tenemos que rendir cuentas. Poner una mera «fuerza inescrutable» en lugar de un Dios inteligente, extramundano y personaI es una burla y un insulto. Toda nuestra naturaleza moral y religiosa declara que toda teoría así es falsa. No puede ser cierta a no ser que toda nuestra naturaleza sea una mentira. Y nuestra naturaleza no puede ser una mentira a no ser que, como dice Sir William Hamilton, todo el universo sea «un sueño de un sueño». Llamar a los hombres a adorar la gravedad y a cantar aleluyas al torbellino es lIamarlos a la irracionalidad. Este intento es tan ocioso como insensato y perverso.

Este argumento en base de los hechos de la consciencia contra el Materialismo es confrontado con el aserto de que no se puede confiar en la consciencia. El doctor Maudsley dedica la mayor parte del primer capítulo de su libra sobre «la fisiología de la mente» a establecer este punto. Arguye él que la consciencia propia no es fiable en la información que da, e incompetente para dar ninguna comunicación de una gran parte de nuestra actividad mental. No da cuenta de Ios fenómenos mentales del bebé, del adulto sin cultura, ni de Ios enajenados mentales; no da cuenta de las condiciones corporales que subyacen a toda manifcstación mental; nada comunica acerca del gran campo de la acción mental inconsciente que se cxhibe no sólo en la inconsciente asimilación de impresiones, sino también en el registro de ideas y de sus asociaciones, en su existencia latente e influencia cuando no están en actividad, y su reclamo a la actividad; y nada comunica de la influencia ejercida orgánicamente sobre eI cerebro por otras partes del cuerpo. Esto es, la consciencia no nos dice todas las cosas, y a veces nos las dice erróneamente. ¿No se puede decir lo mismo de los sentidos? ¿Acaso nos pueden informar de todo lo que sucede en el cuerpo? ¿No nos engañan a menudo? ¿No son totalmente infiables las sensaciones de los delirantes y de los maníacos? ¿Sigue de ello que jamás debemos confiar en nuestros sentidos? ¿Qué pasa entonces con las ciencias físicas, que están basadas en la fiabilidad de los sentidos? El hecho es que si el testimonio de la consciencia no debe ser recibido por lo que a nuestras operaciones mentales respecta, no puede ser recibido en cuanto a nuestras sensaciones. Si no tenemos evidencia fidedigna de la existencia de la mente, no tenemos evidencia válida de la existencia de la materia; y no hay universo, ni Dios. Todo es nada.

Felizmente, los hombres no pueden emanciparse de las leyes de su

naturaleza. No pueden dejar de creer el testimonio firme de sus sentidos, y no pueden dejar de creer el testimonio de la consciencia en cuanto a su identidad personal, ni en cuanto a la existencia real, objetiva, del alma como sujeto de sus pensamientos, sentimientos y volición. Como nadie puede rehusar creer que tiene cuerpo, tampoco nadie puede rehusar creer que tiene alma, y que ambas cosas son distintas como el Yo y el No-Yo.

El Materialismo contradice las Verdades de la Razón.

1. Es intuitivamente cierto que cada efecto debe tener una causa. Esto no significa meramente que cada efecto tiene que tener un antecedente; ni, como dice Hume, que cualquier cosa puede ser la causa de cualquier otra. Ni significa meramente que cada efecto debe tener una causa eficiente. Pero sí significa que el antecedente o causa de cada efecto tiene que tener aquella clase o grado de eficiencia que dé cuenta racional de aquel efecto.

Hay dos clases generales de efectos con los que estamos familiarizados, y que son específicamente diferentes, y por ello que deben tener causas específicasmente diferentes. La primera clase consiste en efectos que no indican designio, y la segunda de aquellos que sí indican designio. En lo último vemos la evidencia de un propósito, de previsión, deprovisión para el futuro, de adaptación, de elección, de espontaneidad, así como de poder. En lo primero todas estas indicaciones están ausentes. Vemos a nuestro alrededor innumerables efectos que pertenecen a cada una de estas clases. Vemos agua constantemente fluyendo de un nivel más alto a otro más bajo; vapor constantemente ascendiendo desde el mar; el calor produciendo expansión, el frío, contracción, el agua apagando el fuego, los álcalis corrigiendo la acidez, etc., etc. Por otra parte, el mundo está repleto de obras de la inteligencia humana: de estatuas, pinturas, casas, naves, complicadas máquinas para diferentes propósitos, libros, bibliotecas, hospitales dispuestos para las necesidades,de los enfermos, con instituciones de aprendizaje, etc. etc. Nadie puede dejar de creer que estas clases de efectos son específicamente diferentes, ni tampoco puede dejar de creer que se deben a causas específicamente diferentes. En otras palabras: es claramente evidente que una causa carente de inteligencia no puede producir un efecto inteligente; no puede ejercer propósito, ni prever, organizar o escoger. El Profesor Joule puede determinar la distancia por la que ha de caer un peso para producir una determinada cantidad de calor, pero ¿Puede decirnos cuánto ha de caer para escribir un poema, o producir una Madonna? Esta causa no tiene tendencia a producir este efecto. Y suponer que vaya a operar toda la eternidad es sólo multiplicar eternamente nada por nada, lo que sigue siendo nada.

Si cada persona reconoce el absurdo de atribuir todas las obras del

ingenio y del intelecto humano a una fuerza física carente de inteligencia, más grande es el absurdo de atribuir a fuerzas ciegas las obras inconmensurablemente más admirables, complicadas y estructuradas de Dios, por todas partes indicadoras de propósito, previsión y elección. Y el Materialismo es culpable de este absurdo. Enseña, en su forma moderna, que la causa eficaz a la que se deben atribuir todos los organismos, desde los hongos a los hombres, y todos los fenómenos vitales y mentales, es el ácido carbónico, el agua y el amoníaco, con las fuerzas moleculares inherentes a los mismos. Ésta es la doctrina propuesta y defendida de manera elaborada por el Profesor Huxley en su artículo «Physical Basis of Life» (Las bases físicas de la vida). El mencionado artículo se dedica a establecer dos proposiciones. La primera es: «Que todos los organismos animales y vegetales son esencialmente semejantes en poder, forma y sustancia; y la segunda, Que todas las funciones vitales e intelectuales son las propiedades de las disposiciones moleculares y de los cambios de la base material protoplasma de la que consisten los varios animales y vegetales».[30] Incluso insinúa, tras referirse a un reloj que señala el tiempo, y las fases de la luna, como ilustración de los fenómenos vitales e intelectuales del universo como producidos por los movimientos y combinaciones de las moléculas, «que el mundo existente se encontraba en potencia en el vapor cósmico; y que una Inteligencia suficiente podría haber predicho, en base del conocimiento de las propiedades de aquel vapor, el estado de la Fauna de Gran Bretaña, pongamos por caso, en 1869, con tanta certidumbre como uno puede decir lo que le sucederá al vapor de su aliento en un frio día de invierno».[31] Acerca de esto es evidente la observación, primero, de que no se ha adelantado nada desde que Epicuro propuso suo teoría hace más de dos mil afios. Como la gran masa de las personas reflexivas le han dado la espalda a esta teoria desde aquel entonces hasta ahora, no es probable que su reformulación, por muy confiadamente que se haga, tenga mucho efecto sobre aquellos que tengan cabeza o corazón. En segundo lugar, no da ninguna explicación racional del origen del universo, ni de las maravillas que contiene. Viola la verdad intuitiva fundamental de que cada efecto debe tener una causa adecuada, por cuanto atribuye efectos inteligentes a causas no inteligentes; todas las bibliotecas del mundo, por ejemplo, son atribuidas a «las propiedades de las moléculas» del ácido carbónico, del agua y del amoníaco.

30. *As regards Protoplasm in relation to Professor Huxley's Essay on the Physical Basis of Life*, por James Hutchison Stirling, F.R.C.S., LL.D. Edición de New Haven, pág. 15?
31. Véase *Life, Matter, and Mind*, por Lionel S. Beale, M.B., F.R.S., Londres 1870, pag. 17. El doctor Beale cita de un artículo del Profesor Huxley en el primer número de *Academy*, pág.13.

2. Una segunda verdad de la Razón que contradice el Materialismo es qur una sucesión infinita de efectos es tan impensable como la cadena autosustentada con una cantidad infinita de eslabones. La doctrina moderna es que la materia inerte nunca se vuelve viviente excepto cuando entra en contacto con materia viva anterior. Es la función de la planta viviente tomar los elementos inertes del mundo inorgánico dotándolos de vida. Por ello, la planta debe o bien preceder al protoplasma, lo cual es imposible, por cuanto está compuesta de protoplasma; o bien el protoplasma debe preceder a la planta, lo que es también imposible, por cuanto sólo la planta, en primera instancIa, puede producir protoplasma; o debe haber una sucesión infinita. Esto es, un número infinito de efectos carentes de causa, lo que no es menos imposible. La doctrina de la generación espontánea, o de la vida originándose de materia inerte, es repudiada por los proponentes más avanzados de la forma moderna del Materialismo. El Profesor Huxley ha hecho un buen servicio a la causa de la verdad con su competente refutación de la dicha doctrina.[32] ...

El Materialismo, inconsecuente con los hechos de la experiencia

Se admite comunmente que en la naturaleza, esto es, en el mundo externo, hay cuatro distintos ámbitos, o, como se les llama en ocasiones planos, de existencia.. Primero, los compuestos químicos comunes que constituyen el reino mineral; segundo, el reino vegetal; tercero, el mundo animal irracional; y cuarto, el Hombre. Se admite que todos los recursos de la ciencia son incompetentes para elevar la materia de uno de estos planos a otro.. La planta contiene ingredientes derivados del reino mineral, con algo especificamente diferente. El animal contiene todo lo que está en la planta, con algo especificamente diferente. El hombre contiene todo lo que entra en la constitución de la planta y del animal, con algo especificamente diferente. Los elementos inertes del reino mineral, bajo «la influencia de materia viva preexistente», y no de otra manera, se convierten en materia viva y sustentadora de la vida en la planta. Los productos de la vida vegetal, de manera semejante, devienen la materia de tejidos y órganos animales, pero ello sólo bajo la influencia de tejidos animales vivientes preexistentes. De la

32. Véase su discurso como Presidente de la Asociación Británica, publicada en la revista *London Athenaeum*, 17 de Septiembre, 1870. Lo poco que es necesario decir acerca del tema de la generación espontánea en una obra como ésta se reserva para la sección que trata del ongen del hombre. [Por otra parte, para un examen moderno de la cuestión véanse la obra del doctor D. T. Gish, *Teorías sobre el Origen de la Vida, Crítica, y Vida, Herencia y Desarrollo*, publicadas por esta misma editorial en su colección Creación y Ciencia, Nos. 5 y 9.

misma manera, los productos de los reinos vegetal y animal son recibidos en el sistema humano, y vienen a quedar conectados con las funciones y los fenomenos de la vida intelectual y moral del hombre, pero nunca fuera de la persona del hombre. Este hecho notable, testificado por toda la historia de nuestro globo, demuestra que hay algo en la planta que no está en la matena inerte; algo en el animal que no está en la planta, y algo en el hombre que no está en el animal. Aceptar como acepta el Matenalista que la vida organizadora de la planta proviene de la materia inerte; que la vida sensible y voluntaria del animal proviene de la vida insensible e invo1untaria de la planta; o que la vida racional, moral y espiritual del Hombre proviene de los constituyentes del animal, es suponer como un hecho algo que toda la xperiencia contradice. No nos olvidamos con ello de la teorias que atribuyen estos diferentes grados u órdenes de existencia a algun proceso de la volución natural. Sin embargo, aquí sólo nos refenmos al hecho destacable en la historia de que, en la esfera de la experiencia humana, la materia inerte no deviene organizadora y viviente en virtud de sus propias fuerzas físicas; ni la planta un animal; ni el animal un hombre derivando de nada en la planta o del animal sino sólo en virtud de una influencia ab extra vital. Desde luego se dice que así como los mismos elementos químicos combinados de una manera tienen ciertas propiedades, y que combinados de otras maneras, tienen otras propiedades, que igualmente los mismos elementos combinados de una forma en la vida inerte y en otras formas en plantas y animales y en el hombre pueden dar cuenta de todas sus características distintivas: Pero se debe recordar que todas las propiedades de los compuestos químicos, por variadas que sean, son químicas y nada más; mientras que en los organismos vivos las propiedades o los fenómenos son específicamente diferentes de los meros efectos químicos. No tienen relación entre si, como tampoco la tienen la gravitación y la belleza; y por ello lo uno no puede explicar lo otro.

El Materialismo es Ateo.

El ateísmo es la negación de un Dios personal extramundano. Al decir que el Materialismo es Ateísmo no se significa con ello que todos los Materialistas sean ateos. Algunos, por ejemplo el doctor Priestly, confinan la aplicación de sus principios al orden existente de cosas. Admiten el ser de Dios a quien atribuyen la creación del mundo. Sin embargo, la cantidad de estos materialistas ilógicos es pequeno. Dejando de lado estos casos excepcionales, los filósofos de esta escuela pueden clasificarse en tres clases:

(1) Ateos confesos. A esta clase pertenecen los Epicúreos; los escépticos franceses del siglo pasado; y una gran proporción de los físicos de la actual generación, especilmente en Europa. (2) Aquellos Que repudian la acusación de ateísmo, porque admiten la existencia necesaria de una fuerza

inescrutable. Pero la fuerza inescrutable no es Dios. Al rechazar la doctrina de un Espíritu extramundano, consciente de sí mismo, inteligente y voluntario, la Primera Causa de todas las cosas, rechazan el Teísmo; y la negación del Teísmo es Ateísmo. (3) Aquellos cuyos principios involucran la negación de un Dios extramundano. A esta clase pertenecen todos aquellos que niegan la distinción entre la materia y la mente; que niegan lo supersensorio» y lo «sobrenatural», que afirman que la fuerza física es la única clase de fuerza de la que tenemos conocimiento alguno; y que mantienen que el pensamiento es en tal sentido el producto del cerebro que si no hay cerebro no puede haber pensamiento. Büchner, que aunque es un ateo confeso es, en cuanto a este punto, un buen representante de toda la escuela; dice que el principio fundamental (der oberste Grundsatz) de nuestra filosofía es: «No hay materia sin fuerza; y no hay fuerza sin materia». «Un espíritu sin un cuerpo», añade él, «es tan impensable como la electricidad o el magnetismo sin la matena de la que son fenómenos».[33] Y esto lo convierte en la base de su argumento para demostrar la imposibilidad de la existencia del alma tras la muerte. El principio, si se admite, es igualmente concluyente contra la existencia de Dios. Por cuanto el Materialismo no nos deja un Dios a quien reverenciar y en quien confiar, un Ser ante quien somos responsables, y por cuanto niega toda existencia consciente tras la muerte puede ser adoptado sólo con el sacrificio de los más elevados atributos de nuestra naturaleza; y toda su tendencia tiene que ser desmoralizadora y degradante.

[*La correlación de las fuerzas físicas, vitales y mentales*]

Los argumentos en favor de tal correlación no son válidos. El argumento de la analogia.

El doctor Stirling[34].enuncia así [el argumento materialista]: «Si es por su mera estructura química y física que el agua exhibe ciertas propiedades llamadas acuosas: es también por su mera estructura química y física que el protoplasma exhibe ciertas propiedades llamadas vitales. Todo lo que es necesario en ambos casos es que «bajo ciertas condiciones» se agreguen los componentes químicos. Si el agua es una complicación molecular; el protoplasma es igualmente una complicación molecular, y para la

33. Kraft und Stojf, Zehnte Zuflage, Leipzig, 1869, pág. 209.
34. As *Regards Protoplasm in Relation to Professor Huxley's Essay on the Physical Basic of Life*, por James Hutchison Stirling, F.R.C.S., LL.D. Edinburgh, Blackwood & Sons. Republica como una, de las series de la Universidad de Yale, pág. 39. Ésta es considerada como la mejor refutación de la teoria de la correlación de fuerzas físicas y vitales.

descripción de la una o de la otra no se precisa de un cambio de lenguaje. Una nueva sustancia con nuevas cualidades aparece aquí precisamente de la misma forma en que una nueva sustancia con nuevas cualidades aparece allí; y las cualidades derivadas no son más diferentes de las primitivas en el primer caso que lo son en el segundo. Finalmente, el modus operandi del protoplasma preexistente no es más ininteligible que el de la chispa eléctrica. La conclusión es entonces irresistible que siendo que todo el protoplasma recíprocamente convertible, y consiguientemente idéntico, las propiedades que exhibe, incluyendo la vitalidad y el intelecto, son tanto el resultado de la constitución molecular como lo son las del agua misma». Esta analogia es doble por una parte hace referencia a la composición química, y al estímulo antecedente que la determina por la otra. «Por lo que respecta a la composición química, se nos pide, en virtud de la analogía citada, que identifiquemos, como ejemplos igualmente sencillos de la misma, protoplasma aquí y agua allí; y, por lo que respecta al estímulo en cuestión, se nos pide que admitamos que la acción de la chispa eléctrica es en el primer caso totalmente análoga a la acción del preexistente protoplasma en el segundo».

Como respuesta a este argumento, el doctor Stirling pasa a mostrar que la analogía sólo se sostiene con respecto a las propiedades químicas y físicas. «Un paso más allá, y vemos que el protoplasma tiene no sólo, como el agua, una estructura física y química, sino que, a diferencia del agua, tiene también una estructura organizada u orgánica. Ahora bien, esto, por parte del protoplasma, es una posesión en exceso; y con relación a este exceso no puede haber bases para una analogía». «El protoplasma vivo, por ejemplo, es idéntico con el protoplasma muerto», dice el doctor Stirling, «sólo por lo que respecta a su composición química (si es que llega a ello); y es bien evidente, por tanto, que la diferencia entre ambos no puede depender de aquello en lo que son evidentes no puede depender de la química. Así, la vida no es asunto de la estructura química y física, y tiene que buscar su explicación en alguna otra cosa. Es así que, quando se contempla con atención, la luz de la analogía entre el agua y el protoplasma se desvanece».[35] El agua y sus elementos, el hidrógeno y el oxígeno, están en un mismo nivel en cuanto al tipo de características que exhiben. «Pero no así el protoplasma, donde, con la preservación de la semejanza química y física hay la adición de la desemejanza de la vida, de la organización y de las ideas. Pero la adición es un mundo nuevo -un mundo nuevo y más elevado, el mundo de un pensamiento auto realizante, el mundo de una entelequia.»[36] «Hay desde

35. *Ibid*, págs. 41, 42.
36,*Ibid*., pág. 42.

luego diferentes estados de agua, como hielo y vapor; pero La relación de sólido a líquido, o de ambos con el vapor, no ofrece desde luego ninguna analogia con la relación del protoplasma vivo con el protoplasma muerto. Esta relación no es una analogia, sino una antitesis, la antitesis de las antítesis. De hecho, nos encontramos ante la sima infranqueable -la sima de todas las simas- aquella sima que el protoplasma del Sr. Huxley es impotente para borrar como cualquier otro material conveniente que jamás haya sido sugerido desde que los ojos humanos lo contemplaron por vez primera: la inmensa sima infranqueable entre la muerte y la vida».[37]

«Se debe observar que las diferencias a las que se hace alusión (son, por orden, la organización y la vida, la idea objetiva -diseño, y la idea subjetiva -pensamiento) son admitidas por aquellos mismos alemanes a los que se les debe el concepto y nombre de protoplasma. Ellos, los más avanzados e innovadores de ellos, admiten abiertamente que existe en la célula "un principio arquitectónico que no ha sido aún detectado".[38] Al pronunciar el protoplasma como capaz de movimientos activos o vitales, se refieren con ello, y admiten también, una fuerza inmaterial, y atribuyen el proceso exhibido por el protoplasma -y ello de manera expresa- no, a Ias moléculas, sino a la organización y a la vida».[39]

«¿Fueron acaso los poderes moleculares los que inventaron una respiración, y los que perforaron el oido posterior para dar un equilibrio de presión de aire; los que conmpensaron la fenestra oval mediante una fenestra redonda; los que pusieron en las cavidades auriculares aquellos otolitos, aquellos huesos expresos para el oído? ¡Una maquinaria asi! Las cuerdas tendinosas son para las válvulas del corazón unos muelles de cierre

37. *Ibid*., pág. 42.

38. Este «principio arquitectónico» que no había sido aún detectado es la *información* codificada en el seno de cada célula. El soporte material de esta información es el Acido Desoxirribonucleico (ADN) en el núcleo de las células, y que es transcrito por una complicada maquinaria involucrando otras clases de ácidos nucleicos, el Acido Ribonucleico Mensajero (ARNm) y el Acido Ribonucleico de Transferencia (ARNt). Todo ello funciona de manera concatenada en el seno de una maravillosa maquinaria fisicoquímica *programada* y *controlada* por una serie de mecanismos cibenéticos de alta complejidad. Pero obsérvese que el código no es el ADN, sino que el ADN es sólo el soporte material del código, de la misma manera que la tinta y el papel no constituyen un mensaje, sino que son soportes materiales del mismo, el cual puede ser soportado indiferentemente por medios mecánicos, magnéticos (como un disco o cinta de ordenador) o de otros tipos. Pero el mensaje en sí es inmaterial, no estando constituido por las propiedades inherentes de la materia, sino impuesto sobre la materia por un agente inteligente. (Nota deI Traductor.)

39. *Ibid*, pág. 43.

exactamente ajustados; y las contráctiles columnas carneas están dispuestas para durante la contracción y la expansión ecualizar su longitud con su función. ... ¿Hemos de concebir que tal maquinaria, tales aparatos, tales inventos, son meramente moleculares? ¿Son las moléculas adecuadas para tales cosas -moléculas en su pasividad ciega, y en su inerte y yerta insensibilidad? ... Lo cierto es que en presencia de estas ideas manifiestas es imposible atribuir la sola característica peculiar del protoplasma --esto es, su vitalidad- a la mera quimica molecular. Es cierto que el protoplasma se disgrega en carbono, hidrógeno, oxigeno y nitrógeno, como el agua en hidrógeno y oxigeno; pero un reloj se disgrega en bronce, acero y vidrio. Los materiales sueltos del reloj -incluso sus materiales químicos, si se quiere equivalen a su peso con tanta exactitud como los constituyentes del protoplasma, el carbono, etc., equivalen al suyo. Pero ni estos ni aquellos toman él puesto de la idea desaparecida, que era el único elemento importante».[40] Por ello, hay algo en el protoplasma que no puede ser pesado ni medido de ninguna otra manera, y a lo que se deben atribuir los fenómenos vitales.

Asi, si el argumento de la analogía fracasa en su aplicación a los fenómenos vitales, no puede pretenderse que sea válido en su aplicación al fenómeno de la mente. Si rehusamos tomar el primer paso, ni el Profesor Huxley puede demandamos que tomemos los siguientes.

Argumentos adicionales de los Materialistas.

Además del argumento analógico, los Materialistas insisten en que hay evidencia directa de la correlación de las fuerzas físicas con las fuerzas vital y mental. Recordemos qué es lo que esto significa. Las fuerzas correlacionadas son aquellas que pueden ser convertidas la una en la otra, y que por consiguiente son de naturaleza idéntica. Asi, lo que se tiene que demostrar en este caso es que la luz, el calor, etc., pueden ser transformados en vida y pensamiento, y que lo último es idéntico a lo primero, siendo ambas clases resolubles en el movimiento de las moléculas de materia.

La prueba es esencialmente la siguiente: El cuerpo animal genera calor por la combustión del carbono del alimento que recibe, precisamente como se produce calor con la combustión del carbono fuera del cuerpo. Y se ha demostrado experimentalmente que la cantidad de calor producida por el cuerpo es precisamente la misma, con cierto margen de error, al que produciría la misma cantidad de carbón si se quemara fuera del cuerpo. Por ello, el calor vital es idéntico con el calor fisico.

También, la fuerza muscular es producida precisamente de la misma

40. *Iid*., págs. 47, 48.

manera que una fuerza física. La energia potencial deL combustible mueve la máquina de vapor. Su trabajo o energia se mide y determina por la cantidad de energia almacenada en la madera o en el carbón consumidos en su producción. La fuente y medida de la energia muscular se encuentran, similarmente, en los alimentos que consumimos. Su energia potencial, derivada del sol, como sucede con la energia potencial de la madera y del carbón, produce, al ser liberada, su cantidad debida, ni más ni menos, de poder muscular. Por ello, la energia muscular es tan puramente fisica, producida de la misma manera, y medida por la misma norma, como la energia de la máquina de vapor.

De manera similar, «la energia nerviosa, o aquella forma de fuerza que; por una parte, estimula a un músculo a contraerse, y por la otra aparece en formas llamadas mentales» es meramente física. Proviene de la comida que tomamos. Se mueve. La velocidad de su movimiento ha sido determinada como de noventa y siete pies por segundo. Sus efectos son análogos a los de la electricidad. Por esta y otras razones similares, así, se infiere que «la fuerza nerviosa es una energía potencial transmutada». Y esto no es menos cierto de la fuerza nerviosa cuando se manifiesta en forma de pensamiento y emoción. Cada manifestación externa de la fuerza del pensamiento, argumenta el Profesor Huxley, es de carácter muscular, y por ello análoga a otras fuerzas que producen efectos similares. Además, se ha demostrado que cada ejercicio de pensamiento o de sentimiento va acompañada de una transferencia de calor, lo que muestra que el pensamiento se transforma en calor. «¿Podemos entonces dudar ya más de que también el cerebro sea una máquina de conversión de energía? ¿Podemos seguir rehusando creer que incluso el pensamiento está, aunque de una manera misteriosa, correlacionado con otras fuerzas naturales? ¿Y eIlo incluso frente al hecho de que nunca ha sido aún medido?[41] Para los hombres, no científicos de inteligencia normal, para los hombres no dedicados al estudio de lo sensible, es asombroso que tales argumentos sigan siendo considerados válidos. Admitiendo todos los hechos anteriores, ¿qué es lo que demuestran? Admitiendo que el calor animal sea el mismo en fuente y naturaleza con el calor fuera del cuerpo; admitiendo que el poder muscular es físico en su naturaleza y modo de producción, admitiendo que la energía nerviosa sea también física: ¿qué entonces? ¿Acaso estos hechos nos dan ninguna solución a los misterios de la vida, de la organización, de la aIimentación o de la reproducción? ¿Acaso explican en medida alguna la formación del ojo o del oido, de las relaciones mutuas e interdependencia de los órganos del cuerpo? Admitiendo que estas fuerzas sean físicas, ¿quién o

41. Prof. Barker, *Correlation of Vital and Physical Forces*, pág. 24.

qué las emplea? Qué es 10 que conduce Ia operación de Ias mismas como para corresponder a un dcsignio preconcebido? Admiticndo que el poder lIluscular sea físico, l.qué es 10 que 10 pone en marcha en unas ocasiones y no l'O otras; comenzándolo, prosiguiéndolo o suspendiéndolo a placer? Está 'Iaro que los hechos que se aducen no dan solución ni aios fenómenos vitales ni aIos voluntarios. Y cuando llegamos ai pensamiento, admitiendo que Ia acción mental vaya acompaftada de un desprendimiento de calor, /,demuestra eIlo que eI pcnsamicnto y el calor sean 10 mismo? Cuando nos nvergonzamos nos ruborizamos, cuando nos atemorizamos empalidecemos;

i,acaso estas hechos dcmuestran que Ia vergüenza y el temor y sus efectos somáticos son una y Ia misma cosa? j,Acaso Ia concomitancia demuestra identidad? AI demostrar 10 primero, j,se 'tstablece 10 último? l,Acaso los hechos adilcidos demuestran que Ia vergüenza es calor y el·calor vergüenza, y que 10· uno se pueda transformar en 10 otro? Todo cl mundo sabe que eI dolor produce lágrimas; pero nadie infiere de esta coincidencia que eI dolor y el agua salada sean idénticos. Incluso el Profcsor Tyndall, uno de «Ios pensadores avanzados», dice a los Materialistas que cuando hap demostrado todo 10 que afirman demostrar, no han qemostrado nada. Dejan Ia conexión entre mente y cuerpo precisamente donde estaba antes.42

Argumentos directo en contra de Ia teoría éle Ia correlación de Iasfuerzasfísicas, vitaIes y mentaIes.

1. Son heterogéneas. Todas Ias fuerzas físicas son semejantes. Todas tienden a producir movimiento. Todas tienden ai equilibrio. Todas son ponderables, por peso, velocidad o por sus efectos sensibles. Todas carecen de inteligencia. Actúan por necesidad, sin elección, sin referen--ci-a-a-u-n-fi-lO-.

En todos estos respectos Ias fuerzas mentales son exactamente 10 opuesto.

No producen movimiento, sino que sólo 10 conducen y 10 controlan. Resisten un estado de equilibrio. Contrarrestan Ia fuerza física. Tan pronto como ha desaparecido Ia vitalidad, entran en juego Ias fuerzas químicas, y Ia planta o animal se pudre. No se pueden medir; Las fuerzas que no admiten rnedición no admiten correlación, porque Ia correlación involucra igualdad en cantidad.

«EI pensarniento», dice eI Presidente Barnard, «no puede ser una fuerza física, porque el pensamiento no admite rnedición. Creo que se concederá sin Õiscuslón que no hay forma de sustancia material ni fuerza conocida de naturaleza física (y no hay otras fuerzas) de Ias que no podamos expresar de alguna manera determinada su cantidad, mediante referencia a alguna unidad convencional de medida. ... No se ha sugerido tal media para medir Ia acción

42. Ahtenaeum deI 29 de agosto de 1868, citado en H u/sean Lectures for 1868; Apéndice.

Nota A.

mental. No se pueden concebir tales medios. ... Ahora bien, yo mantengo que una cosa que no es mensurable no puede ser una cantidad; y que algo que no es ni siquiera una cantidad no puede ser una fuerza»[43] Así, la fuerza vital y mental actúa con inteligencia, previsión, libertad y designio. Sea donde sea que reside la inteligencia, es perfectamente evidente que todas las operaciones vitales se llevan a cabo en la prosecución de un propósito. El calor y la electricidad no pueden conformar un ojo de la misma manera que el bronce y el acero no pueden hacer un reloj, ni una pluma y un papel escribir un libro. Por ello, la fuerza inteligente difiere en tipo de la fuerza ininteligente. No sólo son diferentes, sino además contradictorias; la afirmación de la una es la negación de la otra.

... El cerebro no es una glándula que secreta pensamiento como el hígado secreta bilis; ni es el pensamiento una función del cerebro, ni resultado de una acción mecánica o química; ni es el cerebro una pila voltaica que da choques de pensamiento, como conjetura Stuart Mill: es el órgano de la mente, no para generar, sino para expresar el pensamiento.

Alfred Russel Wallace.

Para citar sólo otra autoridad, nos referiremos al eminente naturalista Wallace, amigo y asociado de Darwin, y celoso defensor de su teoría. Dice él: «Si un elemento material, o una combinación de mil elementos materiales en una molécula, son igualmente inconscientes, nos es imposible creer que la mera adición de uno, dos o mil otros elementos materiales para constituir una molécula más compleja tenderia en manera alguna a producir una existencia consciente de sí misma. Decir que la mente es un producto o función del protoplasma, o de sus cambios moleculares, es usar palabras a las que no podemos asignar ningún significado claro. No se puede tener, en el todo, lo que no existe en ninguna de las partes; ... o bien toda la materia es consciente, o bien la consciencia es algo distinto de la materia; y en este último caso, su presencia en formas materiales constituye una prueba de la existencia de seres conscientes, fuera de e independientes de lo que llamamos materia».[44]

43. *The Recent Progress of Science, with an Examination of the asserted identity of the Mental Powers within the Physical Forces*. Un discurso ante la Asociación Americana para el Avance de la Ciencia. Agosto, 1868. Por Frederiek A. P. Bamard, S.T.D., LL.D., págs. 41, 42.

44. *Contributions to the Theory of Natural Selection*. A series of Essays. Por Alfred Russel Wallace, autor de The Malay Archipielago, ete., ele. McMillan & Co., Londres 1870, pág. 365.

Las fuerzas vitales y las físicas no son convertibles.

2. Un segundo argumento en contra de la doctrina de Ia correlación de las fuerzas físicas y vitales es que de hecho no son convertibles. Se dice del movimiento y del calor que están correlacionados, porque el uno puede ser cambiado en el otro, medida por medida. Pero jamás nadie ha cambiado muerte en vida, materia muerta en materia viva. Esto lo admite el Profesór Huxley. Si la célula viviente más simple muere, toda la ciencia del mundo no la puede hacer" revivir. lo que está muerto sólo puede ser hecho vivo al ser fomado y asimilado por lo que está aún viviendo. Por ello, la vida no se debe a las propiedades químicas de aquello que está muerto. Por lo que a la química respecta, no hay ninguna diferencia conocida entre el protoplasma muerto y e protopasma vivo sin embargo existe una diferencia absoluta entre a vida y la muerte. Por ello, esta diferencia no es química. Hasta que los científicos puedan realmente cambiar calor y electricidad en vida, y se dediquen a resucitar a los muertos, los hombres serán remisos en creer que el calor y la vida sean cosas idénticas. Y hasta que no puedan transmutar fuerza física en inteligencia y voluntad, no podrán convertir a los «pensadores» en Materialistas.

3. Otro argumento contra esta teoria es la inadecuado de la causa para el supuesto efecto. La doctrina es que la relación entre las fuerzas correlacionadas es cuantitativa; tanto de lo uno producirá tanto de lo otro. Pero nosotros sabemos que se puede producir una gran agitación mental por la mera visión de ciertos objetos, y que estos estados mentales pueden suscitar la acción de una violenta fuerza muscular. Según la hipótesis, la impresión sobre los nervios de la vista o del oído es primero transformada en fuerza mental, y ésta de nuevo en energía muscular y molecular. Así, el Presidente Barnard, que presenta este argumento, la declara absurdo, «por cuanto hace de una pequeña fuerza lo equivalente a una de grande».[45]

El Presidente Barnard argumenta adicionalmente en contra de esta teoria en base del hecho de que los estados mentales producidos por impresiones sobre los sentidos son, al menos en muchos casos, evidentemente no debidos a la impresión física, sino a la idea con ella conectada. Si uno insulta en inglés a un francés, no hay efecto alguno; si se le insulta en su propio idioma, le hace enfurecer. significado de las palabras no es una fuerza física, y sin embargo es al significado que se debe el efecto, Dice el doctor Barnard: «Cuando se nos demanda que como físicos nos pronunciemos diciendo que la existencia espiritual es un absurdo y que la religión es un sueño, me parece

45. Barnard, *Address*, pág. 45.

que no queda otra alternativa que la de proclamar nuestro desacuerdo, o que se entienda con nuestro silencio que aceptamos tal doctrina como propia. Cuando se presenta la alternativa de este modo, me siento obligado a hablar, y a declarar mi convicción de que como físicos no tenemos nada que ver en cuanto a la filosofía mental; y que al tratar de reducir los fenómenos de la mente bajo las leyes de la materia, nos alejamos de nuestra medida, no establecemos nada con certidumbre. atraem os el ridículo sobre el nombre de la ciencia positiva, y sólo alcanzamos un resultado innegable, el de hacer tambalear en las mentes de multitudes unas convicciones que constituyen la base de su principal felicidad».[46]

4. Los físicos no pueden seguir su propia teoría. Incluso los menos susceptibles a la fuerza de lo supersensible se ven llevados a admitir que hay más en la acción mental y vital que lo que puede ser explicado por la ciega fuerza física. El doctor Carpenter, como ya hemos visto, acepta la presencia de «una agencia directiva»; los alemanes, un «principio arquitectónico» desconocido y no correlacionado, en la materia viviente, para dar cuenta de hechos innegables para los que Ia fuerza física no ofrece solución alguna. Otros, cuya naturaleza espiritual no está tan totalmente sometida a lo sensible, se desmoronan del todo. Asi, el Profesor Barker, del Colegio Yale, después de dedicar toda su conferencia a demostrar que la fuerza vital e incluso el pensamiento «están correlacionados con otras fuerzas naturales» (esto es, tienen identidad con ellas), llega aI fin a preguntar: «¿Y es sólo esto? ¿No hay detrás de esta sustancia material un poder más elevado que el molecular en los pensamientos inrnortalizados en la poesia de un Milton o de un Shakespeare, en las creaciones artisticas de un Miguel Angelo de un Ticiano, en las armonias de un Mozart o de un Beethoven? ¿No hay realmente una porción inmortal separable de este tejido cerebral, aunque misteriosamente unida al mismo? En una palabra, no encierra este cuerpo tan minuciosamente elaborado un alma dada por Dios, y que a Dios vuelve? Aquí la ciencia vela su rostro, y se postra en reverencia ante el Omnipotente. Hemos pasado los límites en los que está encerrada la ciencia física. Ningún crisol, ninguna sutil aguja magnética, podrán darnos la respuesta ahora a nuestras preguntas. Ninguna palabra más que la de Aquel que nos formó podrá romper el terrible silencio. En presencia de tal revelación la ciencia está muda, y la fe entra gozosa para aceptar aquella verdad mayor que nunca puede ser objeto de una demostración física».[4] Así se hace evidente después de todo que en el hombre hay un alma; que el alma no es el cuerpo, ni una función del mismo; que es el sujeto y agente

46. *Ibid*, pág. 49.
47. Barker, *Lecture*, págs. 26, 27.

de nuestros pensamientos, sentimientos y voliciones. Pero esto es precisamente lo que esta conferencia queria refutar. Asi, la ciencia del Profesor Barker expira a los pies de su religión. Apaga su antorcha en la fuente de un orden de verdades más elevadas que las que admiten «demostración física». El proton pseudos de toda la teoria es que nada es cierto que no pueda ser demostrado fisicamente; esto es, lo que no pueda ser sentido, pesado o medido de alguna otra manera.

Wallace, el naturalista.

Una ilustración aún más notable de la insuficiencia de los principios materialistas nos la da el distinguido naturalista Alfred Russel Wallace, citado anteriormente. Después de dedicar todo su libro a defender la doctrina de selección natural, que atribuye el origen de todas las especies y gêneros de plantas y animales a la operación ciega de las fuerzas físicas, llega a la conclusión de que no existen tales fuerzas. Que todo es «Mente». La Materia no existe. La materia es fuerza, y la fuerza es mente; de manera que «todo el universo no sólo depende de, sino que en realidad es la VOLUNTAD de inteligencias superiores, o de una Inteligencia Suprema».[41] EI mantiene que en lugar de admitir la existencia de un algo desconocido llamado materia, y que la mente es «otra cosa, bien producto de esta materia y de sus supuestas fuerzas inherentes, o bien distinta de y coexistente con ella», que es una «creencia mucho más sencilla y coherente que la materia, como entidad distinta de la fuerza, no existe; y que la fuerza es un producto de la MENTE. La filosofía,», añade él, «ya habia demostrado hace mucho nuestra incapacidad para demostrar la existencia de la materia, tal como se concibe generalmente, mientras que admitia la demostración para cada uno de nosotros de nuestra existencia consciente de sí misma, ideal. La ciencia ha llegado ahora trabajosamente al mismo resultado, y esta concordancia entre ambas deberia darnos alguna confianza en su enseñanza conjunta».[49] Asi, con un solo paso, se cubre la sima entre el Materialismo y el panteismo idealista. Esto, al menos, constituye una concesión de que las fuerzas físicas no pueden explicar los fenómenos de la vida y de la mente; y esto es conceder que el Materialismo, como teoria, es falso.

EI gran error de los Materialistas es que comienzan en el extremo equivocado. Comienzan con la materia ciega e inerte, y tratan de deducir de ella y de sus cambios moleculares todas las infinitas maravillas de la organización, de la vida y de la inteligencia que exhibe el universo. Se trata de un intento de sacarlo todo de la nada. La mente humana, en su estado

48. Wallace, *Contributions to the Theory of Natural Selection*, pág. 368.
49. *Ibid*., pág. 369.

natural, siempre comienza con Dios. Él, como nos lo enseña la Biblia, es un Espíritu Infinito, y por ello consciente de Sí mismo, inteligente y voluntario; creador de todas las cosas; de la materia con sus propiedades, y de las mentes finitas con sus poderes; y que controla todas las cosas con su sabiduría y poder siempre presentes; de modo que toda la inteligencia indicada en fuerzas no inteligentes es sólo una forma de la infinita inteligencia de Dios. Esta es la solución del problema del universo que se da en las Escrituras; solución que da satisfacción a toda nuestra naturaleza, racional, moral y religiosa. ...

§5. *Panteísmo.*

A. *Qué es el Panteísmo.*

Si se permite que la etimologfa de la palabra Panteísmo determine su significado, la respuesta a la pregunta de ¿qué es el Panteísmõo? es fácil. El universo es Dios, y Dios es el universo. *To pan Theos esti*. Este no es sólo el significado de la palabra y la idea popular que generalmente se le asigna, sino que es la definición formal frecuentemente dada a este término. ... Sin embargo, las proponentes de esta doctrina lo denuncian como una burda distorsión. Dicen ellos que la idea de que el universo, como agregado de elementos individuales, sea Dios, es una forma de pensamiento que la más antigua filosofía de Oriente había superado. Igual podría decirse que el contenido de la consciencia de un hombre, en cualquier momento determinado, es el hombre mismo; o que las olas del océano eran el océano mismo. Es debido a que tantos Panteístas toman la palabra en el sentido acabado de indicar que niegan que sean Panteístas, y afirman su creencia en el ser de Dios. Como el sistema que es propiamente designado como Panteísmo excluye expresamente la percepción popular del mismo, derivada de la etimología del vocablo, y como ha sido sustentado de maneras muy diferentes, no es fácil dar una respuesta concisa y satisfactoria a la pregunta de qué es el Panteísmo. Las tres formas principales en que se ha presentado esta doctrina son: (1) La que adscribe al Ser Infinito y Universal los atributos (al menos hasta cierto punto) de mente y materia simultáneamente, esto es, pensamiento y extensión. (2) La que le adscribe sólo los atributos de la materia, el Panteísmo Materialista. (3) La que le adscribe sólo los atributos del espíritu, Panteísmo Idealista.

Principios generales del sistema.

Para el propósito de la instrucción teológica, es suficiente exponer las negaciones en que estos varios sistemas concuerdan, y en qué concuerdan sustancialmente en afirmar.

1. Niegan todo dualismo en el universo. Las distinciones esenciales entre materia y mente, entre alma y cuerpo, entre Dios y el mundo, entre el Infinito y lo Finito, quedan repudiadas. Hay sólo una sustancia, sólo un Ser real. Por ello la doctrina es llamada Monismo, o la doctrina del Todo Uno. «La idea», dice Cousin, [50] «de lo finito, de lo infinito, y de su relación necesaria como causa y efecto, se encuentran en cada acto de la inteligencia, y no es posible distinguir lo uno de lo otro; aunque distintos, están ligados juntos, y constituyen a una una triplicidad y unidad». «El primer término (lo infinito), aunque absoluto, no existe de manera absoluta en sí mismo, sino como causa absoluta que tiene que pasar a la acción, y manifestarse en el segundo (lo finito). Lo finito no puede existir sin lo infinito, y lo infinito sólo puede devenir real desarrollándose en lo finito». Toda la filosofia está basada, dice él, en las ideas de «unidad y multiplicidad», «de sustancia y fenómeno». «Obsérvense», dice él, «todas las proposiciones que hemos enumerado reducidas a una sola, tan vasta como la razón y lo posible, a la oposición de la unidad y de la pluralidad, de la sustancia y del fenómeno, del ser y de la apariencia, de la identidad y de la diferencia».[51] Todos los hombres, dice él, creen «como en una combinación de fenómenos que dejarían de ser en el momento en que la sustancia eterno dejara de sustentarias; creen, por así decirIo, en la manifestación visible de un principio oculto que les habla bajo esta cubierta, y que ellos adoran en la naturaleza y en la consciencia».[52] «Por cuanto Dios es dado a conocer sólo en tanto que él es causa absoluta, por ello mismo, en mi opinión, él no puede dejar de producir, por lo que la creación deja de ser ininteligible, y Dios no está más sin mundo como que el mundo no está sin Dios». Es uno de los más familiares aforismos de...los filósofos alemanes: «Ohne Welt kein Gott; und ohne Gott keine Welt».

Renan, en su libro Vida de Jesús, entiende por Panteísmo el materialismo, o la negación de un Dios vivo. Esta excluiría todas las formas de las doctrinas mantenidas por panteístas idealistas de todas las épocas. El doctor Calderwood declara panteísta la doctrina de la creación expuesta por Sir William Hamilton. porque niega que la suma de la existencia pueda ser aumentada o disminuida. Sir William Hamilton enseña que cuando decimos que Dios creó el mundo de la nada, qu.e sólo podemos significar que «Él evoluciona la existencia proviniente de El mismo». Aunque todas las formas de Panteísmo son monistas, excepto el Hilozoísmo, que es propiamente un dualismo, sin embargo la mera doctrina de la unidad de sustancia no constituye Panteísmo. Por objecionable que sea la doctrina de que todo lo

50. *Psychology*, por Henry, primera edición, pág. XVIII.
51. *History of Philosophy*, traducida por Wight, N.Y., 1852, pág. 78.
52. *Ibid*., pág. 121.
53. *Psychology*, cuarta edici6n, N.Y., 1856, pág. 447.

que existe, incluso la materia sin organizar, es de la sustancia de Dios, ésta ha sido sustentada por muchos Teistas cristianos. No involucra necesariamente la negación de la distinción esencial entre materia y mente.

2. Sin embargo, difieren en cuanto a la naturaleza del Infinito como tal, sea que se trate de materia o de espiritu, o de aquello de lo que se pueda predicar tanto pensamiento como extensión (potencial); o de si se trata del pensamiento mismo, o de fuerza, o de causa, o de nada; esto es, de aquello de lo que nada se pueda afirmar ni negar; una cantidad simple y desconocida; todos concuerdan en que no tiene existencia ni antes ni fuera del mundo. Por ello, el mundo no sólo es consustancial a Dios, sino también coeterno con Él.

3. Esto, naturalmente, descarta la idea de creación, excepto como un proceso eterno y necesario.

4. Niegan que el Ser Infinito y Absoluto tenga en Si mismo ni inteligencia, ni consciencia ni voluntad. El infinito viene a la existencia en lo Finito. La totalidad de la vida, e la consciencia, de la inteligencia, y el conocimiento de lo último, esto es, del mundo. «Omnes (mentes)», dice Espinoza, «simul Dei reternum et infinitum intellectum constituunt». [54] «Sólo Dios es, y fuera de Él nada hay».[55] ...

5. EI Panteismo niega la personalidad de Dios. La personalidad, asi como la consciencia, implica una distinci6n entre el Yo y el No Yo; y tal distinción es una limitación inconsecuente con la naturaleza del Infinito. Por tanto, Dios no es una persona que pueda decir Yo, y a la que podamos dirigimos como Tú. Al venir El a la existencia, a la inteligencia y a la consciencia sólo en el mundo, É les una persona sólo hasta allí donde comprende en Si mismo todas las personalidades, y la consciencia de la suma de las criaturas finitas constituye la consciencia de Dios. «La verdadera doctrina de Hegel acerca de esto», dice Michelet,[56] «no es que Dios sea una persona en distinción a otras personas; ni que Él sea simplemente la sustancia universal y absoluta. Él es el movimiento de lo Absoluto haciéndose siempre a si mismo subjetivo; y en lo subjetivo primero viene a la objetividad o a la verdadera existencia». «Según Hegel», añade él, «Dios es el único verdadero Ser personal». «Por cuanto Dios es personalidad eterna, asi produce eternamente su otro yo, esto es, la Naturaleza, a fin de alcanzar la consciencia de si mismo».

De esta doctrina se desprende necesariamente que Dios es la sustancia de la que el universo es el fenómeno; que Dios no tiene existencia sino en el mundo; que la consciencia agregada y la vida de lo Finito es, por ahora, toda la consciencia y vida del Infinito; que el Infinito no puede ser una persona distinta del mundo, a la que podamos decir: Tú. Acerca de esto, Cousin dice:

54. *Ethics*, V. XL. ScholI., Edición de Jena, 1803, pág. 297.
55. Fichte, *Von seligen Leben*, pág. 143, edición de Berlin, 1806.
56. *Geschichte der letzen Systeme der Philosophie in Deurschland*, vol. II. pág. 647.

«Privadme de mis facultades, y Ia consciencia que me da testimonio de Ias mismas,. y yo no soy para mi mismo. Lo mismo es con Dios; quitad Ia naturaleza, y el alma, y toda señal de Dios desaparece».[57] Lo que seria el alma sin facultades y sin consciencia, esto es Dios sin el universo. Un Dios inconsciente, sin vida, del que nada se puede predicar más que el simple ser, no sólo no es una persona, sino que él es, para nosotros, nada.

6. El hombre no es una subsistencia individual. El es tan sólo un momento en la vida de Dios; una onda sobre la superficie de la mar; una hoja que cae y que es renovada año tras año.

7. Cuando el cuerpo, que establece la distinción de personas entre los hombres, perece, la personalidad cesa con ello. No hay existencia consciente para el hombre tras la muerte. Schleiermacher, en sus Discourses, dice: La piedad en la que fue criado en su juventud «permaneció conmigo cuando el Dios y la inrnortalidad de mi infancia desaparecieron de mi mirada llena de dudas».[58] Acerca de esta confesión comenta el Sr. Hunt, párroco de St. Ives, Hunts.: «El Dios e inmortalidad" de su infancia desaparecieron. El Dios personal a quien adoraban los moravos fue cambiado por la Divinidad impersonal de la filosofia. Y su teologia no parecia impia. No, era la misma esencia de la verdadera religión». Hay buenas razones para creer que con respecto a la existencia personaI del alma después de la muerte, Schleiermacher sacrificó su filosofia a su religión, como desde luego lo hizo en otros puntos. Esto, sin embargo, sólo muestra con mayor claridad cuán inconsecuente es la postura panteista de la naturaleza de Dios con la doctrina de la existencia consciente después de la muerte. La absorción del alma en Dios, de lo Finito en lo Infinito, es el destino más elevado que el Panteísmo puede acordarle al hombre.

8. Como el hombre es sólo un modo de la existencia de Dios, sus actos son los actos de Dios, y como los actos de Dios son necesarios, sigue de ello que no puede haber libre albedrio en el hombre. ...

Dice Cousin::«De este modo llegamos, en el análisis del mí, aún por via de la psicologia, a un nuevo aspecto de la ontologia, a una actividad sustancial, anterior y superior a todas las actividades fenoménicas, la cual produce todos los fenómenos de la actividad, les sobrevive a todos ellos, inmortaI e inagotable, en la destrucción de sus manifestaciones temporales».[59] Asi, nuestra actividad es sólo una manifestación temporal de la actividad de Dios. Todos nuestros actos son Sus actos.[60]

57. *Lectures on the True, the Beautiful, and the Good*, traducción de Wight, N.Y., 1854, pág. 365.
58. *Hunt, Essay on Pantheism*, Londres, 1866, pág. 312.
59. *Elements of Psychology*, traducido por Henry, N. Y., 1856, pág. 429.
60. *Princeton Review*, 1856, pág. 368.

Hunt, analizando el sistema de Espinoza, y empleando principalmente su lenguaje en este punto, dice: «Espinoza adscribía a Dios una especie de libertad: una libre necesidad. Pero a las existencias creadas incluso esta clase de libertad les es negada. "No hay nada contingente en la naturaleza de los seres; al contrario, todas las cosas están determinadas por la necesidad de la naturaleza divina para que existan y actúen según una manera determinada".

La "Naturaleza producida" queda determinada por la "naturaleza productora". No actúa, sino que se actúa sobre ella. El alma del hombre es un autómata espiritual. ... No puede haber nada arbitrario en los necesarios desarrollos de la esencia divina».[61] Al hacer el Pantefsmo la creación un desenvolvimiento eterno, necesario y continuado del Ser Infinito, toda la libertad de las causas segundas queda necesariamente excluida. Se puede hacer una distinción entre la necesidad por la que una piedra cae al suelo y la necesidad por la que una mente piensa; pero la necesidad es tan absoluta en un caso como en el otro. La libertad en el hombre es auto-determinación racional, esto es, espontaneidad determinada por la razón. Pero la razón en el hombre, según el Panteísmo, es impersonal. Es Dios explicado en nosotros. Todos los actos de la mente humana son los actos de Dios determinados por la necesidad de su naturaleza. La misma doctrina del fatalismo está implicada en la idea de que la historia es meramente el auto-desenvolvimiento de Dios. Una idea, del Ser dei Ser Infinito, se exhibe en una edad o nación, y otra diferente por otra. Pero el todo es un proceso tan necesario de desenvolvimiento como el crecimiento de una planta.

Así, Sir William Hamilton dice que Cousin destruye la libertad divorciándola de la inteligencia, y que su doctrina es inconsecuente no sólo con el Teísmo, sino también con la moralidad, que no puede ser fundamentada «en una libertad que en el mejor de los casos sólo escapa a la necesidad refugiándose en el azar».[62] Y Morell, un eulogizador de Cousin, dice que, según Cousin, «Dios es el océano, nosotros sólo las olas; el océano puede ser una individualidad, y cada ola otra; pero con todo son esencialmente una y la misma cosa. No vemos cómo el Teísmo de Cousin pueda ser consistente con ninguna idea de mal moral; y tampoco vemos cómo, partiendo de tal dogma, puede jamás él vindicar y mantener su propia teoría de la libertad humana. Sobre tales principios Teístas, todo pecado debe

61. *Essay on Pantheism*, pág. 231.
62. Hamilton, *Discussions*, pág. 43.

ser simplemente defecto, y todo defecto tiene que ser absolutamente fatuo».69. El Panteísmo, al hacer del hombre un modo de la existencia de Dios, y al negar toda libertad de la voluntad, y al enseñar que toda «actividad fenoménica» es «una manifestación fugaz» de la actividad de Dios, descarta toda posibilidad de pecado. Esta no significa que no haya en el hombre sentimientos de aprobación y de desaprobación, ni una diferencia subjetiva entre el bien y el mal. Esta sería tan absurdo como decir que no hay diferencia entre el placer y el dolor. Pero si Dios es a la vez Dios, naturaleza y humanidad, si la razón en nosotros es la razón de Dios, si su inteligencia es nuestra inteligencia, su actividad nuestra actividad; si Dios es la sustancia de la que el mundo es el fenómeno, si nosotros somos sólo momentos en la vida de Dios, entonces no puede haber nada en nosotros que no esté en Dios. El mal es sólo una limitación, o un bien no desarrollado. Un árbol es más grande y más bueno que otro; una mente es más vigorosa que otra; un modo de acción es más placentero que otro; pero todos a una son modos de la actividad de Dios. El agua es agua, sea que se encuentre en un charco o en el océano; y Dios es Dios, en Nerón o en San Juan. Hegel dice que el pecado es algo inmensurablemente más grande que el movimiento de los planetas, siempre obediente a una ley, o que la inocencia de las plantas. Esta es, se trata de una más alta manifestación de la vida de Dios.

Espinoza enseña que «el pecado no es nada positivo. Existe para nosotros pero no para Dios. Las mismas cosas que aparecen como odiosas en los hombres son consideradas con admiración en los animales. ... De ello sigue que el pecado, que sólo expresa una imperfección, no puede consistir en nada que exprese una realidad. Hablamos con impropiedad, aplicando lenguaje humano a la que está más allá del lenguaje humano, cuando decimos que pecamos contra Dios, o que las hombres ofenden a Dios».[64] Es consecuencia necesaria de la doctrina de que Dios es el Ser Universal, que cuanto más de ser tanto más de Dios, y consiguientemente tanto más de bien. Correspondientemente, cuanto menos de ser, menos de Dios. Así, toda limitación es mala, y el mal es simplemente limitación del ser. ... Dice el profesor Baur, de Tubinga:[65] «El mal es lo que es finito; porque lo finito es negattvo: es la negación de lo infinito».

Es sólo otra forma de esta doctrina que el poder o la fuerza es en el hombre el único bien. Esta no significa la fuerza de someterse a las injurias, de la fuerza del sacrifício abnegado, de la fuerza para ser humildes y para

63. *History of Modern Philosophy*, N.Y., 1848, pág. 660.
64. Hunt, *Essay on Pantheism*, pág, 231.
65. *Zeitschrift*, de Tubinga, 1834, Drittes Heft, pág. 233.

resistirse a las malas pasiones, sino la fuerza para llevar a cabo nuestros propios propósitos en oposición a la voluntad, a los intereses o a la dicha de otros. Esto es: la razón de la fuerza. El vencedor siempre tiene la razón, los vencidos siempre están equivocados. Ésta es sólo una manifestación de Dios, suprimiendo o rebasando una manifestación menos perfecta. La doctrina de Espinoza es: «El hombre se ve obligado por su naturaleza a la prosecución de lo que es apropiado, y al odio a lo contrario, porque "cada uno desea o rechaza por necesidad, según las leyes de su naturaleza, aquello que él considera bueno o malo". Seguir este impulso no es sólo necesario, sino que es el derecho y deber de cada hombre, y deberia considerarse como enemigo todo aquel que desea estorbar a otro de la satisfacción de los impulsos de, su naturaleza. La medida del derecho de cada uno es su poder. El mejor derecho es el de los más fuertes, y así como el hombre sabio tiene un derecho absoluto a hacer todo lo que dicta la razón, o el derecho de vivir conforme a las leyes de la razón, así el hombre ignorante e insensato tiene derecho a vivir conforme a las leyes de sus apetitos».[66] Jamás el lenguaje humano expresó un principio más inmoral y desmoralizador. Decir que el deber de todo hombre es buscar su propia satisfacción, gratificar los impulsos de su naturaleza; afirmando que es enemigo de uno el que intenta estorbar esta gratificación; que el único límite a tal gratificación es nuestro poder; que los hombres tienen el derecho, si a ello se sienten inclinados, a vivir conforme a las leyes de sus apetitos, es lo mismo que decir que no existe ninguna obligación moral, ni nada como el bien y el mal.

Cousin repite hasta la náusea la doctrina de que la fuerza da la razón; que los más fuertes son siempre los mejores. «Generalmente, en el éxito vemos», dice él, «sólo un triunfo de la fuerza. ... espero haber mostrado que, por cuanto siempre tiene que haber una parte vencida, y que por cuanto la parte vencida es siempre la que debiera ser vencida, acusar al vencedor y tomar partido en contra de la victoria es tomar partido contra la humanidad, y quejarse del progreso de la civilización. Es necesario ir más allá: es necesario demostrar Que la parte vencida merece ser vencida; que el partido vencedor no sólo sirve a la causa de la civilización, sino que es mejor y más moral que la parte vencida». «La virtud y la prosperidad, la desgracia y el vicio, están en necesaria armonía». «La debilidad es un vicio, y por ello es siempre castigada y batida». «Es ya hora», dice él, «que la filosofia de la historia ponga bajo sus pies las declamaciones de la filantropía».[67] Naturalmente, si Dios es la vida del mundo, si todo poder es su poder, si cada acto es su acto,

66. Hunt., *op. cit*., pág. 233.
67. *History of Modern Philosophy*, traducido por Wight, New York, 1852, vol. I, págs. 186, 187, 189.

tiene que ser verdad no sólo que no puede haber pecado, sino que los más poderosos son siempre moralmente (si es que esta palabra tiene algún significado) los mejores, y que la fuerza da la razón. Esta es la teoria sobre la que se basa el culto a los héroes, no sólo entre los paganos, sino entre pretendidos cristianos de nuestro tiempo.

10. El Panteísmo es la propia deificación. Si Dios viene a la existencia sólo en el mundo, y si todo lo que es es una manifestación de Dios, de ello sigue que (por lo que a esta tierra concierne, y hasta allí donde los panteístas lo admiten o reconocen) el alma del hombre es la forma más elevada de la existencia de Dios. Como las almas de los hombres difieren mucho entre ellas, siendo unas muy superiores a otras, cuanto mayor es el hombre tanto más divino es él, esto es, tanto más representa a Dios; tanto más revela de la esencia divina. El punto más alto del desarrollo es alcanzado sólo por aquellos que llegan a la consciencia de su identidad con Dios. Esta es precisamente la doctrina de los hindúes, que enseñan que cuando un hombre puede decir: «Yo soy Brahma», ha llegado el momento de su absorción en el Ser infinito. Esta es la base sobre la que los filósofos panteístas erigen su pretensión de preeminencia, y la base sobre la que conceden la preeminencia de Cristo. Él, más que ningún otro hombre, sondeó las profundidades de su propia naturaleza. Él pudo decir como ningún otro, «Yo y el Padre somos uno». Pero la diferencia entre Cristo y otros hombres, según estos filósofos, es sólo de grado. La raza humana es la encamación de Dios, lo cual es un proceso de eternidad a eternidad. «La humanidad», ,dice Strauss, «es el Dios-hombre; la clave de una verdadera cristología es Que los predicados que la Iglesia da a Cristo como individuo pertenecen a una idea, un todo genérico».[68]

11. Sól0 hay otro paso que dar, y es la deificación del mal. Y los Panteístas no vacilan en dar este paso; hasta allí donde el mal existe, es una manifestación tan verdadera de Dios como el bien. Los malos son sólo una forma de la automanifestación de Dios. El pecado es sólo una forma de la actividad de Dios. Esta terrible doctrina Cousin, es admitida abiertamente.

Dice Rosenkranz:[69] «Die dritte Consequenz endlich ist die, dass Gott der Sohn auch als identisch gesetzt ist mit dem Subject, in welchem die religiose Vorstellung den Ursprung des Bösen anschaut, mit dem Satan, Phosphorous. Lucifer. Diese Verschmelzung begründet sich darin. dass der Sohn innerhalb Gottes das Moment der Unterscheidung ist, in dem Unterschied aber die Möglichkeit der Entgegensetzung und Entzeweiung angelegt ist. Der Sohn ist der selbstbewusste Gott». Una oración como la anterior nunca ha sido

68. *Dogmatik*, II, pág. 215.
69. *Encyklopädie*, pág. 51.

escrita en inglés, y esperamos que nunca lo sea. La conclusión que mantiene, sin embargo, es inevitable. Si Dios es todo, y si hay un Satán, Dios tiene que ser Satán. Rosenkranz dice que la mente se horroriza ante tal lenguaje sólo porque no reconoce la íntima relación entre el bien y el mal, que hay mal en el bien, y bien en el mal. Sin mal no puede haber bien.

Es debido a esta deificación del mal que un reciente escritor alemán[70] ha dicho que este sistema debería ser llamado Pandiabolismo en lugar de Panteísmo. Si no nos equivocamos, es el autor dei artículo en *Kirchen-Zeitung*,[71] editado por Hengstenberg, donde se dice: «ésta es la verdadera blasfemia positiva contra Dios - esta blasfemia velada- este diabolismo del engañoso ángel de luz -este prorrumpir en palabras temerarias, con las que el hombre de pecado se sienta en el templo de Dios, diciendo que él es Dios. El Ateo no puede blasfemar con tanta energía como ésta; su blasfemia es meramente negativa. Simplemente dice: "No hay Dios". Es sólo del Panteísmo que puede proceder una blasfemia tan desenfrenada, de burla tan inspirada, tan devotamente impia, tan desesperada en su amor por el mundo - una blasfemia tan seductora y tan ofensiva que bien puede atraer la destrucción del mundo».

Sin embargo, el panteísmo se hace todas las cosas a todos los hombres. A los puros les da lugar para un sentimiento religioso sentimental que ve a Dios en todo y a todo en Dios. Para los orgullosos les es una fuente de una arrogancia y una vanidad intolerables. A los sensuales les da autoridad para toda forma de indulgencia. Siendo el cuerpo, según la teoria de Espinoza, un modo de la extensión de Dios, como la mente es un modo de la inteligencia divina, el cuerpo tiene sus derechos divinos, lo mismo que el alma. Incluso algunos,de los más respetados de la escuela Panteísta no vacilan en decir, con referencia a los frenos de la moralidad: «Está bien que los derechos de nuestra naturaleza sensual se afirmen, de vez en cuando, de manera clara y firme».[72] Por ello, este sistema, como incluso lo dice el moderado Tholuck, «llega al mismo resultado Que el materialismo de los enciclopedistas franceses, que se lamentaban de que la humanidad hubiera sacrificado los verdaderos placeres temporales por los imaginarios placeres de la etemidad, y los prolongados goces de la vida por la momentánea felicidad de una muerte en paz».

Así, el Panteísmo lo sumerge todo en Dios. El universo es la forma existencial de Dios; esto es, el universo es su existencia. Toda razón es su razón; toda actividad es su actividad; la consciencia de las criaturas es toda la

70. El historiador Leo, creemos.
71. 1836, pág.575.
72. *Evangelische Kirchen-Zeitung*, 1839, pág. 31.

consciencia que Dios tiene de sí mismo; el bien y el mal, el dolor y el placer, son fenómenos de Dios; modos en los que Dios se revela, la manera en la que Él pasa desde el Ser a la Existencia. No es Él, por tanto, una persona a la que podamos adorar y en quien podamos confiar. Es sólo la sustancia de la que el universo y todo lo que éste contiene son la manifestación siempre cambiante. El Panteísmo no admite ninguna libertad, ninguna responsabilidad, ninguna vida consciente tras la muerte. Cousin recapitula la doctrina en este párrafo inclusivo: «El Dios de la consciencia no es un Dios abstracto, un monarca solitario exiliado más allá de los límites de la creación, sobre el desierto trono de una eternidad silenciosa, y de una existencia absoluta que se parece incluso a la negaci6n de la existencia. Él es un Dios a la vez verdadero y real, a una sustancia y causa, siempre sustancia y siempre causa, siendo sustancia sólo hasta allí donde El es causa, y causa sólo hasta allí donde Él es sustancia, es decir, siendo causa absoluta, uno y muchos, eternidad y tiempo, espacio y número, esencia y vida, indivisibilidad y totalidad, principio, fin y centro, en la cima del Ser y en su menor grado, infinito y finito a una, triple, en una palabra, esto es, al mismo tiempo Dios, naturaleza y humanidad. De hecho, si Dios no es todo, es nada».[73]

Historia del panteísmo

EI Panteísmo ha demostrado ser la forma de pensamiento humano más persistente, así como la más extendida, acerca del origen y de la naturaleza del universo, y su relación con el Ser Infinito, cuya existencia en alguna forma parece ser una asunción universal y necesaria. Las ideas panteístas subyacen a casi todas las formas de religión que han existido en el mundo. El Politeísmo, que ha sido casi universal, tiene su origen en la adoración de la naturaleza; y la adoración de la naturaleza reposa sobre la suposición de que la Naturaleza es Dios, o la manifestación, o forma de existencia del infinito desconocido. Naturalmente, es sólo un brevísimo bosquejo de las diferentes formas de este portentoso sistema de error lo que se puede dar en estas páginas.

B. *El Panteísmo Brahmánico.*

Etnográficamente, los hindúes pertenecen a la misma raza que los griegos, romanos y otras grandes naciones europeas. En los tiempos prehistóricos, una división de la gran familia aria se extendió hacia el oeste por el territorio que ahora constituye Europa. Otra división se extendió hacia el sur y el este, y penetró en la India, desplazando casi totalmente a los moradores originales de aquella gran, diversa y fértil región.

73. Bischer, citado en Philosophical Fragments, Prefacio a la Primera Edición. Véase History of Modern Philosophy, traducida por Wight, N.Y., 1852, Vol. I, págs. 112, 113.

Mucho antes que Grecia o Roma llegaran a ser comunidades cultivadas, y cuando Europa era sólo morada de bárbaros sin civilizar, la India estaba cubierta de ciudades ricas y populosas; las artes habían llegado a su máximo esplendor; se había producido una literatura y una lengua que, a juicio de los eruditos, rivalizan con las de Grecia y Roma, y ya se enseñaban en sus escuelas unos sistemas de filosofia tan profundos, sutiles y diversificados como cualesquiera otros que haya podido llegar jamás a elaborar la mente humana.

Los hindúes suman casi dos cientos millones de almas.[74] Y son ahora, en los principios esenciales de su filosoffa, de su religión y de su organización social, lo que eran mil años antes del nacimiento de Cristo. Nunca en la historia del mundo se ha visto una forma de filosofía religiosa abrazada tan mayoritariamente, tan persistentemente, ni que con tanta eficacia haya moldeado el caracter y determmado el destino de un pueblo.

Por ello, pocas cosas tienen un mayor interés que determinar cuál sea el verdadero carácter de la religión hindú. Y la dilucidación de esta cuestión no está libre de dificultades; por ello es que ha recibido muchas respuestas diferentes. La dificultad, en este caso, surge de varias fuentes.

I. Los libros religiosos de los hindúes no sólo están escritos en sánscrito, una Iengua ininteligible excepto para una pequeña clase de eruditos, sino que son sumamente voluminosos. Los Vedas, los más antiguos y autoritativos, llenan catorce volúmenes en folio. Los Institutos de Menu, los Puranas y los poemas sagrados «Ramayana» y «Mahabharata» son igualmente extensos. El primero de estos poemas consiste de cien mil versos, y el segundo de cuatrocientos mil, mientras que la Eneida tiene sólo doce mil, y Ia Ilíada veinticuatro mil. Dijo Sir William Jones que el estudioso de la literatura y religión hindúes se encuentra ante la presencia de una infinitud.

2. Sin embargo, no es sólo el volumen de los libros sagrados autoritativos, sino el carácter de su,contenido lo que crea la dificultad de alcanzar una idea clara del sistema que enseñan: Los Vedas consisten principalmente de himnos de varias edades, con intercalaciones de breves y arcanas explicaciones o comentarios de carácter filosófico o teológico. Los Puranas están repletos de leyendas extravagantes; y es difícil decidir cuáles deben ser interpretados histórica, y cuáles mitológicamente.

3. El espíritu de exageración es tan característico de la mente hindú que declaraciones que tienen la intención de ser tomadas literalmente chocan a la mente por su extravagancia. Así, sus libros hacen de la tierra un llano circular de ciento setenta millones de millas de diámetro. Hablan de montañas de

74. Recuérdese que esta obra fue publicada en 1871. (N. del T.)

sesenta millas de altura, y de períodos de cuatro mil millones de millones de años.

La religión de los hindúes, no originalmente monoteísta.

Es opinión común que la religión hindú fue monoteísta originalmente y durante siglos; que del monoteísmo fue surgiendo el actual complicado y monstruoso politeísmo, y que contemporáneamente entre la clase filosófica se desarrollaron diferentes formas de Panteísmo. Pero esto es contrario a unos hechos bien establecidos, y es totalmente insatisfactorio como solución del gran problema de la vida hindú. . .

Desde luego, es cosa cierta, como sabemos por la Biblia, que el monoteísmo fue la más antigua forma de religión entre los hombres. Y también es cierto, con toda probabilidad, que los Vedas, que son colecciones de antiguos himnos, contienen algunos que pertenecen al período monoteísta. Sin embargo, la mayoría de estos que parecen suponer la existencia de un sólo Dios deben ser entendidos en sentido panteísta, y no teísta. Reconocen un Ser divino, pero que incluye a todas las otras formas del ser. La historia de Ia religión muestra que cuando el monoteísmo dejó de ser entre los hombres, porque «no tuvieron a bien el reconocer a Dios», vino en su lugar el culto a la naturaleza. Este culto a la naturaleza adoptó dos formas. Los diferentes elementos, como fuego, aire y agua, fueron personificados, atribuyéndoseles atributos personales, lo que dio origen al politeísmo. O la naturaleza como un todo devino el objeto de la adoración, dando origen al Panteísmo.

Es evidente que entre los muy intelectuales arios que se asentaron en la India, entre mil y dos mil años de Cristo, había logrado el dominio la postura panteísta, no sólo como teoría filosófica, sino como doctrina religiosa. Devino, como ha seguido siendo hasta el día de hoy, el fundamento de la vida religiosa, civil y social del hindú. Es esto lo que le da su importancia absoluta. Se levanta a solas en la historia. En ningún otro caso, ni entre ninguna otra nación, ha llegado a ser el Panteísmo una forma controladora de creencia religiosa dentro del pueblo, como para determinar sus instituciones y moldear su carácter. Por ello, los hindúes tienen un interés para los cristianos y para el filósofo religioso como el que no tiene ninguna otra nación pagana. Exhiben, e indudablemente han sido dispuestos para que exhiban, los legítimos efectos del Panteísmo. Esta doctima ha tenido un control dominante durante milenios sobre una gente eminentemente cultivada e inteligente, y en su carácter y estado vemos sus justos frutos.

Era Panteísta

El que la religión de los hindúes es fundamentalmente panteísta es evidente:

1. Por lo que sus escritos sagrados enseñan acerca del Ser Supremo. Se designa por una palabra en género neutro, Brahm. Nunca es invocado como una persona. Nunca es adorado. No tiene atributos sino los que se puedan predicar del espacio. Se dice que es eterno, infinito e inmutable. Se dice que ha continuado por eras sin fin en estado de ser ininteligente e inconsciente. Viene a la existencia, a la consciencia y a la vida en el mundo. Se desarrolla a si mismo a lo largo de incontables eras en todas las formas de la existencia finita; luego, por medio de un proceso gradual semejante; todas las cosas quedan sumergidas en el ser inconsciente. Las ilustraciones del origen del mundo comunmente empleadas son chispas surgiendo de una masa ardiendo, o mejor aún, vapor surgiendo del océano, condensándose, y volviendo a caer a la fuente de la cual provino. El Ser como tal, o el Infinito, es, por tanto, contemplado en tres aspectos: como viniendo a la existencia, como desarrollándose a si mismo en el mundo, como recibiendo de nuevo todas las cosas en el abismo del simple ser. Estos diferentes aspectos son expresados por las palabras Brahma, Visnú y Siva, con los que se corresponden muy imperfectamente nuestros términos de Creador, Preservador y Destructor.

Tenemos aquí la fórmula panteísta constantemente recurrente: Tesis, Análisis, Síntesis; Ser, Desarrollo, Restauración; lo infinito, lo Finito, y su Identidad. La principal diferencia entre el sistema Brahmánico y las teorias de los panteístas posteriores es que estos últimos hacen al universo coeterno con Dios. De eternidad a eternidad, lo Infinito se desarrolla en lo Finito. Mientras que, según el sistema Brahmánico, hubo un período inconcebiblemente largo de reposo anterior al proceso de desarrollo, y que este proceso, después de millones de millones de eras, debe ser seguido por un proceso semejante de inconsciencia y reposo. .

La relación del Ser Infinito con el Mundo.

2. La relación de Dios con el mundo, o más bien de lo Infinito con lo Finito, es la misma en el sistema Brahmánico que en los otros sistemas panteístas. La relación ya ha sido indicada. Es la de identidad. El mundo es la forma existencial de Dios. Dias es todo, bien y mal; y todo es Dios. Pero en grados muy diferentes. Hay más de Ser (esto es, de Dios) en una planta que en materia no orgánica; más en un animal que en una planta; más en el hombre que en estos últimos; más en un hombre que en otros, o en una raza de hombres que en otra.

La relación del Panteísmo con el Politeísmo.

3. El vasto sistema politeísta de los hindúes se funda en el panteísmo y es su consecuencia lógica. En primer lugar, como ya se ha observado, Brahma, Visnú y Siva, comunmente llamados la Trinidad Hindú, no son personas, sino

personificaciones, o diferentes aspectos bajo los que se debe considerar el Ser Infinito. En segundo lugar, como el Ser Infinito se manifiesta en grados diferentes en diferentes personas y cosas, cualquier cosa extraordinaria en la naturaleza, cualquier hombre notable, es considerado como una especial manifestación o encarnación de Dios. De ahí los frecuentes avatares o encarnaciones de la mitología hindú. De esta manera se pueden multiplicar y se han multiplicado los dioses. Cualquier persona o cosa, o cualidad, pueden ser deificados como una manifestación del Ser infinito. En tercer lugar, esto explica los hechos de que los dioses hindúes son considerados como carentes de excelencias morales, y que incluso el mal, como bajo el nombre de Kali, la diosa de la crueldad y la patrona de los asesinos, puede ser objeto especial de reverencia. En cuarto lugar, ningún dios, ni siquiera Brahma ni Visnú es, según el sistema hindú, inmortal. Todos los dioses y diosas deben al final quedar súmergidos en el abismo del Ser infinito e inconsciente.

El efecto del Panteísmo sobre la religión.

4. El Panteísmo, al hacer del ser Dios, al no reconocer ningún atributo más que el poder en los objetos de adoración, divorcia la moralidad de la religión. Este sistema no tiene capacidad, por muy sinceramente que se abrace, para contrarrestar las leyes de nuestra naturaleza. Y, por ello, a pesar de la prevalencia de una doctrina que niega la posibilidad tanto del pecado como de la virtud, y que lo hace depender todo de la fatalidad, o del poder del ser arbitrario, las personas reconocen en varias formas la obligación de la ley moral y la excelencia de la virtud. Pero esto no tiene nada que ver con la religión de ellos. El gran objeto de todas las observancias religiosas era la final absorción en Dios; su objeto inmediato era propiciar algún poder para que el adorador pudiera ascender uno o más peldaños hacia aquel estado en el que es posible la absorción. Acerca de esto, dice el profesor Wilson:[75] «La total dependencia en Krisna, o en cualquier otra deidad favorita, no sólo elimina la necesidad de la virtud, sino que santifica el vicio. La conducta es totalmente indiferente. No importa cuán atrozmente pecador pueda ser alguien: si pinta su rostro, su pecho y sus brazos con unas ciertas marcas sectarias, o mejor aún, si marca su piel de manera indeleble con un sello de hierro al rojo, si canta constantemente himnos en honor de Visnú, o, lo que es igualmente eficaz, si pasa horas en la simple reiteración de su nombre o nombres; si muere con la palabra Hari, o Rama, o Krisna en sus labios, y con el pensamiento de él en su mente, puede que haya vivido como un monstruo

75. *Essays and Lectures chiefly on the Religion of the Hindus*, Vol. 11., pág. 75; edición de Londres, 1862

de iniquidad, pero tiene la certidumbre del cielo». «La certidumbre del ciclo» es una forma cristiana de expresión, y comunica una idea ajena a la mente hindú. Lo que un adorador así espera es que cuando vuelva a nacer en el mundo pueda ser en un estado superior y mucho más cercano a su final absorción. Como el Profesor Wilson es no sólo moderado, sino casi un apologista en la exposición que hace de la religión hindú, la declaración acabada de citar no puede ser sospechosa de distorsión ni de exageración.

El carácter del culto hindú.

Las dos características principales del culto hindú son la crueldad y la indecencia. Y ambas cosas están suficientemente explicadas por el Panteísmo subyacente a todo el sistema. El Panteísmo niega la distinción entre virtud y vicio; no reconoce más atributos que el poder; deifica el mal; «santifica el vicio»; las pasiones, tanto las sensuales como las malignas, son tanto un modo de manifestación divina como la mas heroica virtud. En realidad, no hay lugar para la idea de excelencia moral. Por ello, los mandamientos de la religión tienen que ver casi exclusivamente con ritos y ceremonias. El brahmán, cuando se levanta, tiene que bañarse de una cierta manera, ponerse de pie en una cierta postura, extender sus dedos de una manera prescrita; tiene que saludar al sol naciente sosteniéndose con un pie; tiene que repetir unas ciertas palabras. Cuando come, el plato tiene que ser puesto según las normas; tiene que hacer unos movimientos predefinidos con sus manos, y así a todo lo largo del día. Cada acto está prescrito. Todo es religioso; todo o bien contamina, o bien purifica, en un sentido ceremonial; pero en esta religión no parece haber ningún concepto de contaminación moral.

La antropología de los hindúes.

5. La antropología de los hindúes demuestra el carácter panteísta de todo su sistema. El hombre es sólo una parte de Dios, un modo de su existencia. Es comparado con un poco de agua salada guardada en una botella, que es echada al océano. El agua de dentro de la botella es la misma en su naturaleza que la de fuera. Tan pronto como la botella se rompe, el agua dentro de ella se pierde en el océano alrededor. Otra ilustración del destino del alma es el de un montoncillo de sal echada al océano, que de inmediato desaparece. Su individualidad se pierde. Esta absorción del alma es la más grande bienaventuranza que el Panteísmo ofrece a sus seguidores. Pero esto, en el caso de la inmensa mayoría de los hombres, sólo puede ser alcanzado tras un largo proceso de transmigración que se extiende, quizá, a lo largo de millones de años. Si alguien es fiel y puntilloso en sus observancias religiosas, vuelve al mundo después de la muerte en un estado más elevado. Así, un Sudra puede pasar a ser un Brahmán. Pero si es infiel, nacerá en un

estadia inferior, quizá en la de un reptil. Es así, por estas alternativas, que se llega finalmente a la deseada absorción en Brahm. Con respecto a la casta sagrada, la de los brahmanes, el proceso puede ser más breve. La vida de un brahmán se divide, según los Institutos de Menu, en cuatro períodos: infancia, vida de estudiante, vida doméstica finalmente el período ascético. Tan pronto como un brahmán siente que se le avecina la ancianidad, se le instruye a que se retire del mundo; pasa a vivir como un ermitaño, y a subsistir sólo de hierbas; se niega todo negocio y goce, para que la continuada negación del yo pueda no sólo destruir el poder del cuerpo, y liberarse de la influencia de las cosas visibles y temporales, sino perder asimismo la consciencia de su individualidad, y poder finalmente llegar a decir: «Soy Brahm», y luego se pierde en el infinito. .

La vida hindú está dominada por esta doctrina de la absorción en Dios tras una larga serie de transmigraciones, y por la división deI pueblo en castas, que tiene asimismo su base en la teoría que mantienen de la relación de Dios con el mundo, o, de lo Infinito con lo Finito. Los brahmanes, la clases sagrada, es una manifestación más alta de Dios que la clase militar; los militares, que la clase mercantil; los mercaderes, que los siervos. Esta se expresa de manera popular diciendo que la primera casta procede de la cabeza, la segunda de los brazos, la tercera del cuerpo, y la cuarta de las pies de Brahm. El miembro de una de las castas inferiores no puede pasar a ninguna de los superiores, excepto por méritos (por observancias religiosas), por lo que en su siguiente nacimiento en el mundo puede pasar a un grado superior; y uno de una casta superior puede, por su descuido de la norma prescrita de vida, encontrarse en su siguiente nacimiento relegado a una casta inferior, o incluso a ser una bestia o un reptil. De ahí el horror de perder la casta, la que pone al hombre fuera de la línea del progreso, consignándole a un estado de degradación casi sin fin.

El efecto del panteísmo en la vida social de los hindúes.

6. Toda la vida religiosa y social de los hindúes está controlada por el principio radical de que todas las cosas son Dios, o modos de su existencia, y que todas están destinadas a volver de nuevo a El. Para un hindu, su existencia individual le constituye una carga. Es haber caído de Dios. Por ello la vuelta, perderse en lo infinito, es el gran objeto de deseo y de esfuerzo. Como este fin no se debe alcanzar por la virtud, sino por el ascetismo, por la propiciación de los dioses, su religión es simplemente un conjunto de ceremonias carentes de sentido, actos de negación de uno mismo, o de torturas autoinfligidas. Su religión, por tanto, tiende a destruir todo interés en la vida presente, que es considerada como una carga y una degradación. Destruye todo propósito de esfuerzo. No presenta incentivo

alguno para la virtud. Promueve el vicio. Tiene todos los efectos del fatalismo. La influencia del culto a deidades sin excelencias morales, alguno de ellos monstruos de iniquidad; la creencia de que la crueldad y la obscenidad son aceptables para estas deidades, y que aseguran el favor de las mismas, no puede ser más que degradante. Por ello, el mundo observa en la India la apelación práctica del Panteísmo. Este sistema ha estado operando sin restricción alguna, no como filosofía, sino como creencia religiosa práctica, durante miles de años, y entre un pueblo perteneciente a la más favorecida de las varias razas humanas, y el resultado lo tenemos entonces ante nuestros ojos.

.. «Grecia y la India», dice Max Müller, «son ciertamente los dos polos opuesto en el desarrollo histórico del hombre ario. Para el griego, la existencia está llena de vida y de realidad; para el hindú es un sueño, una ilusión.... El hindú entra en este mundo como un extraño; todos sus pensamientos se dirigen a otro mundo; no toma parte ni siquiera cuando le impulsan a actuar; y cuando sacrifica su vida, es tan sólo para librarse de ella. No es para asombrarse que una nación como la india se cuidara tan poco de la historia; no es para asombrarse de que las virtudes sociales y políticas fueran poco cultivadas, y que las ideas de lo útil y de lo hermoso apenas si les fueran conocidas. Sin embargo, tenían aquello que los griegos podían imaginar tan poco como ellos no podían tampoco asimilar los elementos de la vida griega. Ellos cerraban sus ojos a este mundo de apariencia externa y de actividad, para abrirlos de lleno en el mundo de pensamiento y de reposo. La vida de ellos era un anhelo por la eternidad; la actividad de ellos era una lucha por volver a aquella esencia divina de la que esta vida parecía haberles separado. Creyendo como creían en un Ser divino y eterno realmente existente (to öntos on), no podían creer en la existencia de este mundo pasajero. Si el uno existía, el otro sólo podía parecer existir, si ellos vivían en el uno, no podrían vivir en el otro. La existencia de ellos en la tierra les era un problema, y su vida eterna una certidumbre. El objeto supremo de su religión era restaurar aquel vínculo por el que su propio yo (*âtman*) estaba ligado con el Yo eterno (*paramâtman*); recobrar aquella unidad que había quedado desdibujada y oscurecida por las ilusiones mágicas de la realidad, por el llamado Maya de la creación».

A fin de mostrar «cuán extensamente esta idea del âtman como el Espíritu Divimo había penetrado en las primitivas especulaciones religiosas y filosóficas de los hindúes», cita de un diálogo de uno de los Vedas en el que, entre otras cosas, uno de los oradores dice: «Todo el que busque este mundo, los dioses, todos los seres, este universo, fuera del Espíritu Divino, debería ser abandonado por todos ellos. Este Brahmanismo, este poder *kshatra*, este mundo, estos dioses, estos seres, este universo, todo es el Espíritu Divino».[76]

Las ilustraciones empleadas por el orador para mostrar las relaciones del universo fenoménico con Dios se derivan de los sonidos surgidos de un tambor o de un laúd, de humo surgiendo de un fuego, de vapor del mar. Añade él: «Sucede con nosotros, cuando entramos en el Espfritu Divino, como si fuera echado aI mar un pufiado de sal; se disuclve en el agua (de Ia que fue producida), y no debe volver a ser sacado de ella. Pero allí donde se 'aque agua y se pruebe, es sal. Asf es este grande, infinito e ilimitado Ser una sola masa de conocimiento. Así como el agua se vuelve sal, y Ia sal vuelve a convertirse en agua, así eI Espíritu Divino ha aparecido de]os elementos, y vuelve de nuevo a ellos. Cuando nos hemos desvanecido, no hay ya más Ilingún nombre».77 Por ello, no puede haber ninguna duda razonable de que el Panteísmo está 'n Ia base de]a religión en Ia India. Hay, ciertamente, Ia misma diferencia 'ntre eI actual complejo y corrompido politeísmo de Ias hindúes y Ias . nsefíanzas de Ios Vedas que Ia que hay entre el Catolicismo Romano de nuestros días y Ia cristiandad primitiva. Sin embargo, hay esta importante óistinción entre Ias dos casos: EI Papada es una perversi6n deI cristianismo mediante Ia introducción de elementos incongruentes derivados de fuentes judías y paganas, mientras que Ia religi6n de Ia India moderna es el resultado legítimo y lógico de Ias principios de los más antiguos y más puros escritos sagrados hindúes.

C. *El panteísmo griego*.

La observación de Max Müller de que Grecia y la India «son ciertamente los dos palos opuestos en el desarrollo histórico del hombre ario» es notablemente correcta. Los griegos creían en y vivían para el presente y la visible; el indio creía en y vivía para lo invisible y lo futuro. Sin embargo, había una tendeilcia en Ias mentes más elevadas entre Ias griegos a adoptar las mismas ideas especuIalivas en cuanto a Dios y el universo, el Infinito y lo Finito, que las que prevalecían en la India. Pero para los griegos se trataba de unas especulaciones; para el hindú, era una creencia religiosa práctica.

Hablando en términos generales, las diferentes formas de la filosofía griega se caracterizan por el esfuerzo de reducir todas las formas de existencia a la unidad; por el intento de descubrir una sustancia, principio o poder al que se puedan atribuir todos los modos de manifestación del ser. A veces esta sustancia se suponía material; a veces, espiritual; a veces, la evidente incompatibilidad entre los fenómenos de la mente y los de la materia forzaban la admisión de dos principios eternos: activo el uno, pasivo

76. History of Ancient Sanskrit Literature, ele., pág. 23.
77. Ibid, pág. 24.

el otro; espiritual el uno, material el otro. Así. el principio fundamental o idea de la filosofia griega era panteísta, ya fuera en su forma materialista ya espiritualista o hilozoista.

La escuela jónica.

La más antigua escuela entre los griegos fue la jónica, representada por Tales de Mileto, Anaximandro y Anaximenes también de Mileto, y Heráclito de Efeso. Estos filósofos florecieron desde alrededor del 600 al 500 a.C. Todos eran materialistas en sus teorias. Para Tales, la sustancia primaria Universal era el agua; para Anaximenes era el aire; para Heráclito era el fuego «Fue el intento de esta la más antigua de las filosofias jónicas, deducir el origen de todas las cosas desde una causa radical simple, una sustancia cósmica, en si misma inmutable, pero entrando en el cambio de los fenómenos; y es por esto que estos filósofos no tenian lugar en su doctrina para dioses, o seres transmundanos, haciendo y rigiendo las cosas según su vo!untad; y, de hecho, Aristóeles observó también acerca de los antiguos fisiológicos, que no habían distinguido la causa del movimiento de la materia misma». Döllinger dice de Heráclito, en su erudita obra *The Gentile and the Jews in the Courts of the Temple of Christ*, que «por su "fuego" significaba una sustancia etérea como materia primordial, el alma que Impregnaba al Universo, y que era su alma animadora, una materia que él concebía no como un mero fuego presente, sino calórico, y este ser, a la vez el único. poder operando en el mundo, omnicreativo y destructor de manera alternativa, era, por hablar de manera general, la única existencia real y verdadera entre todas las cosas. Porque todo tenía su origen sólo en la constante modificaclón de este fuego eterno y primordial: todo el mundo era un fuego muriendo y volviéndose a encender en una sucesión fija, mientras que los otros elementos son sólo fuego convertido por condensación y rarificación en una variedad de formas. Asi, la idea de un ser permanente es un engaño; todo está en estado de perpetuo flujo, un eterno yendo a ser (Werden), y en esta corriente el espíritu es arrastrado lo mismo que el cuerpo, sorbido, y vuelto a nacer renovadamente.... Heráclito, como cualquier otro Panteísta consistente lo haría, llamó Zeus al alma común del mundo, al fuego todo inclusivo; y el fluir del cambio perpetuo y la tendencia a ser, en la cual ello entra, lo denominó poéticamente como Zeus jugando consigo mismo».[79].

78. Döllinger. *The Gentile and the Jew*. traducido por Darnell Londres 1862 VoI I pág 250
79. *Ibid*. VoI. I. pág. 252.

La escuela eleática.

La escuela eleática o italiana de la que los principales exponentes son Jenófanes, Parménides y Zenón. estaba inclinada hacia el otro extremo, al de negar la misma existencia de la materia. De estos filósofos dice Cousin, «Lo dedujeron todo a una existencia absoluta, que se aproximaba casi al Nihilismo, o la negación de toda existencia».[80] De Jenófanes, nacido en colofón el 617 a.C., dice Dollinger:[81] «Con todas sus aserciones de tipo monoteísta, seguía siendo un Panteísta, ,además, un Panteísta materialista y os antiguos así lo entendieron universalmente. Desde luego que tenía presente en su mente la idea de un ser, uno y espiritual, abarcando todo el complemento de la existencia y pensamiento dentro de sí mismo; pero este ser era desde su punto de vista sólo el poder general de la naturaleza; la unidad de Dios era para él idéntica con la unidad del mundo, y ésta, nuevamente. sólo la manifestación del ser invisible, llamado Dios, y por ello él lo explicaba como increado, eterno e imperecedero». Es difícil ver ninguna distinción entre esta y la moderna doctrina panteísta de que Dios es la sustancia de la que el mundo es el fenómeno; o por qué Jenófanes debe ser considerado como más materialista que Schelling o Cousin.

Parménides de Elea, de alrededor del 500 a.C., era más idealista. Él alcanzó la idea de un ser puro y simple en oposición al principio material de la escuela jónica. Pero este «ser» no era una «idea metafísica pura, porque». dice Dollinger, «se expresó de tal manera que parecía representarla en un momento como corpórea, y extendida en el espacio, y en otro momento como pensante. Uno de sus dichos era: "Pensar, y el objeto del cuál es el pensamiento son una y la misma cosa".... Para Parménides no había ningún puente que llevara de este puro y simple "ser" al mundo de los fenómenos, de lo múltiple y del movimiento; y por ello negó la realidad de todo lo que vemos; todo el mundo de los sentidos debía su existencia sólo a las ilusiones del sentido y a los vacuos conceptos que los mortales erigían en tomo a ello».[82] Así, Parménides anticipó a Schelling al enseñar la identidad de sujeto y objeto.

Los Estoicos.

Los Estoicos se originan con Zenón de Cittium, en Chipre (340-260 a.C.). La doctrina de los mismos ya ha sido tratada bajo el encabezamiento del Hilozoísmo. Dollinger dice de ellos: «El sistema Estoico está erigido sobre

80. *Histoire Generaie de ia Philosophie*, Paris, 1867. voI. 1, pág. 116; edición de 1863, pág. 111.
81. *The Gentiie and the Jew*, voI. I. pág. 260.
82. *Ibid*, voI. I, pág. 30. .

un absoluto Materialismo, edificado sobre doctrina heraclitica. Adoptó sólo causas corporales, y sólo reconoce dos principios: la materia, y una actividad residente en la materia, desde la eternidad, como es la energia, y dándole forma. Todo lo real es cuerpo; no hay cosas incorpóreas, por cuanto nuestras abstracciones, espacio, tiempo, etc., sólo tienen existencia en nuestros pensamientos; por lo que todo lo que realmente existe sólo puede ser conocido a traves e los sentidos». Sin embargo, esta evaluación queda modificada por lo que dice en otros lugares. Está muy claro que los Estoicos posteriores, especialmente entre los latinos, como Séneca y Marco Aurelio, consideraban al principio general que animaba a la materia como. poseedor de todos los atributos de la mente. Acerca de esto dice Döllinger: «Los dos principios, materia y energia, son para los Estoicos sólo una y la misma cosa considerada en diferentes relaciones. La materia demandaba para su existencia un principio de unidad para darle forma y mantenerla junta. Y éste, el elemento activo, es inconcebible sin materia, como sujeto en el que y sobre el que existe y mora, y en el que opera y se mueve. Asi, el elemento positivo es materia; pero concebida sin propiedades; el elemento activo, impregnándolo y vivificándolo todo, es Dios en la materia. Pero la verdad es que Dios la materia son idénticos; en otras palabras, la doctrina Estóica es Panteismo hilozoico». «Así, Dios es el alma e mundo, y el mundo mismo, no agregado de elementos independientes, sino un ser organizado, viviente, cuyo complemento y vida es una sola alma, o fuego primordial, exhibiendo diferentes grados de expansión y de calor. ... Dios, así, en su aspecto físico, es el fuego mundano, o calor vital, que todo lo penetra, la sola y única causa de toda vida y movimiento, y, al mismo tiempo, la necesidad que rige el mundo; pero, por el otro lado, como la causa universal sólo puede ser un alma llena de inteligencia y sabiduría, él es la inteligencia del mundo, un ser bienaventurado, y el autor de la ley moral, que está constantemente ocupado en el gobierno deI mundo, aunque sea precisamente este mismo mundo».[84]

Los Estoicos adoptaron la doctrina hindú de la disolución de todas Ias cosas y del redesarrollo de Dios en el mundo tras largos períodos sucesivos. «En la gran conflagración que toma lugar cuando expira el período mundano o año grande», todos los seres organizados serán destruidos, toda multiplicidad y diferencia será perdida en la unidad de Dios, lo que significa que todo se transformará de nueyo en éter. Pero acto seguido, como el fénix surgiendo a la vida desde sus propias cenizas, comienza de nuevo la formación del mundo. Dios se transforma una vez más por una renovación

83. *The Gentile and the Jew*, Vol. I., pág. 349.
84. *Ibid*, págs. 349·350.

general en un mundo en el que los mismos acontecimientos, bajo circunstancias similares, han de volver a ser repetidas bajo los más estrictos detalles. Muchas de estas grandes catástrofes ya han tenido lugar, y el proceso de consunción por fuego seguirá de nuevo tras esta regeneración, y así *ad infinitum*.[85]

Este sistema, asi como cualquier otra forma de Panteísmo, excluye toda libertad moral; todo queda bajo la ley de la absoluta necesidad. Por ello, desecha la idea de pecado. «Los actos de vicio, dijo Crísipo, son movimientos de la naturaleza universal, y son conformes a la inteligencia divina. En la economía del gran mundo, el mal es como la paja que cae, igual de inevitable y tan carente de valor. También esta escuela dijo que el mal hacía el servicio de dar a conocer el bien, y sin embargo que todo tiene que rêsolverse en Dios».[86]

Así, ls formas jónica, eleática y estoica de filosofia griega eran panteistas en sus principios fundamentales.. Pero las dos grandes mentes filosóficas de Grecia, y del mundo, fueron Platón y Aristóteles, el uno el filósofo del mundo ideal, el otro, del natural. El último fue discípulo del primero, aunque fue en la mayoría de los puntos de doctrina, o al menos en cuanto al método, su antagonista. Es sólo con los puntos de estos dos hombres, que tanta influencia han ejercido en las mentes de los hombres con respecto a la naturaleza del Ser Supremo y con respecto a Su relación con el mundo fenoménico, que el teólogo como tal tiene algo que ver. Y este, desafortunadamente, y con respecto a ambos, es el punto con respecto al cual las enseñanzas de ellos son más oscuras.

Platón.

Platón unió en su intelecto sintético los elementos de las diferentes doctrinas de sus predecesores en el campo de la especulación, e intentó armonizarlos. «La doctrina socrática del bien y de la belleza absolutos, y de la Deidad revelándose al hombre como una bondadosa Providencia, constituyeron la base desde la cual él comenzó. Como canales para la doctrina heraclítica del perpetuo devenir y del fluir de todas las cosas, junto con la eleática de la eterna inmutabilidad del uno y único Ser, el dogma de Anaxágoras de un espíritu gobernante del mundo le fue de utilidad, y tuvo la destreza de combinar con él la perspectiva pitagórica del universo como un todo inteligente animado, en una forma espiritualizada».87 Estos ya son materiales bien incongruentes. Una deidad inteligente ejercitando un control

85. *The Gentile and the Jew*, Vol. I, pág. 351.
86. *Ibid*., pág. 351.
87. *Ibid*., pág. 307.

providencial sobre el mundo; la doctrina heraclítica que involucraba la negación de toda la realidad y que lo resolvia todo en un perpetuo fluir de los fenómenos; la doctrina eleática de un único Ser; y la idea pitagórica del universo como un todo animado e inteligente. No era posible impedir que primero un elemento, y luego otro de ellos, fuera hecho más prominente, y por consiguiente que el gran filósofo hablara a veces como un Teísta y a veces como un Panteísta. Tampoco era posible que estos elementos incongruentes pudieran ser constituidos en un sistema coherente. Por ello, no es de sorprender que Döllinger, uno de los mayores admiradores de Platón y uno de los más capaces exponentes de sus escritos, añada de inmediato al pasaje que acabamos de citar: «Platón nunca llegó a un sistema acabado; redondeado y perfecto en sí mismo; sin embargo, hay una evidencia inconfundible en sus obras de un continuo progreso, un esfuerzo en pos de una creciente profundidad de los fundamentos, y una articulación interna más fuerte, junto con una maravillosa exuberancia de ideas, a menudo excesivamente atrevidas»,[88]

Platón no era un Teista, en el sentido ordinario y cristiano de la palabra. El no reconocía la existencia de un Dios extramundano, el creador, preservador y gobernador del mundo, de quien dependemos y ante quién somos responsables. Para él, Dios no es una persona. Como Anselmo y los Realistas admitian generalmente la existencia de la «racionalidad» como distinta de los seres racionales, un principio general que se individualizaba y personalizaba en ángeles y hombres, asi Platón admitía la existencia de una inteligencia universal, o nous, que deviene individualizada en los difercntes órdenes de seres inteligentes, dioses, demonios y hombres. Dios, para él, era una Idea; la Idea de lo Bueno, la cuaI comprendía y daba unidad a todas las otras ideas.

Las Ideas.

¿Qué eran entonces las ideas en el sentido que Platón le da al término? No eran meros pensamientos, sino las únicas verdaderas entidades, de las que lo fenoménico y lo sensible son sus representacioncs o sombras. Él ilustró la naturaleza de las mismas suponiendo a un hombre en una cueva oscura totalmente ignorante del mundo exterior, con una luz brillante resplandeciendo detrás de él, mientras que entre él y la luz pasan continuamente una procesión de hombres, animales, árboles, etc. Las sombras móviles de estas cosas se proyectarían sobre la pared de la cueva, y el hombre supondría necesariamente que las sombras eran las realidades. Estas ideas son inmutables y eternas, constituyendo la esencia o ser real de

88. *The Gentile and the Jew*, pág. 307

toda la existencia fenoménica. «Platón enseña que para todas aquellas señales generales de los conceptos que tenemos existen otras tantas cosas verdaderamente existentes, o Ideas, que se corresponden en el mundo inteligible: para el hombre éstos son los únicos objetos sólidos y dignos de reflexión y conocimiento; porque son eternas e inmutables, existiendo sólo en sí mismas, pero separadas de todas las cosas e individuales, mientras que sus múltiples copias, las cosas percibidas por los sentidos, son siempre fluctuantes y transitorias. Independientes del tiempo y del espacio, asi como de nuestro intelecto y de sus conceptos, las Ideas pertenecen a un mundo propio, de otra esfera, trascendiendo a los sentidos. Ellas no son los pensamientos de Dios, sino los objetos de su pensamiento; y El creó el mundo en la materia en seguimiento de ellas. Sólo ellas y Dios son seres realmente existentes; y por ello las cosas terrenales son sólo la sombra de una existencia, y ello sólo en derivación de una cierta participación en las Ideas, sus tipos».[89]

La relación de las Ideas con Dios en la filosofia de Platón.

¿Cuál es la relación de estas ideas con Dios? Ésta es la cuestión decisiva por lo que respecta a la teología de Platón. Desafortunadamente, no es una pregunta que tenga fácil respuesta. Esta es una cuestión en la que los comentaristas difieren; algunos dicen que Platón deja la cuestión sin decidir, a veces identificando las ideas con Dios, y en otras ocasiones distinguiendo entre Él y ellas; otros dicen que él identifica claramente a las ideas con Dios, o que las incluye en la divina esencia; mientras que otros, por su parte, de nuevo lo entienden como haciendo una marcada distinción entre Dios y las ideas según las que el universo fue moldeado. No es fácil conciliar lo que Döllinger dice acerca de esta cuestión. En el pasaje acabado de citar, él dice que las ideas no son los pensamientos de Dios, sino los objetos de su pensamicnto. Pero en la misma página[90] dice: «Estas ideas no deben ser concebidas como al lado de y externas a Dios. Se cncuentran en Dios, y Dios es la Idea totalmente inclusiva, abarcando todos Ios arquetipos parcialcs en una unidad». Antes habfa dicho que para Platón las Ideas y Dios son los únicos «seres realmente existentes». Si es asi, y si Dios es «la Idea totalmente inclusiva, abarcando todos los arquetipos parciales en una unidad», entonces Dios es el único realmente existente; y tenemos entonces un puro Panteismo. Según Cousin, Platón no sólo dio a las ideas una existencia real y propia, sino que, «en derniere analyse il les place dans ia raison divine: c'est Ia qu 'elles existen substantiellement» [en último

89. *The Gentile and the Jew*, Vol. I, págs. 308 y 309.
90. *Ibid*., pág. 309.

término, las sitúa dentro de la razón divina: es allí que existen sustancialmente][91] Döllinger, comentando acerca de un pasaje en Timeo, en el que «Dios es designado como el Padre, que ha engendrado el mundo como un hijo, como una imagen de los dioses eternos, esto es, de las ideas», dice: «Si Platón hubiera querido realmente explicar aquí la idea de procreación como una comunicación de esencia, habría sido un puro Panteísta».[92] Pero Platón, dice él, «no es Panteísta; la materia es, para él, totalmente distinta de Dios; con todo, tiene una carga panteísta en su sistema; porque todo lo que hay de inteligencia en el mundo, incluso hasta el hombre, pertenece, para él, a la sustancia divina». Por ello, Platón escapa al Panteísmo sólo admitiendo la eternidad de la materia; pero esta materia eterna está tan cerca de ser nada como sea posible. No es corpórea. Es «algo, pero no entidad».

Como Platón hizo las ideas eternas e inrnutables; como estaban todas ellas incluidas en la idea de Dios, esto es, en Dios, y por cuanto constituyen los únicos seres realmente existentes, siendo todo lo fenoménico o que afecte a los sentidos meras sombras de lo real, difícilmente puede negarse que su sistema, en su carácter esencial, esrealmente panteísta. Sin embargo, se trata de un Panteísmo ideal. No admite que la materia o que el mal sean una manifestación de Dios ni un modo de su existencia. Sólo lo que es bueno es Dios; pero todo lo que realmente es, es bueno.

La cosmogonía de Platón.

La cosmogonía y la antropología de Platón confirman esta perspectiva de su teología. Nada ha sido nunca creado. Todo lo que es, es eterno; no desde luego en cuanto a la forma, pero sí encuanto a la sustancia. La materia, algo maternal, siempre ha existido. Y la materia es en sí misma carente de vida, pero tiene «un alma», una fuerza ininteligente mediante la que se produce una agitación caótica o desordenada. Esta fuerza ininteligente la dotó Dios con una porción de su propia inteligencia o nous, y deviene el alma del mundo, esto es, el Demiurgo, el principio formador del mundo. Así, Dios no es, él mismo, el formador del mundo. Esto es obra del Demiurgo. Esta alma del mundo impregna el universo visible, y constituye un todo viviente, animado. Esta «alma del mundo» queda individualizada en los dioses estelares, en los demonios, y en las almas humanas. Así, el sistema de Platón da lugar al politeísmo.

La naturaleza del alma.

El alma, según esta teoría, consiste de inteligencia que es de la sustancia

91. *Ristoire Générale de la Philosophie*, París, 1863, pág. 122.
92. *The Gentile and the Jew*, Vol. I, pág. 329.

de Dios, y de elementos derivados del alma del mundo en distinción a la nous que no pertenecía originalmente a él. Todo mal surge de la conexión del elemento divino en el hombre con la materia. El objeto de la vida es contrarrestar esta mala influencia por la contemplación y comunión con el mundo ideal. Platón enseñaba la preexistencia del alma así como su inmortalidad. Su estado en la actual etapa de existencia presente queda determinado por su curso en sus formas previas de ser. Es, sin embargo, en base de su modo común de descripción, estrictamente inmortal. «La concepción monoteísta que Platón tiene de Dios», dice Döllinger»,[93] «es una dé las más refinadas a las que llegó la especulación ante-Cristiana; pero no contribuyó en nada al conocimiento de la perfecta y viviente personalidad de Dios, y a su libertad absoluta e incondicional». Su monoteísmo, parece, consistía en el reconocimiento de una inteligencia universal que se manifestaba como razón en todos los seres racionales.

Aristóteles.

Aristóteles, aunque discípulo de Platón, fue el gran oponente del mismo y de su filosofía. Rechazó la doctrina de Platón de las ideas como quimérica, como una hipótesis innecesaria y sin evidencia. De la misma manera, negó la existencia de materia preexistente de la que el mundo hubiera sido plasmado. Creía que el mundo era eterno tanto en cuanto a materia como en cuanto a forma. Es, y no hay razón para dudar de que siempre haya sido y siempre vaya a ser. Admitió la existencia de la mente en el hombre; y por ello dio por supuesto que hay una inteligencia infinita, de la que la razón humana es una manifestación. Pero esta inteligencia infinita, a la que él llamó Dios, era inteligencia pura, carente de poder y de voluntad; no era ni creadora ni conformadora del mundo; más aún, es inconsciente de la existencia del mundo, por cuanto está ocupada exclusivamente en el pensamiento del que ella misma es el objeto. El mundo y Dios son coeternos; y, sin embargo, en cierto sentido Dios es la causa del mundo. De la manera en que un imán actúa sobre la materia, o asi como la mera presencia de un amigo pone la mente en actividad, así Dios opera inconscientemente sobre la materia, y despierta sus poderes durmientes. Como el universo es un cosmos, un sistema ordenado; y como existen en el mundo innumerables seres organizados, vegetales y animales, Aristóteles supuso que hay «formas» inherentes en la materia, que determinan la naturaleza de tales organizaciones... El alma es la «forma» del hombre. «Es el principio que le da forma, movimiento, y desarrollo al cuerpo, la entelequia del mismo; esto es, aquella sustancia que sólo se manifiesta en el cuerpo que es formado y

93. *The Gentíle and the Jew*, pág. 329.

penetrado por la misma, y que continúa energizándolo como principio de vida, determinando la materia y dominándola. Así, el cuerpo nada es por si mismo; es lo que es sólo por el alma, cuya naturaleza y ser expresa, con la que sostiene la relación de un medio en el que el objeto, el alma, es realizada; por ello, no puede ser imaginada sin el cuerpo, ni el cuerpo sin ella; el uno tiene que ser producido contemporáneamente con la otra»[94] Naturalmente, no puede haber inmortalidad del alma. Asi como ninguna planta es inmortal, por cuanto el principio vital no existe de manera separada de la planta, asi el alma no tiene existencia aparte del cuerpo. Los dos comienzan y terminan juntos. «Lo realmente humano en el alma, aquello que ha venido a ser, tiene también que desvanecerse, incluso el entendimiento; sólo la razón divina es inmortal; pero como la memoria pertenece al alma sensible, y el pensamiento individual depende sólo del entendimiento o nous pasivo, toda consciencia del yo tiene que cesar con la muerte»[95] «De esta manera, la doctrina de Aristóteles del alma muestra que su defecto, asi como el de Platón y desde luego de toda la antigüedad, era su imperfecta familiaridad con la idea de personalidad y por ello mismo no puedc ser absuelto de una tendencia panteista».[96] «Su Dios no es verdaderamente personal, o es sólo una personalidad imperfecta».[97] La nous, o razón, permite a las almas, con sus cuerpos, que se sumerjan de vuelta a la nada, de la que cada uno ha salido.

Ella sólo sigue existiendo, siempre la misma e inalterable, porque no es otra que la nous divina en existencia individual, la inteligencia divina iluminando la noche del entendimiento humano, y tiene que ser concebida tanto como el primer móvil del jensamiento discursivo y del conocimiento humano como de su voluntad».[98]

Este breve examen de la filosofía griega en relación con la teología muestra que en todas sus formas era más o menos panteísta. Esta observación no será reconocida como correcta por parte de aquellos que, como Cousin, limiten el uso de la palabra Panteísmo para designar bien la doctrina que hace que el universo material sea Dios, o aquella que niega la existencia de nada fuera de la materia y de la fuerza física, lo que es ateísmo; ni tampoco por parte de aquellos que toman el término como denotando la teoria que admite sólo una sustancia, que es la sustancia de Dios, y que por consiguiente hace de la materia tanto un modo de la existencia de Dios como la mente. Sin embargo, admitirán su justeza aquellos que por Panteísmo designan aquella doctrina que hace de toda la inteligencia en el mundo la

94. *The Gentile and the Jew*, pág. 338.
95. *Ibid*., pág. 339.
96. *Ibid*., pág. 340.
97. *Ibid*., pág. 336.
98. *Ibid*., pág. 339.

inteligencia de Dios, y de toda la actividad intelectual modos de la actividad de Dios, lo que necesariamente impide la posibilidad de la libertad y responsabilidad humanas. ...

[D. *El Panteísmo medieval*.]

[E. *El Panteísmo moderno*.]

F. *Conclusión*.

El hecho de que el Panteísmo ha prevalecido tan extensamente en todas las edades y en todos los lugares del mundo constituye una prueba de su fascinación y poder. Aparte de una revelación divina, parece haber sido considerado como la solución más probable del gran problema del universo. No obstante, es tan insatisfactoria, y hace tanta violencia a las leyes de nuestra naturaleza, que nunca ha penetrado en los corazones de la gente del pueblo en gran extensión. La India puede ser considerada como una excepción a esta observación. Pero incluso allí, aunque el Panteísmo fue la base de la religión popular, tuvo que resolverse en politeísmo a fin de suplir..a las necesidades de la gente. Los hombres necesitan un dios personal a quien poder adorar y a quien poder orar.

La observación más evidente que se debe hacer acerca de todo el sistema es que se trata de una hipótesis. Por su misma naturaleza, es incapaz de prueba. Es una mera teoría asumida para dar cuenta de los fenómenos del universo. Si los explicara de manera satisfactoria, y no contradijera las enseñanzas de la Biblia, se podría admitir con tranquilidad. Pero no sólo es inconsistente con todo lo que las Escrituras nos enseñan con respecto a la naturaIeza de Dios y Su relación con el mundo, sino que contradice las leyes de la creencia que Dios ha marcado sobre nuestra naturaleza, subvirtiendo los mismos fundamentos de la religión y de la moralidad, e incluso implica la deificación del pecado.

Si no tuviéramos una revelación divina acerca de ello, el Teísmo meramente como teoría no dejaría de lograr el asentimiento de toda mente devota en preferencia al Panteísmo. El Teísmo supone la existencia de un Dios personal extramundano, el creador y preservador del universo; presente en todas partes en su sabiduría y poder, dirigiendo todos los acontecimientos para el cumplimiento de sus designios infinitamente sabios. Supone que el universo material es distinto a Dios, dependiendo de su voluntad, sustentado por un poder, y repleto de fuerzas físicas siempre activas bajo su control. Supone que el hombre es criatura de Dios, debiendo su existencia a la voluntad de Dios, creado a su imagen, un agente libre, racional, moral y responsable, capaz de conocer, amar y adorar a Dios como Espíritu infinito

en su ser y perfecciones. Aunque esta teoría pueda presentar algunos problemas a la razón, como el del origen y dominio del mal, sin una solución satisfactoria, sin embargo suple y da satisfacción a todas las demandas de nuestra naturaleza, y resuelve el problema en cuanto al origen y naturaleza del universo, y se recomienda a la razón, al corazón y a la conciencia con un poder que no puede resistir ningún sofisma ni ninguna especulación.

El Panteísmo, en cambio, hace violencia a nuestra naturaleza, y contradice las convicciones intuitivas de la consciencia.

1. Estamos conscientes de que somos agentes libres. Ésta es una verdad que nadie puede negar con respecto a sí mismo, y que cada hombre da por supuesto con respecto a otros. Esta verdad la niega el Panteísmo. Hace de nuestra actividad sólo una forma de la actividad de Dios, y supone que sus actos están detenninados por la necesidad, tanto como el desarrollo de una planta o de un animal.

2. Es intuitivamente cierto que hay una verdadera distinción entre el bien moral y el mal moral: que el hombre está obligado a amoldarse a lo primero, y a aborrecer y evitar lo segundo; que lo primero merece aprobación, y que lo otro merece desaprobación y castigo. Estas son convicciones que pertenecen a la naturaleza racional del hombre, y no se pueden destruir sin destruir su racionalidad. Sin embargo, el Panteísmo pronuncia que estas convicciones son un engaño; que no existe el pecado en el sentido anteriormente enunciado; que lo que llamamos pecado es mera debilidad; un desarrollo imperfecto, tan inevitable como la debilidad en un recién nacido. Va más allá: pronuncia el mal como algo bueno. Hace actos y estados de Dios tanto de las acciones y pasiones pecaminosas de los hombres como de las acciones y sentimientos santos. No hay nada bueno sino el ser; y los hombres poderosos son los que más son; y por ello, los más fuertes son los mejores; los débiles deben ser menospreciados; merecían ser vencidos y pisoteados. Por ello, cuando el Panteísmo viene a ser una religión, las deidades que representan al mal son las más honradas y adoradas.

3. El Panteísmo no sólo destruye las bases de la moral, sino que hace imposible toda religión racional. La religión supone un Ser personal dotado no sólo de inteligencia y poder, sino de excelencia moral; y para ser racional, este Ser tiene que ser infinito en todas sus perfecciones. En cambio, el Panteísmo niega que el Ser infinito pueda ser una persona; que sea inteligente, consciente de sí mismo, o que posea atributos morales. Es tan imposible adorar a tal Ser como adorar la atmósfera, o la ley de la gravedad. o los axiomas de Euclides.

4. No está fuera de lugar decir que el Panteísmo es la peor forma de ateísmo. Porque el mero ateísmo es negativo. Ni deifica al hombre ni al mal. Pero el Panteísmo enseña que el hombre, el alma humana, es la más elevada

forma de la existencia de Dios; y que el mal es tanta manifestación de Dios como el bien; ... Es imposible que la insensatez de la maldad pueda ir más aIlá.

5. EI hombre, según este sistema, no es más inmortal que las hojas de un bosque, o que las olas del mar. Somos formas fugaces del Ser universal.

Nuestra naturaleza es indestructible; de la misma manera que es imposible que no creamos en nuestra propia existencia individual, en nuestra libre actividad, en nuestras obligaciones morales, en nuestra dependencia y responsabilidad con respecto a un Ser capaz, de ser lo que somos y lo que hacemos, y de recompensar y castigar según Él lo considere oportuno, asi es imposible que el Panteísmo llegue a ser más que una especulación filosófica, cuando la naturaleza moral del hombre haya sido desarrollada por el conocimiento del Dios vivo y verdadero.

CAPÍTULO IV

EL CONOCIMIENTO DE DIOS

HABIENDO considerado los argumentos en favor de la doctrina de que Dios es, y también de los varios sistemas opuestos al Teísmo, pasamos ahora a considerar la pregunta: ¿Se puede conocer a Dios? Y si es asi, ¿Cómo? Esto es, ¿cómo procede la mente al formar su idea de Dios, y como sabemos que Dios realmente es lo que creemos que es?

§ 1. *Dios puede ser conocido*.

Es la clara doctrina de las Escrituras que Dios puude ser conocido. Nuestro Señor enseña que la vida eterna consiste en el conocimiento de Dios y de Jesucristo, a quien Él ha enviado. ... Pablo incluso dice de los paganos que habian conocido a Dios, pero que no tuvieron a bien retener este conocimiento (Ro 1:19,20,21,2).

A. *Estado de la cuestión.*

Sin embargo, es importante comprender de manera clara lo que se significa cuando se dice que Dios puede ser conocido.

1. Con esto no se significa que podamos conocer todo lo que es verdadero acerca de Dios. Había algunos entre los antiguos filósofos que enseñaban que la naturaleza de Dios puede ser comprendida y determináda tan plenamente como cualquier otro objeto del conocimiento. La moderna escuela especulativa enseña la misma doctrina. ... Según Schelling, Dios es conocido en su propja naturaleza por intuición directa de la más alta razón. Supone él que hay en el hombre un poder que trasciende los límites de la consciencia ordinaria ... y que pasa a conocer de manera directa el Infinito. ...Cousin encuentra este conocimiento en la común consciencia humana. Esta consciencia incluye el conocimiento del Infinito asi como de lo finito. Conocemos lo uno como conocemos lo otro, y no podemos conocer lo uno

sin conocer lo otro. Estos filósofos reconocen todos que no podríamos conocer así a Diod si nosotros mismos no fuéramas Dios. Para ellos, el auto-conimiento es el conocimiento de Dios. Es infinito, impersonal, divino. Nuestro conocimiento de Dios, por ello, es sólo Dios conociéndose a Sí misma. Naturalmente no es en este sentida que las Escrituras y la Iglesia enseñan que Dios puede ser conocido.

Dios, inconcebible.

2. No se sostiene que, hablando con propiedad, podamos tener concepción de Dios; esto es, no podemos formar mas una imagen mental de Dios... La concepción es definida por Taylor ... coma «formar o traer una imagen a idea en la mente por un esfuerzo de la voluntad». en este sentido del término, se debe admitir que el Infinito no es un objeto de conocimiento. No podemos formar mas una imagen del espacio infinito ni de una duración infinita, ni de un toda infinito. Pero lo infinito es lo que es incapaz de limitación. Se admite, por tanto, que el Dios infinito es inconcebible. Nó pademos formar mas una imagen representativa de Él en nuestras mentes. Sin embargo, el termino se emplea a menudo, quizá comunmente, en un sentido menos restringido. Concebir es pensar. Por ello, una concepción es un pensamiento, no necesariamente una imagen. Por ello, decir que Dios es concebible, en habla común, significa sencillamente que Eo es pensable. Esto es, que el pensamiento (la idea) de Dios no invalucra ninguna contradicción ni imposibilidad. No podemos pensar en un cuadrado redondo, o que una parte sea igual al todo. Pero podemos pensar que Dios es infinito y eterno.

Dios, incomprensible.

3. Cuando se dice que Dios puede ser conocida, no se significa que pueda ser comprendido. Comprender es tener un conocimiento completo y exhaustívo de un objeto. Es entender su naturaleza y relaciones. No podemos comprender la fuerza, y especialmente ella es cierto de la fuerza vital. Vemos su efecto, pero no podemos entender su naturaleza ni el modo en que actúa. Seria extraño que conociéramos más de Dios que de nosotros mismos, o de los objetos más familiares a nuestros sentidos. Dios es inescrutable. No podemos. entender a perfección al Omnipotente. Comprender es (1) Conocer la esencia así como los atributos de un abjeto. (2) Es conocer no sólo algunas, sino todos sus atributos. (3) Conocer la relación que estos atributos tienen entre si y con la sustancia a la que pertenecen. (4) Conocer la relación que el objeto con respecto a todos los otros objetos. Tan conocimiento es claramente imposible en una criatura, tanto acerca de sí mismo como de cualquier cosa fuera de él mismo. Sin embargo, es sustancialmente asi que las trascendentalistas pretenden conocer a Dios.

Nuestro conocimiento de Dios, parcial.

4. En lo que se ha dicho se incluye que nuestro conocimiento de Dios es parcial e inadecuado. Hay infinitamente más en Dios que nosotros podamos imaginar; y la que conocemos la conocemos de manera imperfecta. Sabemos que Dios conoce; pero hay mucha más en Su modo de conocer y en su relación con sus objetos que nosotros no podemos entender. Sabemos que Él actúa; pero no sabemos cómo actúa. ni la relación que su actividad tiene con el tiempo, ni con cosas fuera de Él mismo. Sabemos que Él siente; que Él ama, que se campadece, que es misericordiosa, llena de gracia; que aborrece el pecado. Pero este elemento emocional de la naturaleza divina está cubierto con una oscuridad tan grande, pero no más grande, que la que cubre sus pensamientos o propósitos. Aqui otra vez nuestra ignorancia acerca más bien la limitación de nuestro conocimiento acerca de Dios, encuentra un paralelo en nuestra ignorancia acerca de nosotros mismos. Hay potencialidades en nuestras naturalezas de las que na tenemos idea, en nuestro actual estada de existencia. E incluso en cuanto a lo que somos ahora, poco sabemos. Sabemos que percibimos, que pensamos y que actuamos. Na sabemos cómo. Nos es totalmente inescrutable cómo la mente toma conocimiento de la materia; cóma el alma actúa sobre el cuerpo, o el cuerpo sobre la mente. Pero ninguna persona cuerda diria que porque nuestro conocimiento de nosotros mismos sea asi parcial e imperfecto, que no tengamos conocimiento de nosotros mismos.

Asi, en tanto que se admite que no sólo el Dios infinito es incomprensible, y que nuestro conocimiento de Él es a la vez parcial e imperfecto; ... sin embargo nuestro conocimiento, hasta allí donde llega. es un conocimiento verdadero. Dios es realmente lo que creemos que El es, en tanto que nuestra idea de El quede determinada por la revelación que Él ha hecho de Sí mismo en sus obras, en la constitución de nuestra naturaleza, en su palabra y en la perslona de su Hijo. Conocer es simplemente tener aquella información acerca de un objetl que sea conforme a la que aquel objeto es realmente. Sabemos qué significan las palabras infinita, eterna e inmutable. Y por ello aquella sublime proposición, cargada de más verdad que la que jamás se haya condensado en ninguna otra sentencia. «Dios es Espiritu, infinito, eterno e inmutable», comunica a la mente una idea tan distintiva y tan verdadera (esta es, fiable), coma la proposición «El alma humana es un espíritu finito». En este sentido, Dios es un objeto del conocimiento…...

B. *¿Cómo conocemos a Dios?*

¿Cómo procede la mente para formarse su idea de Dios? Los teólogos antiguos respondian a esta pregunta diciendo que es por via de negación, por

vía de eminencia y por vía de causalidad. Esto es, negamos a Dios toda limitación; le adscribimos a Él toda excelencia en el mayor grado; y le atribuímos a Él como la gran Causa Primera todos los atributos manifestados en sus obras. Somos hijos de Dios, y por tanto somos semejantes a Él. Por ello estamos autorizados a adscribirle a Él todos los atributos de nuestra propia naturaleza como criaturas racionales, sin limitación y en grado infinito. Si somos como Dios, Dios es semejante a nosotros. Éste es el principio fundamental de toda religión. Este es el principio que Pablo dio por supuesto en su discurso a los atenienses (Hch 17:29): «Siendo, pues, linaje de Dios, no debemos pensar que la Divinidad sea semejante a oro, o plata, o piedra, escultura de arte y de imaginación de hombres». Por la misma razón no deberíamos pensar que Él sea un Ser simple o una mera abstracción, un nombre para el orden moral del universo, o la causa ignota e incognoscible de todas las cosas, -una mera fuerza inescrutable. Si somos sus hijos, Él es nuestro Padre, de cuya imagen somos portadores, y de cuya naturaleza somos partícipes: Esto es, en el sentido propio del término, Antropomorfismo, una palabra de la que se ha abusado mucho, y que a menudo se emplea en mal sentido para expresar la idea de que Dios es absolutamente como nosotros, un ser de semejantes limitaciones y pasiones. Pero en el sentido acabado de explicar expresa la doctrina de la Iglesia y de la gran masa de la humanidad. Bien dice Jacobi:[1] «Confesamos, pues, un Antropomorfismo inseparable de la convicción de que el hombre es portador de la imagen de Dios; y mantenemos que aparte de esto, el Antropomorfismo, que siempre ha sido llamado Teísmo, no es nada sino ateísmo o fetichismo».

C. *Prueba de que este método es fiable.*

Que este método de formarse una idea de Dios es fiable se demuestra:

1. Por cuanto es una ley de la naturaleza. Incluso en la forma más baja de fetichismo se supone que la vida del adorador pertenece al objeto que adora. Al poder temido se le suponen unas capacidades semejantes a las nuestras. De la misma manera, bajo todas las formas de politeísmo, los dioses de la gente han sido considerados como seres personales inteligentes. Es sólo en las escuelas de filosofía que encontramos un método diferente de formarse una idea de la Deidad. ... La masa de la humanidad cree que las cosas son tal como las percibimos. Y esto lo niegan los filósofos. Afirman que no percibimos las cosas mismas, sino ciertas ideas, especies o imágenes de las cosas; que no tenemos ni podemos tener conocimiento de lo que son las cosas mismas. Por lo que dicen que no podemos tener conocimiento de lo que Dios es; sólo sabemos que somos llevados a pensar de Él de una cierta

1. *Werke*, III, págs. 422-423, edición de Leipzig, 1816.

manera, pero que no sólo no estamos autorizados a creer que nuestra idea se corresponda con la realidad, sino que, dicen ellos, es cosa cierta que Dios no es lo que pensamos que es. Así como el común de la gente están en lo cierto en lo primero, también están en lo cierto en lo segundo. En otras palabras, Von den göttlichen Dingen», nuestra convicción de que Dios es lo que Él ha revelado ser reposa sobre la misma base que nuestra convicción de que el mumdo externo es lo que pensamos que es. Este fundamento es la veracidad de la consciencia, o la fiabilidad de las leyes de la creencia que Dios ha imprimido sobre nuestra naturaleza. ...

Nuestra naturaleza moral demanda esta idea de Dios.

2. Ya se ha puesto en evidencia, al hablar del argumento moral de la existencia de Dios, que todos los hombres son conscientes de su responsabilidad ante un ser superior a ellos mismos, que sabe lo que son y lo que hacen, y que tiene la voluntad y el propósito de recompensar o de castigar a los hombres según sus obras. Por ello, el Dios qu nos es revelado en nuestra naturaleza es un Dios que conoce, que quiere y que actúa; que premia y castiga. Esto es, Él es una persona; un agente inteligente, voluntario, dotado de atributos morales. Esta revelación de Dios tiene que ser verdadera. Tiene que darnos a conocer lo que Dios es verdaderamente, o nuestra naturaleza es una mentira. Todo esto lo admite Mansel, aunque sostiene que Dios no puede ser conocido. Admite él que la sensación de dependencia de un poder superior es «una realidad de la consciencia interna»; que este poder superior «no es una fatalidad inexorable ni una ley inmutable, sino un Ser que tiene al menos los atributos de la personalidad hasta el punto de poder mostrar favor o severidad hacia los que de El dependen, y que puede ser contemplado por ellos con los sentimientos de esperanza, de temor, de reverencia, y de gratitud».[2] Pero nadie tiene ni puede tener gratitud al sol, ni a la atmósfera, ni a ninguna fuerza ininteligente. La gratitud es el tributo de una persona a otra. Nuevamente, este mismo autor admite que «la razón moral, o la voluntad, o la conciencia del hombre, sea como sea que lo llamemos, no puede tener autoridad alguna excepto la implantada en él por algún Ser espiritual superior, como una ley emanando de un legislador». «Nos vemos así obligados», dice él, «por la consciencia de la obligación moral, a dar por supuesta la existencia de una Deidad moral [y por, eIlo naturalmente moral], y a considerar la norma absoluta de bien y mal como constituida por la naturaleza de aquella Deidad».[4] Nuestro

2. *Limits of Religious Thought*, etc., pág. 120.
3. *Ibid*., pág. 121.
4. *Ibid*., pág. 122.

argumento en base de estos hechos es que sinuestra naturaleza moral nos lleva a creer que Dios es una persona, tiene que ser una persona, y consiguientemente que llegamos a un verdadero conocimiento de Dios atribuyéndole las perfecciones de nuestra propia naturaleza.

Nuestra naturaleza religiosa hace la misma demanda.

3. El argumento en base de nuestra naturaleza religiosa, como distinta de nuestra naturaleza moral, es esencialmente el mismo. La moralidad no es el todo de la religión. Dar culto, en el sentido religioso de la palabra, es adscribir perfección infinita a su objeto. Es expresar a este objeto nuestro reconocimiento por las bendiciones que gozamos, y buscar su continuación; es confesar, alabar, orar y adorar. No podemos dar culto a la ley de la gravedad, o a una fuerza inconsciente, ni al mero orden del universo. Nuestra naturaleza religiosa, al demandar un objeto de suprema reverencia, amor y confianza, demanda un Dios personal, un Dios revestido con los atributos de una naturaleza como la nuestra; que puede oir nuestras confesiones, alabanzas y oraciones; que puede amar y ser amado; que puede suplir a nuestras necesidades y llenar todas nuestras capacidades para el bien. Así, se vuelve a hacer patente que a no ser que toda nuestra naturaleza sea una contradicción y una falsedad, llegamos a un verdadero conocimiento de Dios cuando le adscribimos las perfecciones de nuestra propia naturaleza.

Mansel admite que nuestra naturaleza exige una Deidad personal y moral; pero dice que «el mismo concepto de una naturaleza moral es por sí mismo el concepto de un límite, porque la moralidad es ajustarse a una ley; y una ley, sea impuesta desde dentro o desde fuera. sólo puede ser concebida en su operación limitando la gama de posibles acciones».[5] De manera semejante, dice: «La única concepción humana de personalidad es la de limitación». Por ello, si Dios es infinito, no puede ser una persona, ni poseer atributos morales. Este es el argumento de Strauss y de todos los demás panteístas contra la doctrina de un Dios personal. Mansel admite la fuerza de este argumento, y dice que tenemos que renunciar a toda esperanza de conocer lo que Dios es, y que debemos contentarnos con el «conocimiento regulador», que nos enseña no lo que Dios es, sino lo que Él quiere que pensemos que es. Así, se nos prohibe confiar en nuestras creencias necesarias. No deberíamos considerar como verdadero lo que Dios, por la constitución de nuestra naturaleza, nos fuerza a creer. Esto es subvertir toda filosofia y religión, y destruir la diferencia entre la racionalidad y la irracionalidad. ¿Por qué se supone esta contradicción entre razón y conciencia, entre nuestra naturaleza racional y la moral? Sencillamente porque los filósofos deciden dar una tál

5. *Limits of Religious Thought*, etc.. pág. 127.

definición de moralidad y de personalidad que no se pueden predicar ni la una ni la otra de un Ser infinito. Pero no es cierto que la moralidad o la personalidad impliquen una limitación cualquiera con la perfección absoluta. No limitamos a Dios cuando decimos que Él no puede ser irracional además de racional, inconsciente además de consciente, malo así como bueno, La única limitación que admite es la negación de toda imperfección. La razón no es limitada cuando decimos que no puede ser sin razón; ni el espíritu, cuando decimos que no es materia; ni la luz, cuando decimos que no es tinieblas; ni el espacio, cuando decimos que no es tiempo. Por ello, no limitamos al Infinito, cuando lo exaltamos a Él en nuestras concepciones de lo inconsciente a lo consciente, de lo ininteligente a lo inteligente, de un algo impersonal al absolutamente perfecto y personal Jehová. Todas estas dificultades surgen de confundir las ideas de infinitud y de totalidad.

4. El cuarto argumento acerca de esta cuestión es que si no estamos justificados al referir a Dios los atributos de nuestra propia naturaleza, entonces no tenemos Dios. La única alternativa es antropomorfismo (en este sentido) o Ateísmo. Un Dios desconocido, un Dios de cuya naturaleza y de cuyas relaciones con nosotros nada sepamos carece de significado. Es un hecho histórico que los que rechazan este método de formarnos nuestra Idea de Dios que niegan que debemos atribuirle a Ellas perfecciones de nuestra propia naturaleza, se han vuelto ateos. Toman la palabra «espíritu» y la privan de la consciencia de la inteligencia de la voluntad y de la moralidad; y al residuo, que es una absoluta nada, lo llaman Dios. Hamilton y Mansel buscan en la fe su refugio frente a esta terrible conclusión. Dicen que la razón prohibe la adscripción de estos u otros atributos cualesquiera al Infinito y Absoluto, pero que la fe protesta contra esta conclusión de la razón. Sin embargo estas protestas de nada sirven excepto cuando son racionales. Cuando Kant demostró que no había evidencia racional de la existencia de Dios, y abandonando las razones especulativas se apoyó en la razón práctica (esto es abandonando la razón por la fe), sus seguidores, universalmente. abandonaron toda fe en un Dios personal. Nadie puede creer en lo imposible. y si la razón pronuncia que es imposible que lo Infinito sea una persona, la fe en Su personalidad es una imposibilidad. Pero esto no lo admite Mansel. Porque en tanto que dice que es una contradicción afirmar que lo Infinito es una persona, o atribuirle la posesión de atributos morales, dice sin embargo que «el Antropomorfismo es la condición indispensable de toda teología humana»;[6] y cita este pasaje de Kant:[7] «Podemos desafiar de manera confiada a la teología natural para que nos dé un solo atributo distintivo de la

6. *Limits of Religious Thought*, etc., pág. 261.
7. «Kritik der Parktischen Vemunft», *Works*, edición de Rosenkranz. vol. VIII, pág. 282.

Deidad, sea que denote inteligencia o voluntad, que, aparte del antropomorfismo, sea algo más que una mera palabra, a la que no se le pueda asignar ni el más lígero concepto, que pueda servir para extender nuestro conocimiento teórico». Se debe lamentar profundamente que los haya que enseñen que la unica manera en que nos podemos formar una idea de Dios no lleva a ningún verdadero conocimiento. No nos enseña lo que Dios es sino lo que nos vemos forzados contra la razón a pensar que É es.

Argumento en base de la Revelación de Dios en la Naturaleza.

5. Un quinto argumento se basa en el hecho de que las obras de Dios manifiestan una naturaleza semejante a la nuestra. Es un principio sano que debemos atribuir a una causa los atributos necesarios para dar cuenta de sus efectos. Si los efectos manifiestan intéligencia, voluntad, poder y excelencia moral, estos atributos deben pertenccer a la causa. Así, como las obras de Dios son una revelación de todos estos atributos en una escala totalmente sobrecogedora, tienen que pertenecer a Dios en un grado infinito. Con esto sólo se dice que la revelación hecha de Dios en el mundo externo concuerda con la revelación que Él ha hecho de sí mismo en la constitución de nuestra propia naturaleza: En otras palabras, demuestra que la imagen de Sí mismo que Él ha imprimido en nuestra naturaleza es una verdadera semejanza.

Argumento en base de la Escritura.

6. Las Escrituras declaran que Dios es justamente aquello que somos llevados a pensar que es cuando le adscribimos las perfecciones de nuestra propia naturaleza en un grado infinito. Somos conscientes de nosotros mismos, y así lo es Dios. Somos espíritus, y Él también. Somos agentes voluntarios, y así lo es Dios. Tenemos una naturaleza moral, verdaderamente desfigurada de una manera mísera, mientras que Dios tiene una excelencia moral en perfección infinita. Somos personas, y así lo es Dios. Y las Escnturas afirman que esto es verdad. La gran revelación primordial de Dios es como el «Yo Soy», el Dios personal. Todos los nombres y títulos que se le da, todos los atributos que se le adscriben, todas las obras que se le atribuyen, son revelaciones de lo que Él realmente es. El es Elohim, el Poderoso, Santo, y Omnipresente Espíritu; Él es el creador, preservador y gobernante de todas las cosas. Él es nuestro Padre. Él es quien atiende a la oración, el dador de todo bien. Él, alimenta a los cuervos jóvenes. Él viste a las flores del campo. Él es Amor. El ama el mundo de tal manera que dio a su Hijo unigénito, para que todo el que en Él crea no se pierda, sino que tenga la vida eterna. Él es misericordioso, longánimo, abundante en bondad y verdad. Él es una ayuda presente en cada tiempo de necesidad; un refugio, una alta torre, un galardón sobremanera grande. Las relaciones que, según la

Escritura, tenemos con Dios, son del tipo que sólo podemos mantener con un ser semejante a nosotros. Él es nuestro gobemante y padre, con quien podemos tener relación. Su favor es nuestra vida, su misericordia mejor que la vida. Esta sublime revelación de Dios en su propia naturaleza y en su relación con nosotros no es ningún engaño. No es una mera verdad reguladora, o sería un engaño y una burla. Nos da a conocer a Dios como Él es realmente. Por ello conocemos a Dios, aunque ninguna criatura puede comprender al Omnipotente a la perfección.

El argumento en base de la manifestación de Dios en Cristo.

7. Finalmente, Dios se ha revelado en la persona de su Hijo. Nadie conoce al Padre sino el Hijo; y aquel a quien el Hijo le revele. Jesucristo es el verdadero Dios. La revelación que Él hizo de Sí mismo fue la manifestación de Dios. Él y el Padre uno son. Las palabras de Cristo eran las palabras de Dios. Las obras de Cristo eran las obras de Dios. El amor, la misericordia, la ternura, la gracia perdonadora, así como la santidad, la severidad y el poder manifestados por Cristo, fue todo manifestación de lo que Dios verdaderamente es. Asi, vemos, como con nuestros mismos ojos, lo que Dios es. Sabemos que aunque infinito y absoluto, Él, puede pensar, actuar y querer; que Él puede amar y aborrecer; que Él puede escuchar la oración y perdonar e1 pecado, que podemos tener comunión con Él, como una persona puede comunicarse con otra. La filosofía tiene que velar su rostro en presencia de Jesucristo, como Dios manifestado en carne. No puede presumir de decir, en presencia de Él, que Dios no es, ni se sabe que sea, lo que Cristo era con toda claridad. Esta doctrina de que Dios es objeto de un conocimiento cierto y verdadero está en la base de toda religión, y por tanto nunca debe ser abandonado.

§2. *Dios no puede ser conoeido plenamente.*

... John Owen dice: «Todas las concepciones racionales de las mentes de los hombres quedan sorbidas y perdidas si quieren ejercitarse de manera directa sobre lo que es absoluto, inmenso, eterno e infinito. Cuando decimos que es así, no conocemos lo que decimos, sino sólo que no es de otra manera. Lo que negamos de Dios lo conocemos en cierta medida pero no conocemos lo que afirmamos; sólo que declaramos lo que creemos y adoramos».[8]

... Cuando se dice que Dios es incognoscible, todo depende de qué se entienda por conocimiento. Para [Hamilton] conocer es comprender, tener

8. Tyler, *Progress of Philosophy*, segunda edición. pág. 147.

una concepción definida, o imagen mental. Ello es evidente por su uso indistinto de las palabras impensable, incognoscible e inconcebible. Así también, en una sola página Mansel emplea las frases «aquello que no pensamos ni podemos pensar», «aquello que no podemos concebir», «aquello que somos incapaces de comprender» como significando una y la misma cosa. Ello también se demuestra en la forma en la que se emplean otras palabras y frases; por ejemplo, el Infinito, el Absoluto, un comienzo absoluto, un todo absoluto, una parte absoluta, cualquier aumento o disminución deli complemento del ser. Sin embargo, el único sentido en que estas cosas som impensables es que no podemos formamos una imagen mental de las mismas. Un distinguido profesor alemán, cuando se decía algo a lo que él no podia asentir, tenia la costumbre de extender las manos y de cerrar los ojos, y decir: «Ich kann gar keine Anschauung davon machen», *No puedo verlo con el ojo de mi mente, no puedo hacerme una imagen de ello.* Ésta parece ser una manera materialista de considerar las cosas. Lo mismo puede decir de causa, sustancia y alma, de nada de lo cual nos podemos formar una imagen mental; sin embargo, no son impensables. Una cosa impensable sólo cuando se ve imposible, o cuando no podemos asignar significado alguno a las palabras o proposiciones con las que se enuncia. Esta imposibilidad de pensamiento inteligente puede surgir de nuestra debilidad. Los problemas de las altas matemáticas son impensables para un niño, O bien la imposibilidad puede surgir de la naturaleza misma de la cuestión. Que un triángulo tenga cuatro lados o que un círculo sea cuadrado (absolutamente impensable. Pero no es en ninguno de estos sentidos que el Infinito es impensable. No es imposible, porque tanto Hamilton como Mansel admiten que Dios es de hecho infinito; y no se trata de una proposición ininteligible. Cuando la mente se dice a si misma que el espacio es infinito, esto es, que no puede ser limitado, sabe tan bien lo que afirma como cuando dice que dos más dos suman cuatro. Y tampoco es impensable un comienzo absoluto. Si, en verdad, por comienzo absoluto se significa un comienzo incausado, la venida a la existencia de algo proviniente de la nada. entonces es imposible y por ello impensable. Pero esta sentencia se aplica a la creación ex nihilo, que es declarada impensable. Sin embargo, esto debe negarse. Nosotros queremos mover un miembro, y lo movemos. Dios dijo: Sea la luz, y fue la luz. El primer acontecimiento es igual de inteligible que el segundo. En ninguno de estos casos conocemos el nexo entre el antecedente y el consecuente, entre la volición y el efecto; pero como hechos, son igualmente pensables y cognoscibles. ...

9, *Limitation of ReligiousThought,* pág. 110.

Qué se significa por conocimiento.

El conocimiento es la percepción de la verdadt. Sea lo que sea que la mente percibe como verdadero, sea intuitiva o discursivamente, esto lo conoce, Tenemos un conocimiento inmediato de todos los hechos de la consciencia; y con respecto a otras cuestiones, algunas los podemos demontrar, algunas Ias podemos probar por analogia, y algunas las tenemos que admitir o involucramos en contradicciones y absurdos. Sea cual sea el proceso que la mente instituya, si llega a una clara percepción de que una cosa es, entonces aquella cosa es un objeto del conocimiento. Es asi que conocemos los objetos de que están repletos el cielo y la tierra. Es asi que conocemos a nuestros semejantes. Con respecto a todo lo que esté fuera de nosotros, cuando nuestras ideas, o convicciones con respecto a ello, se corresponden con aquello que la cosa es, la conocemos. ¿Cómo sabemos que nuestro amigo más entrañable tiene alma, y que esta alma tiene inteligencia, excelencia moral y poder? No podemos ver ni sentir nada de esto. No podemos hacemos una imagen mental de ello. Es misterioso e incomprensible. Pero sabemos que es, y lo que es, con la misma certidumbre con que sabemos que nosotros , somos, y lo que somos. De la misma manera, sabemos que Dios es, y lo que Él es. Sabemos que Él es un espiritu, que tiene inteligencia, excelencia moral y poder hasta un grado infinito. Sabemos que Él puede amar, compadecerse y perdonar; que Él puede oir la oración y responder a ella. Conocemos a Dios en el mismo sentido y con la misma certidumbre con que conocemos a nuestro padre y madre. Y nadie puede quitar este conocimiento de nosotros, ni persuadirnos de que no es conocimiento, sino una mera creencia irracional.

Dios no ha constituido nuestra naturaleza para hacerla necesariamente engañosa. Los sentidos, la razón y la conciencia, dentro de sus apropiadas esferas, y en su ejercicio normal, son guias dignos de confianza. Nos enseñan verdades reales, no meramente aparentes o reguladoras. Sus esferas combinadas comprenden todas las relaciones que mantenemos nosotros, como criaturas racionales, con el mundo externo, con nuestros semejantes, Y con Dios. Si no fuera por el perturbador elemento del pecado, no es de pensar que el hombre, en plena comunión con su Hacedor, habria tenido necesidad de ninguna otra guia. Pero el hombre no está en su estado normal. Al apostatar de Dios, el hombre cayó en un estado de tinieblas y la confusión. La razón y la conciencia ya no son guias adecuados en cuanto a «las cosas de Dios». Dice el apóstol, con respecto a los hombres caídos. «Habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios», no le dieron gracias, sino que se envanecieron en sus razonamientos, y su necio corazón

fue entenebrecido. Profesando ser sabios, se hicieron necios, y cambiaron la gloria del Dios incorruptible en semejanza de hombre corruptible, de aves, de cuadrúpedos y de reptiles» (Ro 1 :21-23); o, peor aún, en un ser absoluto e infinito sin consciencia, ni inteligencia ni carácter moral, un ser que es potencialmente todas las cosas, y realmente nada. Es cierto, por tanto, como nos lo dice el mismo Apóstol, que el mundo por la sabiduría no conoce a Dios. Es cierto todavia en un sentido más elevado, como dice el mismo Señor, que nadie conoce al Padre, «sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo lo quiera revelar» (Mt 11 :27).

La necesidad de una revelación sobrenatural.

Por ello, necesitamos una revelación sobrenatural divina. De esta revelación se tiene que observar, primero, que nos da verdadero conocimiento. Nos enseña lo que Dios verdaderamente es; lo que es el pecado; lo que es la ley; lo que son Cristo y el plan de salvación por medio de Él, y cuál ha de ser el estado del alma después de la muerte. El conocimiento así comunicado es real, en el sentido de que las ideas que somos llevados a formamos de las cosas reveladas se conforman a lo que son realmente estas cosas. Dios y Cristo, la santidad y el pecado, el cielo y el infierno, son lo que la Biblia dice que son Sir William Hamilton lo clasifica los objetos del conocimiento en dos clases: los que se derivan del interior de la inteligencia, y los que se derivan de la experiencia. Estos últimos se dividen en dos clases: lo que sabemos por nuestra propia experiencia, lo que sabemos por la experiencia de los otros, que nos es autenticada mediante un testimonio adecuado. En el sentido generalmente recibido de la palabra, éste es un verdadero conocimiento. Nadie duda en decir que conoce que hubo un hombre llamado Washington, o un acontecimiento como la Revolución Americana. Si el testimonio de los hombres nos puede dar un conocimiento claro y cierto de unos hechos fuera de nuestra experiencia, con toda seguridad que el testimonio de Dios es mayor. Lo que Él revela es dado a conocer. Lo recibimos tal como en verdad es. La convicción de que lo que Dios revela es dado a conocer en su verdadera naturaleza, es la misma esencia de la fe en el testimonio divino. Por ello, tenemos la seguridad de que nuestras ideas de Dios, fundamentadas en el testimonio de su Palabra se corresponden con lo que Él realmente es, y constituyen un verdadero conocimiento. También se debe recordar que mientras que el testimonio de los hombres es a la mente, que el testimonio de Dios no sólo es a la mente sino también dentro de la mente. Ilumina e informa, de manera que el testimonio de Dios es llamado la demostración del Espíritu.

10. *Lectures on Logic*, Conferencia 32 .

La segunda observación acerca de la revelación contenida. en las escrituras es que, en tanto que da a conocer verdades muy encima del alcance de los sentidos o de la razón, no revela nada que contradiga a ambos. Armoniza con toda nuestra naturaleza. Suplementa todo nuestro conocimiento, y se autentica a sí misma armonizando el testimonio de la conciencia iluminada con el testimonio de Dios en su Palabra.

Así, la conclusión de toda esta cuestión es que conocemos a Dios en el mismo sentido en que nos conocemos a nosotros mismos a las cosas fuera de nosotros mismos. Tenemos la misma convicción de que Dios es, y de que Él es, en Sí mismo, e independientemente de nuestro pensamiento de Él, lo que pensamos que Él es. Nuestra idea subjetiva se corresponde con la calidad objetiva. Este conocimiento de Dios es la base de toda religión, y por ello negar que Dios pueda ser conocido es realmente negar que sea posible la religión racional. En otras palabras, es hacer de la religión uu mero sentimiento, o un sentimiento ciego, en lugar de ser lo que el Apóstol declara que es, *un logikë lateria*, *un servicio racional*; el homenaje de nuestra razón así como de nuestro corazón y vida. «Nuestro conocimiento de Dios», dice Hase, «desarrollado e iluminado por las Escrituras, se corresponde con lo que Dios realmente es, porque Él no puede engañarnos en cuanto a su propia naturaleza» .

CAPÍTULO V
LA NATURALEZA Y LOS ATRIBUTOS DE DIOS

§ 1. *Definiciones de Dios*

LA cuestión de si Dios puede ser definido depende, para su respuesta, de qué es lo que se significa por definición. Dice Cicerón: «Est definitio, earum rerum, quae sunt ejus rei propriae, quam definire volumus, brevis et circumscripta quaedam explicatio». En este sentido, Dios no puede ser definido. Ninguna criatura, y mucho menos el hombre, puede conocer todo lo que pertenece a Dios; y por ello ninguna criatura puede dar una declaración exhaustiva de todo lo que Dios es.

Sin embargo, definir es sencillamente limitar, separar o distinguir, de modo que la cosa definida pueda ser distinguida de todas las demás. Esto se puede hacer (1) Enunciando sus características. (2) Enunciando su género y su diferencia específica. (3) Analizando la idea tal como se encuentra en nuestras mentes. (4) Por una explicación del término o del nombre por el que el denota. Todos estos métodos vienen a ser muy semejantes. Cuando decimos que podemos definir a Dios, todo lo que significamos con ello es que podemos analizar la idea de Dios tal como se encuentra en nuestra mente; o, que podemos declarar la clase de seres a la que El pertenece, y los atributos que le distinguen de todos los otros seres. Así, en la sencilla definición: Dios es *ens perfectissimus*, la palabra ens lo designa como un ser, no como una idea, sino como aquello que tiene una existencia real, objetiva; y la perfección absoluta lo distingue de todos los otros seres. ...

Probablemente la mejor definición de Dios jamás escrita por el hombre sea la que aparece en el «Catecismo de Westminster»: «Dios es un Espíritu, Infinito, eterno e inmutable, en su ser, sabiduría, poder, santidad, justicia, bondad y verdad». Ésta es una definición verdadera, porque declara la clase de seres a la que Dios debe ser asignado. Él es un Espíritu. Y es distinguido

de todos los otros espiritus en cuanto a que Él es infinito, eterno e inmutable en su ser y perfecciones. Es también una definición completa, hasta allí donde es una declaración exhaustiva del contenido de nuestra idea de Dios.

Sin embargo, ¿en qué sentido. se emplean estos términos? ¿Qué se signfica por las palabras «ser» y «perfecciones» o «atributos» de Dios? ¿Qué relación tienen sus atributos con su esencia, y unos con otros? Estas son cuestiones a las que los teólogos, especialmente durante el período escolástico, dedicaron mucho tiempo y trabajo.

El ser de Dios.

Por ser se significa aqui aquello que tiene una existencia real, sustantiva. Es equivalente a sustancIa, o esencia. Se opone a lo que es meramente pensamiento, o a una mera fuerza o poder. Tomamos esta idea, en primer lugar, de la consciencia. Estamos conscientes del yo como el sujeto de los pensamientos, sentimientos y voliciones, que son sus varios estados y actividades. Esta consciencia de sustancia está involucrada en la de la identidad personal. En segundo lugar, una ley de nuestra razón nos fuerza a creer que hay algo que subyace a los fenómenos de la materia y de la mente, de los que estos fenómenos son la manifestación. Nos es imposible pensar acerca del pensamiento y de los sentimientos, a no ser que haya algo que actúe; o de movimiento, a no ser que haya algo que se mueva. Por ello, suponer que la mente es sólo una serie de acciones y de estados, y que la materia no es nada sino fuerza, es suponer que nada (una no entidad) pueda producir efectos.

Por ello, Dios es en su naturaleza una sustancia, o esencial, infinita; eterna e inmutable; el sujeto común de todas las perfecciones divinas, y el agente común de todos los actos divinos. Esto es a todo lo que podemos llegar, o necesitamos llegar. No tenemos una idea definida de sustancia, sea de la materia o de la mente, en distinción a sus atributos. Ambas cosas son inseparables. Al conocer lo uno conocemos lo otro. No podemos conocer la dureza excepto si conocemos algo duro. Por ello, tenemos el mismo conocimiento de la esencia de Dios que el que tenemos de la sustancia del alma. Todo lo que tenemos que hacer con referencia a la esencia divina como Espíritu, es negarle a ella, como lo hacemos con nuestra propia esencia espiritual, lo que pertenece a las sustancias materiales, y afirmar de ella que en sí misma y en sus atributos es infinita, eterna e inmutable. Así, cuando decimos que hay un Dios, no afirmamos meramente que existe en nuestras mentes la idea de un Espíritu infinito, sino que este Ser realmente existe con independencia total de nuestra idea de Él. ...

Asi, si existe una esencia divina, infinita, eterna e inmutable, esta esencia existía antes y con independencia deI mundo. Sigue de ello también que la

essencia de Dios es distinta del mundo. La doctrina Escritural de Dios se opone consiguientemente a las varias formas de error ya mencionadas: al Hilozoísmo, que supone que Dios, como el hombre, es un ser compuesto, siendo el mundo para Él lo que el cuerpo es para nosotros; al Materialismo, que niega la existencia de cualquier sustancia espiritual, y que afirma que todo lo material es real; al Idealismo extremo, que niega no sólo la realidad deI mundo interno, sino toda existencia objetiva real, afirmando que sólo lo subjetivo es real; al Panteísmo, que o bien hace del mundo la forma existencial de Dios, o que, negando totalmente la realidad del mundo, hace de Dios la única verdadera existencia. Esto es, o bien hace de la naturaleza Dios, o bien, negando la naturaleza, hace de Dios el todo.

§2. *Los atributos divinos*

A la esencia divina, que es en sí misma infinita, eterna e inmutable, pertenecen ciertas perfecciones que nos son reveladas en la constitución de nuestra naturaleza y en la palabra de Dios. Estas perfecciones divinas son llamadas atributos como esenciales a la naturaleza de un Ser divino, y necesariamente involucradas en nuestra idea de Dios. Los antiguos teólogos distinguían los atributos de Dios (1) De predicados que se refieren a Dios en lo concreto, indicando su relación con sus criaturas, como creador, preservador, gobernante, etc. (2) De propiedades, que son técnicamente las características distintivas de las varias personas de la Trinidad. Hay ciertas actividades o relaciones peculiares o propias del Padre, otras del Hijo, y otras deI Espíritu. Y (3) de accidentes o cualidades que pueden o no pertenecer a una sustancia, que puedan ser adquiridas o perdidas. Asi, la inocencia no era un atributo de la naturaleza de Adán, sino un accidente, algo que podia perder y continuar siendo hombre; mientras que la inteligencia era un atributo, por cuanto la pérdida de inteligencia involucra la pérdida de humanidad. Por ello, las perfecciones de Dios son atributos, sin los cuales dejaría de ser Dios.

La relación de los atributos con la esencia de Dios.

Al tratar de explicar la relación que tienen los atributos de Dios con su esencia y mutuamente entre si, se deben evitar dos extremos. Primero, no debemos describir a Dios como un ser compuesto, constitui do por diferentes elementos. Segundo, no debemos confundir los atributos, haciendo que todos ellos signifiquen lo mismo, lo que sería equivalente a negarIos todos. Los Realistas de la Edad Media tendian al primero de estos extremos, y los nominalistas al otro. Los realistas mantenian que los términos generales expresan no sólo pensamientos o conceptos abstractos en nuestras mentes, sino existencia real o sustantiva. Y por ello, estaban dispuestos a representar

los atributos divinos como difiriendo de cada otra *realiter* como una *res* o cosa difiere de otra. Por otra parte, los Nominalistas decían que los términos generales son meras palabras que se corresponden con abstracciones hechas por la mente, y, consiguientemente, que cuando hablamos de los diferentes atributos de Dios, sólo estamos empleando palabras diferentes para una y la misma cosa. ...

En segundo lugar, los teólogos solían decir que los atributos de Dios difieren de su esencia no en la cosa misma sino en nuestros conceptos.... La ilustración. favorita para explicar lo que se significaba por la unidad de los atributos divinos se sacaba del sol. Su rayo, por un poder idéntico (como se suponía entonces) ilumina,. calienta y produce cambios químicos, no por ninguna diversidad en el mismo, sino por la diversidad en la naturaleza de los objetos en los que opera. La fuerza es la misma; los efectos, diferentes. El sentido de estos teólogos queda adicionalmente determinado por su negación de que la relación de los atributos con la esencia de Dios sea análoga a la relación de la inteligencia y de la voluntad con la esencial del alma en el hombre. ...

Es evidente que esta cuestión de la relación de los atributos divinos con la esencia divina tiene que ver directamente con la cuestión general entre los atributos y la sustancia. Es también evidente que éste es un tema acerca del que uno conoce tanto como otro, porque todo lo que puede ser conocido acerca de ello se da de manera inmediata en la consciencia.

Este tema ya ha sido tocado. Estamos conscientes de nosotros mismos como sustancia pensante. Esto es, estamos conscientes de que aquello que es nosotros mismos tiene identidad, continuación y poder. Estamos además conscientes de que la sustancia del yo piensa, quiere y siente. La inteligencia, la voluntad y la sensibilidad son sus funciones o atributos, y son consiguientemente los atributos de un espíritu. Estas son las formas en las que actúa un espíritu. Todo aquello que no actúe así, que no tenga estas funciones o atributos, no es un espíritu. Si se le quita a un espíritu su inteligencia, voluntad y sensibilidad, no queda nada; su sustancia ha desaparecido; al menos cesa de ser un espíritu. La sustancia y los atributos son inseparables. Lo uno es conocido en el otro. Una sustancia sin atributos no es nada, esto es, no tiene existencia real. Lo que es cierto de las sustancias espirituales es cierto de la materia. La materia, sin las propiedades esenciales de la materia, seria una contradicción.

Así, en base de la consciencia conocemos, hasta ahí donde pueda ser conocida, la relación entre la sustancia y sus atributos. Y todo lo que se puede hacer, o que es necesario hacer, es negar o corregir los falsos enunciados que se hacen tan a menudo acerca de esta cuestión....

No debemos abandonar la convicción de que Dios es realmente en Sí

mismo lo que Él revela ser para satisfacer ninguna especulación metafísica acerca de la diferencia entre esencia y atributo en un Ser infinito. Por ello, los atributos de Dios no son simplemente diferentes concepciones en nuestras mentes, sino diferentes modos en los que Dios se comunica a Sí mismo a sus criaturas (o consigo mismo), de la misma manera en que nuestras faculdades son diferentes modos en los que la inescrutable sustancia del yo se manifiesta en nuestra consciencia y en nuestras actividades. ... Leibnitz expresa la misma gran verdad cuando dice: «Las perfecciones de Dios son las de nuestras propias almas, pero Él las poseé sin límites. Él es un océano del que nosotros sólo hemos recibido unas pocas gotas. Hay en nosotros algo de poder, algo de conocimiento, algo de bondad; pero estos atributos se encuentran en su integridad en Él».[1] Hay verdaderamente peligro en ambos extremos: el de degradar a Dios en nuestros pensamientos, reduciéndole a la norma de nuestra naturaleza, y peligro de negarle tal como Él se revela. En nuestros días, y entre las personas instruidas, especialmente entre estudiantes de filosofia, el segundo peligro es con mucho el mayor. Deberíamos recordar que perdemos a Dios cuando perdemos nuestra confianza en decirle ¡Tú! a Él, con la certidumbre de ser oídos y auxiliados.

§3. *La clasificación de los atributos divinos* ...

El objeto de la clasificación es el orden, y el objeto del orden es la claridad. Hasta allí donde se logre este fin, es un bien. Pero la gran diversidad de métodos que se han propuesto da evidencia de que ningún método de clasificación tiene tales ventajas que hayan asegurado su general aceptación.

1. Algunos, como ya hemos visto, pasan por alto toda necesidad de clasificación al reducirlos todos a la unidad, o considerándolos como diferentes fases bajo las que contemplamos al Ser Supremo como base de todas las cosas. Para ellos, la discusión de los atributos divinos es un análisis de la idea del Infinito y del Absoluto.

2. Otros disponen los atributos según el modo mediante el que llegamos a su conocimiento. Nos formamos una idea de Dios, se dice, (1) Por vía de causalidad; esto es, atribuyéndole a Él como la gran causa primera toda virtud manifestada por los efectos que Él produce. (2) Por vía de negación; esto es, negando de Él las limitaciones e imperfecciones que pertenecen a Sus criaturas. (3) Por vía de eminencia, exaltando hasta un grado de infinitud las perfecciones que pertenecen a un Ser infinito. Si es así, los atributos que se conciben por uno de estos métodos pertenecen a una clase, y aquellos

1. «Théodicée», Prefacio, en *Works*, pág. 469, edición de Berlín, 1840.

concebidos por otro, o de los que llegamos a conocer por otro método, pertenecen a otra clase. Este principio de clasificación es quizá el más adoptado. Sin embargo, da origen realmente sólo a dos clases de atributos esto es, los positivos y los negativos, esto es, aquellos en los que algo se afirma y aquellos en los que algo se niega acerca de Dios. A la clase negativa generalmente se asignan la simplicidad, infinitud, eternidad e inmutabilidad a la positiva, el poder, el conocimiento, la santidad, la justicia, la bondad y la verdad. En lugar de llamar a la una clase negativa o a la otra positiva, son frecuentemente distinguidos como absolutos y relativos. Por atributo absoluto se significa uno que pertenece a Dios considerado en Sí mismo, y que no implica relación con otros seres; por atributo relativo se significa uno que implica relación con un objeto. También se distinguen como inmanentes y transitivos, como incomunicables y comunicables. Estos términos se usan indistintamente. No expresan diferentes modos de clasificación, sino que son modos diferentes de designar la misma clasificación. ...

3. Un tercer principio de clasificación es el derivado de la constitución de nuestra propia naturaleza. En el hombre hay la sustancia o esencia el alma el intelecto y la voluntad. Por ello, se dice que podemos disponer de una manera muy natural los atributos de Dios bajo tres encabezamientos. Primero, los que pertenecen a su esencia; segundo, los que se refieren a su intelecto, y tercero, los que se refieren a su voluntad. siendo tomada la palabra voluntad en su sentido más amplio.

4. Otros por su parte buscan el principio de clasificación en la naturaleza de los atributos mismos. Algunos incluyen la idea de excelencia moral, y otros no. Por ello, se distinguen entre naturales y morales. Pero la palabra natural es ambigua. Tomándola en el sentido de lo que constituye o pertenece a la naturaleza, la santidad y la justicia de Dios son tan naturales como su poder o conocimiento. Y por otra parte, Dios es infinito y eterno en sus perfecciones morales, aunque la infinitud y la etemidad no sean perfecciones distintivamente morales. En el sentido común y familiar de la palabra natural, los términos natural y moral expresan una verdadera distinción. ...

El hecho de que se hayan adoptado tantos principios diferentes de clasificación, y que cada uno de estos principios se desarrolle en tantas maneras diferentes, nos muestra la incertidumbre y dificultad que con lIeva esta cuestión. En lo que sigue se propone aceptar la guía de la respuesta dadà en el «Catecismo de Westminster» a la pregunta de ¿Qué es Dios? Es acepta en esta respuesta que, Dios es un Ser existente en sí mismo y necesario; y se afirma de Él: I. Que Él es un Espíritu. II. Que como tal Él es infinito, eterno e inmutable. III Que Él es infinito, eterno e inmutable, (1) En su ser. (2) En todo lo que pertenece a su inteligencia, esto es, en su conocimiento y sabiduría. (3) En todo lo que pertenece a su voluntad, esto es, su poder,

santidad, justicia, bondad y verdad. Sean cuales sean las objeciones especulativas que se puedan hacer a este plan, tiene la ventaja de ser sencillo y conocido.

§4. *La espiritualidad de Dios*

A. *El significado de la palabra «Espíritu»*.

El principio fundamental de la interpretación de todos los escritos, sean sagrados o profanos, es que las palabras deben ser comprendidas en su sentido histórica: esto es, en el sentido en que se pueda demostrar históricamente que fueron empleados por sus autores y en que debían ser entendidas por parte de aquellos a los que se dirigían. El objeto del lenguaje es la comunicación del pensamiento. A no ser que las palabras sean tomadas en el sentido en que los que las emplean saben que van a ser entendidas, fracasan en su designio. Siendo que las Sagradas Escrituras son las palabras de Dios al hombre, estamos obligados a tomarlas en el sentido en el que aquellos a los que se dirigían originalmente tienen que haberlas inevitablemente tomado. ¿Cuál es el sentido de la palabra «espíritu»? O, más bien, cuál es el uso aceptado e las palabras hebrea y griega con la que se corresponde nuestra palabra «espíritu»? Al responder a esta pregunta, aprendemos lo que nuestro Señor queria decir al afirmar que Dios es Espíritu. Originalmente, las palabras[2] **ruach** y *pneuma* significaban aire en movimiento, especialmente el aliento, como en la frase *pneuma biou* [aliento de Vida]; luego, cualquier poder invisible; luego el alma humana. Por ello, al decir que Dios es Espíritu, nuestro Señor nos autoriza a creer que aquello que sea esencial a la idea de un espíritu, tal como lo aprendemos de nuestra propia consciencia, debe ser aplicado a Dios como determinando su naturaleza. Acerca de este tema la consciencia enseña, y ha enseñado a todos los hombres:

1. Que el alma es una sustancia; que nuestros pensamientos y sentimientos tienen una base común, de la que son los variados estados o actividades. La sustancia es aquelIo que tiene una existencia objetiva, y tiene permanencia y poder. Incluso Kant dice: «Allí donde hay operación, y por consiguiente actividad y fuerza, hay sustancia».[3] ... Como ya se ha observado anteriormente, es igual de impensable que haya movimiento sin algo que se mueva.

2. La consciencia enseña que el alma es una subsistencia individual. Esto

2. Adviértase que en las transcripciones se emplea la negrita para el hebreo, y la *cursiva* para el griego [N. deI T.].
3. *Werke*, edición de Leipzig, 1838, Vol. II, pág. 173.

queda incluido en la consciencia de la unidad, identidad y permanencia del alma. No se trata sólo de que estemos conscientes de ciertos estados del alma, de los cuales infiramos su sustancia y subsistencia, sino que estos son los contenidos del conocimiento que nos son dados en la consciencia del yo.

EI famoso aforismo de Descartes, Cogito, ergo sum, [Pienso,luego existo], no es un silogismo. No significa que la existencia se infiera en base de la consciencia del pensamiento; más bien que la consciencia del pensamiento involucra la consciencia de la existencia. Descartes mismo entendía esto de esta manera.... Esta subsistencia individual está así involucrada en la consciencila del yo, porque en la consciencia del yo nos distinguimos a nosotros mismos de todo aquello que no es nosotros mismos. .

3. Como a cada sustancia le pertenece un poder de alguna clase, el poder que le pertenece al espíritu, a la sustancia del yo, es la del pensamiento, Sentimiento y voluntad.. Todo esto se da en la forma más simple de consciencia. No estamos lo más ciertos de que existimos que de que pensamos, sentimos y queremos. Nos conocemos a nosotros mismos sólo como pensando, sintiendo y queriendo, y por ello estamos seguros de que estos poderes o facultades son los atributos esenciales de un espírito, y que tienen que pertenecer a cada espírito.

4. La consciencia nos informa asimismo de la unidad o simplicidad del alma. No está compuesta de diferentes elementos. Está compuesta de sustancla y forma. Es una sustancia simple que posee ciertos atributos. Es incapaz de separación o división.

5. Al ser conscientes de nuestra subsistencia individual, estamos conscientes de la personalidad. No cada subsistencia individual es una persona. Pero cada subsistencia individual que piensa y siente y tiene la capacidad de la autodeterminación es una persona; y, por tanto, la consciencia de nuestro subsistencia y de los poderes del pensamiento y volición es la consciencia de la personalidad.

6. Somos también conscientes de ser agentes morales, susceptibles de carácter moral, y sujetos de obligación moral.

7. No será necesario añadir que cada espíritu debe poseer consciencia del yo. Esto está involucrado en todo lo anterior. Sin consciencia del yo, seríamos un mero poder de la naturaleza. Esta es la misma base de nuestro ser, y está necesariamente involucrada en la idea del yo como una existencia real.

La Biblia reconoce en todas partes como verdaderas las convicciones intuitivas de los hombres. Una de estas convicciones es que el espíritu no es materia, ni la materia espíritu; que unos atributos diferentes e incompatibIes no pueden pertenecer a la misma sustancia. Así, al revelarnos que Dios es Espíritu, nos revela que no se puede predicar ningún atributo material de la

esencia divina. El realista dualismo que subyace en el fondo de todas las convicciones humanas subyace también a todas las revelaciones de la Biblia.

B. *Consecuencias de la Espiritualidad de Dios.*

Si Dios es Espírito, sigue de ello necesariamente que Él es una persona, un agente consciente de sí mismo, inteligente y voluntario. Como todo esto está involucrado en nuestra consciencia de nosotros mismos como espírito, debe ser todo cierto de Dios, o Dios seria de un orden de ser inferior al del hombre.

Sigue también que Dios es un Ser simple, no sólo como no compuesto de elementos diferentes, sino también como no admitiendo de la distinción entre sustancia y accidentes. Nada se puede añadir ni quitarle a Dios. En esta perspectiva, la simplicidad, asi como todos los otros atributos de Dios, es de un orden más elevado que los correspondientes atributos de nuestra naturaleza espiritual. El alma del hombre es una sustancia simple; pero está sujeta a cambios. Puede ganar y perder conocimiento, santidad y poder. Así, estos son accidentes en nuestra sustancia. Pero en Dios son atributos, esenciales e inmutables.

Finalmente, sigue de que Dios sea espíritu que Él es un Ser moral así como inteligente. Está involucrado en la misma naturaleza de nuestro ser voluntario y racional que se conforme a la regla de lo recto, que en el caso de Dios es su propia infinita razón. Estas son verdades primarias, que no deben ser sacrificadas ante ninguna objeción especulativa. Es en vano que se nos diga que un espíritu infinito no puede ser una persona, por cuanto la personalidad implica la distinción entre el yo y el no yo, y que esto es una limitación. Es igualmente en vano decír que Dios no puede tener excelencia moral, porque la bondad moral implica conformidad a una ley, y que la conformidad con la ley es también inconsistente con la idea de un Ser absoluto. Estas son vacuas especulaciones; e incluso si fueran capaces de una solución satisfactoria no ofrecerian ninguna base racional para rechazar las verdades intuitivas de la razón y de la consciencia. Hay ya suficientes misterios en nuestra naturaleza, y sin embargo ninguna persona. en sus cabales niega su propia existencia personal y responsabilidad moral. Y es peor que loco el que es seducido mediante estos sofismas a renunciar a su fe en Dios como espírito personal y Padre amante.

Las Escrituras confirman lo anterior.

Apenas será necesario observar que las Escrituras describen a Dios en todo lugar como poseyendo los atributos anteriormente mencionados de un espírito. Toda la religión reposa sobre este fundamento; toda la relación con Dios, toda adoración, toda oración, toda confianza en Dios como

preservador, benefactor y redentor. El Dios de la Biblia es una persona. ÉI habló con Adán. Él se reveló a Noé. Él concertó pacto con Abraham. ÉI conversó con Moisés, como amigo, cara a cara. En todas partes emplea los pronombres personales. Él dice: «Mi nombre es "Yo Soy"». Yo soy el Señor tu Dios. Yo soy misericordioso y lleno de gracia. Invócame y yo te responderé. Como un padre se compadece de sus hijos, asi el Señor se compadece de los que le temen. Oh Tú, que escuchas la oración, a Ti acudirá toda carne. Nuestro Señor ha puesto en nuestros labios unas palabras que nos revelan que Dios es espiritu, y todo lo que ser espíritu implica, al enseñarnos a decir: «Padre nuestro que estás en los cielos, santificado sea tu nombre. Venga tu reino. Hágase tu voluntad». En todas partes, el Dios de la Biblia es contrastado con los dioses de los paganos, como un Dios que ve, que oye y que ama. Y estas no son verdades reguladoras, sino verdades reales. Dios no se burla de nosotros cuando se nos presenta asi como un Ser personal con quien podemos tener relación, y que está presente en todo lugar, para ayudar y salvar.

§ 5. *Infinitud.*

Aunque Dios se revela como un Ser personal capaz de comunicarse con el hombre, a quien podemos adorar y amar, y a quien podemos orar con la certidumbre de ser oidos y contestados, sin embargo Él llena el cielo y la tierra; Él está por encima de todo lo que podamos conocer o pensar. Él es infinito en su Ser y perfecciones. Las ideas con las que estamos más familiarizados son a menudo aquellas de las que menos podemos dar una explicación inteligente. El espacio, el tiempo y la infinitud están entre los más difíciles problemas del pensamiento humano. ¿Qué es el espacio? Ésta es una pregunta que nunca ha sido contestada satisfactoriamente. Algunos dicen que es nada; donde nada es, el espacio no es; es «una negación definida por limites»; otros, con Kant y Hamilton, dicen que es «una condición del pensamiento», «la condición subjetiva de la sensibilidad»; otros que es un atributo o accidente de Dios; otros que es aquello en lo cual verdaderas existencias pueden actuar y moverse. A pesar de estas declaraciones contradictorias de filósofos, y de lo verdaderamente arcano de la cuestión, toda persona sabe de manera muy clara y definida qué es lo que significa la palabra «espacio», aunque no pueda definirlo de manera satisfactoria. Algo muy semejante sucede con la idea de infinitud. Si los hombres se contentaran con dejar la idea en su integridad, como simplemente expresando aquello que no admite limitaciones, no habría peligro en especular acerca de su naturaleza. Pero en todas las edades las ideas erróneas acerca de lo que es el infinito han llevado a errores fatales en filosofia y religión. Sin tratar de detallar las especulaciones de los filósofos acerca de

esta cuestión, intentaremos simplemente enunciar lo que se significa cuando se dice que Dios es infinito en su ser y perfecciones.

La idea de Infinitud no es meramente negativa.

El ser, en este contexto, es aquello que es o que existe. El ser de Dios es su esencia o sustancia, de la que sus perfecciones son los atributos esenciales o modos de manifestación. Cuando se dice que Dios es infinito en cuanto a su ser, lo que se significa es que no se puede asignarle limitación alguna a su essencia. A menudo se dice que nuestra idea del infinito es meramente negativa. Hay un sentido en el que ello puede ser cierto, pero hay otro sentido en el que no es cierto. Es cierto que la forma de la proposición es negativa cuando decimos que no se puede asignar límite alguno al espacio, o a la posible duración, o al ser de Dios. Pero ello implica la afirmación de que el objeto del que se predica la infinitud es ilimitable. Es una idea tan positiva la que expresamos cuando decimos que algo es infinito, como cuando decimos que es finito. Desde luego, no podemos formamos una concepción o imagen mental de un objeto infinito, pero la palabra, sin embargo, expresa un juicio positivo de la mente. ... Así, cuando decimos que Dios es infinito, significamos algo; expresamos una gran verdad positiva.

A. *El infinito no es el Todo*.

El infinito, aunque ilimitable e incapaz de aumento, no es necesariamente el todo. Un cuerpo infinito tiene que incluir todos los cuerpos, el espacio infinito todas las porciones de espacio, y la duración infinita todos los períodos de duración. Por ello, Mansel dice que un ser infinito tiene que incluir necesariamente dentro de él mismo todas las formas o modos reales y posibles de ser. ..

Ya se ha observado en un capítulo anterior, en referencia a este modo de razonar, que proviene de una idea errónea del infinito. Una cosa puede ser infinita en su propia naturaleza, sin impedir la posibilidad de la existencia de cosas de una naturaleza diferente. Un espíritu infinito no impide la suposición de la existencia de la materia. Puede que hayan incluso muchos infinitos de la misma clase, corno podemos imaginar un número de líneas infinitas. Por ello, el infinito no es el todo. Un espíritu infinito es un espíritu a cuyos atributos corno espíritu no se le pueden poner límites. No impide la existencia de otros espíritus, como tampoco la infinita bondad impide la existencia de bondad finita, o el poder infinito la existencia del poder finito. Dios es infinito en su ser porque no se puede asignar límite alguno a sus perfecciones, y porque está presente en todas las porciones del espacio. Se dice que un ser está presente allí donde percibe y actúa. Como Dios percibe y actúa en todas partes, está presente en todas partes. Sin embargo, ello no

impide la presencia de otros seres. Una multitud de hombres incluso puede percibir y actuar en el mismo tiempo y lugar. Además, tenemos muy poco conocimiento de la relación que el espiritu tiene con el espacio. Sabemos que los cuerpos ocupan porciones del espacio con exclusión de otros cuerpos; pero no sabemos que los espíritus no puedan coexistir en la misma porción de espacio. Una legión de demonios moraba en un hombre.

B. *La infinitud de Dios en relación con el espacio*.

La infinitud de Dios, por lo que concierne al espacio, incluye su inmensidad y omnipresencia. Estos no son dos atributos diferentes, sino uno-y el mismo considerado bajo diferentes aspectos. Su inmensidad es la infinitud de, su ser, contemplado como perteneciente a su naturaleza desde la eternidad. El llena la inmensidad con su presencia. Su omnipresencia es la infinitud de su ser, contemplada en relación con sus criaturas. Él está igualmente presente con todas sus criaturas, en todo tiempo y lugar. Él no está lejos de ninguno de nosotros. «El Señor está aquí» se puede decir con toda veracidad y confianza, en todas partes. Los teólogos suelen distinguir tres modos de presencia en el espacio. Los cuerpos están en el espacio de una manera circunscrita. Están limitados por él. Los espíritus están en el espacio de una manera definida. No están en todas partes, sino sólo en alguna. Dios está en el espacio de manera que lo llena todo. En otras palabras, las limitaciones del espacio no tienen referencia a Él. No está ausente de ninguna porción del espacio, ni más presente en una porción que en otra. Esto, naturalmente, no debe ser entendido de extensión o difusión. La extensión es una propiedad de la materia, y no puede predicarse de Dios. Si estuviera extendido, podría ser dividido y separado; una parte de Dios estaría aquí, y otra allí. Tampoco debe entenderse su omnipresencia como una mera presencia en conocimiento y poder. Es una omnipresencia de la esencia divina. Si no fuera ,asi, la esencia de Dios estaría limitada. Asi, la doctrina enseñada por los antiguos socinianos de que la esencia de Dios está limitada al cielo (se a donde sea que esté), y que en los demás lugares está sólo en cuanto a su conocimiento y eficiencia, es incongruente con las perfecciones divinas y con la descripción en las Escrituras. Tal como Dios actúa en todas partes, está presente en todas partes. ... La Biblia enseña la infinitud de Dios, como implicando su inmensidad y omnipresencia, en los términos más claros. . Se dice que todo lo llena en todo, esto es, el universo en todas sus partes (Ef 1:23). «¿Soy yo Dios de hace poco solamente, dice Jehová, y no Dios desde muy Iejos? "¿Se ocultará alguno, dice Jehová, en escondrijos que yo no lo vea? ¿No lleno yo, dice Jehová, el cielo y la tierra?» (Jer 23:23, 24). «¿Adónde me iré lejos de tu espíritu? ¿Y adónde huiré de tu presencia? Sí subo a los cielos, allí estás tú; y si en el Seol trato de acostarme, he aqui, allí

tú estas. Si tomara las alas del alba y emigrara hasta el confin del mar, aun allí me alzaría tu mano, y me agarraría tu diestra» (Sal 139:7-12). Es «en él que [nosotras, todas las criaturas] vivimos, y nos movemos, y somos». (Hch 18:2). En todas partes del Antiguo y del Nuevo Testamento, Dios es descrito como un Ser espiritual, sin forma, invisible, a quien nadie ha visto ni puede ver; que mora en luz inaccesible, lleno de gloria; no sólo como el creador y preservador, sino también como gobernador de todas las cosas; como en todas partes presente, y en todas partes impartiendo vida y asegurando el orden; presente en cada brizna de hierba, pero conduciendo a la Osa Mayor en su curso, dirigiendo las estrellas como hueste, llamándolas por sus nombres; presente también en cada alma humana, dándole entendimiento, dotándola de dones, obrando en ella el hacer y el querer. El corazón humano está en sus manos, y Éllo vuelve como vuelve los repartimientos de las aguas. Allí donde en el universo haya evidencia de la mente en las causas materiales, allí, según la Escritura, está Dios, controlando y conduciendo aquellas causas para el cumplimiento de sus sabios designios. El está en todas las cosas y sobre todas ellas; pero esencialmente diferente de todas, siendo sobre todas, independiente de e infinitamente exaltado sobre todas ellas. Asi, esta inmensidad y omnipresencia de Dios es la ubicuidad de la esencia divina, y consiguientemente del poder, sabiduría y bondad divinos. Como las aves en el aire y los peces en la mar, así también nosotros estamos siempre rodeados y sustentados por Dios. Es así que Él es infinito en su ser, sin absorber a todos los seres creados en su propia esencia, sino sustentándolos a todos en sus subsistencias individuales, y en el ejercicio de sus propios poderes.

§6. *La Eternidad*.

A. *La Doctrina escritural.*

La infinitud de Dios en relación con el espacio es su inmensidad u omnipresencia. En relación con la duración, es su eternidad. Así como Él está libre de las limitaciones del espacio, de la misma manera está exaltado sobre todas las limitaciones del tiempo. Así como Él no está más en un lugar que en otro, así no existe más durante un período de duración que en otro. Para Él no hay distinción entre el presente, el pasado y el futuro; todas las cosas están igualmente y siempre presentes para El. Para El la duración es un eterno ahora. Ésta es la postura popular y la de las Escrituras acerca de la eternidad de Dios. «Antes que naciesen los montes y formases la tierra y el mundo, desde el siglo y hasta el siglo, tú eres Dios» (Sal 90:2). «Desde el principio tú fundaste la tierra, y los cielos son obra de tus manos. Ellos perecerán, mas tú permanecerás; y todos ellos como una vestidura se

envejecerán; como un vestido los mudarás, y serán mudados; pero tú eres el mismo, y tus años no se acabarán» (Sal 102:25-27). Él es «el Alto y Sublime, el que habita la eternidad» (Os 57: 15). «Yo soy el primero, y yo soy el postrero, y fuera de mi no hay Dios» (Is 44:6). «Mil años delante de tus ojos son como el dia de ayer, que pasó» (Sal 90:4). «Para con el Señor un dia es como mil afios, y mil años como un dia» (2 P 3:8). Él es «el mismo ayer, y hoy, y por los siglos» (He 13:8). Dios es «el que es [que siempre es] y que era y que ha de venir» (Ap 1:4). A lo largo de toda la Biblia se le llama el Dios eterno, el único que posee inmortalidad. La revelación primordial de Él al pueblo del pacto fue el «Yo Soy».

Lo que se enseña en éste y similares pasajes es, primero, que Dios es sin principio de años ni, fin de dias. Él es, y siempre ha sido, y siempre será; y, segundo, que para El no hay ni pasado ni futuro; que el pasado y el futuro son siempre e igualmente presentes para Él.

Perspectiva filosófica.

... Nuestra idea de la eternidad la obtenemos de nuestra idea del tiempo. Estamos conscientes de existencia en el espacio, y estamos conscientes de una existencia prolongada o continuada. Las ideas de espacio y de duración se dan necesariamente en la consciencia de la existencia continuada. Vemos también que los acontecimientos se suceden unos a otros, que ocurren con separaciones de duración mas o menos larga, así como los cuerpos están separados por un intervalo más o menos grande de espacio. Por ello, no conocemos, ni por nuestra consciencia ni por experiencia, de ningún tipo de duración que no sea sucesivo. En lugar de decir, como se dice comunrnente, que el tiempo es duración medida por sucesión, lo que supone que la duración es antecedente a aquello por medio de lo cual es medida e independiente de ella, algunos sostienen que es inconcebible e imposible la duración sin sucesión. Asi como el espacio es definido como «negación entre las líneas de límite de las formas», asi se dice de tiempo que es «a negación entre los puntos de límite del movimiento». O, en otras palabras, que el tiempo es «el intervalo que un cuerpo en movimiento marca en su tránsito desde un punto del espacio a otro».[4] Por ello, si no hubiera cuerpos con forma, no hay espacio; y si no hay movimiento, no hay tiempo. «Si todas las cosas fueran aniquiladas, el tiempo, lo mismo que el espacio, seria aniquilado, porque el tiempo depende del espacio. Si todas las cosas fueran aniquiladas, no podría haber transiciones, ni sucesiones de un objeto con respecto a otro, porque no habría objeto en ser: todo sería perfecta vacuidad, nada, ausencia de ser. En una total aniquilación, no podría haber ni espacio n

4. Jamieson, pág. 199.

tiempo».[5] ... [En base de esto], Dios, con ello, si es una persona, un Ser pensante, no podría ser atemporal: tendría que haber una sucesión; un pensamiento o estado tiene que seguir a otro. Se dice que negar esto es negar la personalidad de Dios. Por ello, la sentencia de los escolásticos --de que es un persistente e inmóvil Ahora- queda con esto repudiado.

Sin embargo, hay dos sentidos en los que se niega la sucesión en Dios. El primero se refiere a acontecimientos externos. Estos estan siempre presentes en la mente de Dios. El los contempla en todas sus relaciones. sean causales o cronológicas. Él ve cómo se suceden el uno ai otro en el tiempo, como vemos nosotros una parada militar, pudiendo veria toda de una sola mirada. En esto quizá no hay nada que trascienda de una manera absoluta a nuestra comprensión. El segundo aspecto de la cuestión tiene que ver con la relación de sucesión de los pensamientos y actos de Dios. Cuando ignoramos, es sabio callar. No tenemos derecho a afirmar o a negar, cuando no podemos saber lo que nuestra afirmación o negación pueda involucrar o implicar. Sabemos que Dios está constantemente produciendo nuevos efectos, efectos que se van sucediendo unos a otros en el tiempo. Pero no sabemos que estos efectos se deban a ejercicios sucesivos de la eficiencia divina. Desde luego, nos es incomprensible a nosotros cómo puede ser de otra manera. Los milagros de Cristo fueron debidos al ejercicio inmediato de la eficiencia divina. Decimos palabras a las que no podemos asignar significado cuando decimos que estos efectos fueron debidos no a un acto o volición contemporánea de la mente divina, sino a un acto eterno, si es que tal frase no es un solecismo. De Ia misma manera quedamos confundidos cuando se nos dice que nuestras oraciones no son oídas y contestadas en el tiempo -que Dios es atemporal- que lo que Él hace al escuchar y responder a nuestras oraciones, y en su diaria providencia, lo hace desde la etemidad. Es cierto que Dios está sujeto a todas las limitaciones de la personalidad, si es que las hay. Pero por cuanto tales limitaciones son las condiciones de que sea una persona y no una mera fuerza involuntaria, son las condiciones de su perfección infinita. Como el constante pensar y actividad está implicada en la misma naturaleza de un espíritu, esto debe pertenecer a Dios; y hasta allí donde el pensar y actuar involucre sucesión, la sucesión debe pertenecer a Dios. Hay misterios relacionados con la sucesión cronológica, en la naturaleza, que no podemos explicar. Sabemos que en sueños se pueden comprimir meses en unos momentos, y unos momentos se pueden expandir a meses, por lo que a nuestra consciencia respecta. Sabemos que a menudo les sucede a los que se aproximan a la muerte, que todo el pasado se hace instantáneamente presente. Si Dios nos hubiera constituido de tal manera que

5. *Ibid*., pág. 163.

la memoria fuera tan vívida como la actual consciencia, no habría para nosotros pasado, por lo que a nuestra existencia personal concierne. No es imposible que en el más allá la memoria se convierta en la consciencia del pasado; que todo lo que jamás pensamos, sentimos o hicimos, esté siempre presente en la mente; que todo lo escrito en esta tabla sea indeleble. ... Si somos incapaces de comprendernos a nosotros mismos, no deberíamos pretender poder comprender a Dios. Tanto si podemos comprender cómo puede haber sucesión en los pensamientos de Aquel que habita en la eternidad como si no, no debemos negar, para vencer la dificultad, que Él Dios es un Ser inteligente, que Él realmente piensa y siente. Dios es una persona, Y todo lo que implica la personalidad tiene que ser cierto de Él.

§7.*Inmutabilidad.*

La inmutabilidad de Dios está íntimamente relacionada con su inmensidad eternidad, y es frecuentemente incluida con ambas en lAs declaraciones de Las Escrituras acerca e su natureza. sí, cuando se dice que El es el Primero y el Postrero; el Alfa y la Omega, el mismo ayer, y hoy y por los siglos;. o cuando en contraste con el mundo siempre cambiante y perecedero, se dice: «Ellos serán mudados, mas tú eres el mismo», no es su eternidad más que su inmutabilidad lo que se nos expone. Como un Ser infinito y absoluto, existente en sí mismo y totalmente independiente, Dios está exaltado sobre todas las causas de e incluso sobre la posibilidad de cambio. El infinito espacio y la infinita duración no pueden cambiar. Tienen que ser siempre lo que son. Así es Dios absolutamente inmutable en su esencia y atributos. Él no puede ni aumentar ni decrecer. No está sujeto a ningín proceso de desenvolvimiento, ni evolución del YO. Su conocimiento y poder nunca pueden ser ni mayores ni menores. Nunca puede ser más sabio ni más santo, ni más justo ni más misericordioso de lo que siempre ha sido y siempre ha de ser. Y no es menos inmutable en sus planes y propísitos: Infinito en sabiduría, no puede haber error en su concepción de lo mismos; Infinito en poder, no puede haber fallo en el cumplimiento de los mismos. Él es «el Padre de las luces, en el cual no hay fases ni períodos de sombra» (Stg 1: 17). «Dios no es hombre, para que mienta, ni hijo de hombre, para que se arrepienta. El dijo, ¿y no hará? Habló, ¿Y no lo ejecutará?» (Nm 23: 19). «Porque yo Jehová no cambio» (Mal 3:6). «Pero el consejo de Jehová permanecerá para siempre; los designios de su corazón por todas las generaciones» (Sal 33:11). ... «Acordaos de las cosas pasadas desde los tiempos antiguos; porque yo soy Dios, y no hay otro Dios, y nada hay semejante a mí, que anuncio lo por venir desde el principio, y desde la antigüedad lo que aún no era hecho; que digo: Mis planes permanecerán, y haré todo lo que quiero» (Is 46:9, 10). ...

Teólogos hay que en su intento de enunciar en lenguaje filosófico la doctrina de la Biblia acerca de la inmutabilidad de Dios, son propensos a confundir la inmutabilidad con la inmovilidad. Al negar que Dios puede cambiar, parecen negar que pueda actuar. ... Es en vano que pretendamos comprender a perfección al Omnipotente. Sabemos que Dios es inmutable en su ser, en sus perfecciones y en sus propósitos; y sabemos que Él es perpetuamente activo. Y que por ello la actividad y la inmutabilidad deben ser compatibles; y no se debería admitir ninguna explicación de esto último que sea inconsecuente con la primera.

Debemos mantenernos en las enseñanzas de las Escrituras, y rehusar subordinar la autoridad de las mismas y las convicciones intuitivas de nuestra naturaleza moral y religiosa a Ias definiciones arbitrarias de cualquier sistema filosóficó. La Biblia enseña en todo lugar que Dios es un Ser absoluto, en el sentido de ser existente en si mismo, necesario, independiente, inmutable, eterno, y sin limitación ni relación necesaria con nada fuera de Él mismo. Enseña además que es infinito: no en el sentido de incluir todo ser, todo poder, todo conocimiento en Él mismo, para exclusión de todos los otros agentes inteligentes, sino en el sentido de que no se puede asignar límite alguno a su ser o perfecciones aparte del que provenga de su misma perfección. Él dejaría de ser infinito si pudiera ser no sabio o no veraz. Se debe recordar que Dios es infinito y absoluto como espíritu, y un espíritu, por su naturaleza, es viviente, activo, inteligente, auto-consciente y personal.

§8. *Conocimiento*.

A. *Su naturaleza*

Por conocimiento se significa Ia aprehensión intelectual de Ia verdad. Supone un sujeto y un objeto; un sujeto inteligente que aprehende, y algo verdadero que es aprehendido.

Por lo que a nosotros concierne, el conocimiento es o bien intuitivo, o bien discursivo. Nuestros sentidos nos dan conocimiento inrnediato de sus objetos apropiados; el entendimiento percibe verdades primarias de manera intuitiva; nuestra naturaleza moral y estética nos da un conocimiento inmediato de cosas buenas o malas, y hermosas o deformadas. Pero la mayor parte de nuestro conocimiento es derivado ab extra, por instrucción, observación, comparación, deducción, etc. En todos los casos tenemos la distinción entre la mente que percibe y el objeto que es percibido.

Siendo ésta la naturaleza del conocimiento, ¿puede haber conocimiento en Dios? ¿Puede haber esta distinción entre sujeto y objeto en un Ser absoluto e infinito? No sólo están dispuestos Ios malvados y los mundanos a

pensar que Dios no puede conocer; que o bien Él es demasiado sublime para dedicarse a conocer las cosas terrenas, o que es imposible incluso para una mente infinita abarcar eI universo y todos sus perpetuos cambios en su visión mental, sino que la posibilidad del conocimiento, en el sentido ordinario y propio de la palabra, le es expresamente negada a Dios por una gran clase de filósofos, y virtualmente incluso por muchos teólogos de gran talla en la historia de la Iglesia.

La doctrina de la Escritura acerca de este extremo.

La enseñanza de la Escritura acerca de esto, que distingue los atributos de Dios como distintos, y asume que el conocimiento en Él, en su naturaleza esencial, es lo que el conocimiento es en nosotros, no entra en conflicto con la unidad y simplicidad de Dios como ser espiritual. Hay un sentido en el que el conocimiento y el poder, el intelecto y Ia voluntad, pueden ser considerados como idénticos en el hombre. No son sustancias diferentes. Son diferentes modos en los que se manifiestan la vida o actividad del alma. Asi en Dios cuando concebimos de Él como espiritu, no pensamos en Él como un ser compuesto, sino como manifestando su infinita vida y actividad, conociendo, queriendo y haciendo. Asi, lo que tenemos que retener, si queremos retener a Dios, es que el conocimiento en Dios es conocimiento, y no poder o eternidad; esto es lo que el conocimiento es en nosotros, no desde luego en sus modos y objetos, sino en su naturaleza esencial. Tenemos que eliminar de nuestras concepciones de los atributos divinos todas las limitaciones e imperfecciones que pertenecen a los atributos correspondientes en nosotros; pero no debemos destruir su naturaleza. Y en la determinación de lo que es y de lo que no es consistente con la naturaleza de Dios como un ser infinitamente perfecto, debemos ser controlados por las enseñanzas de las Escrituras, y por las necesidades (o leyes) de nuestra naturaleza moral y religiosa, y no por nuestros conceptos especulativos del Infinito y del Absoluto. Asi, Dios puede conocer y conoce en el sentido normal y propio de la palabra. Él es un ojo siempre presente, ante el cual todas las cosas son perfectamente manifiestas. «Todas las cosas están desnudas y descubiertas a los ojos de aquel a quien tenemos que dar cuenta» (He 4:13). «Lo mismo [le] son las tinieblas que la luz» (Sal 139:12). «El que planto la oreja, ¿no oirá? El que formó el ojo, ¿no verá?» (Sal 94:9). «Oh Jehová, tú me has escrutado y me conoces. Tú conoces mi sentarme y mi levantarme; percibes desde lejos mis pensamientos» (Sal 139: 1, 2). «Los oios de Jehová están en todo lugar, mirando a los malos y a los buenos» (Pr 15:3). «El Seol y el Abadón están del ante de Jehová; ¡cuánto más los corazones de los hijos de los hombres!» (pr 15:11). «Grande es el Señor nuestro, y de mucho poder; y su entendimlento es infinito» (Sal 147:5). «Oh casa de Israel, ... sé muy bien lo que pensáis» (Ez 11:5). «Desde la eternidad conoce el

Señor su obra» (Hch 15:18). «Hasta los cabellos de vuestra cabeza están todos contados» (Mt 10:30). .. ., Este conocimiento de Dios no sólo lo abarca todo, sino que es intuito e inmutable. Él conoce todas las cosas como son, el ser como ser, los fenómenos como fenómenos, lo posible como posible, lo real como real, lo necesario corno necesario, lo libre como libre, lo pasado como pasado, lo presente corno presente, lo futuro corno futuro. Aunque todas las cosas están siempre presentes delante de Él, las ve sin embargo como sucesivas en el tiempo. La vasta procesión de acontecimientos, pensamientos, sentimientos y acciones se levanta abierta delante de su vista.

Este conocimiento infinito de Dioss no es sólo clara y constantemente declarado en la Escritura, sino que también es evidentemente incluido en la idea de un ser absolutamente perfecto. Tal ser no puede ignorar nada; su conocimiento no puede ni aumentar ni disminuir. La omnisciencia de Dios sigue también de su omnipresencia. Como Dios llena los cielos y la tierra, todas las cosas tienen lugar en su presencia. Él conoce nuestros pensamientos mucho mejor que nosotros mismos. Esta plenitud del conocimiento divmo se da por supuesto en todos los actos de culto. Oramos a un Dios que creemos nosotros, conoce nuestro estado y necesidades, que oye lo que decimos, que puede suplir a todas nuestras necesidades. A no ser que Dios era así omnisciente, Él no podría juzgar al mundo con justicia. Así, la fe en este atributo en su integridad es esencial incluso para la religión natural.

B. *Los objetos del conocimiento divino*. .

Son varias las distinciones que los teólogos hacen en cuanto a los objetos del conocimiento divino.

1. De Dios se predica que se conoce a Si mismo y a todas las cosas extrínsecas a Él mismo. Éste es el fundamento de la distinción entre *scientia necessaria* y *scientia libera*. Dios se conoce a Si mismo por la necesidad de su naturaleza; pero como todo lo extrínseco a Él mismo depende de su voluntad para su existencia o acaecimiento, su conocimiento de cada cosa corno un acaecimiento real depende de su voluntad, y en este sentido es libre. Siendo que la creación no era necesaria. dependía de la voluntad de Dios que el universo, como objeto de conocimiento, existiera o no. Esta distinción no es de gran importancia. Y es susceptible a la Objeción de que hace dependiente al conocimiento de Dios. Siendo la causa de todas las cosas, Dios conoce todo al conocerse a Sí mismo; todas las cosas posible, por el conocimiento de su poder, y todas las cosas reales, por el conocimiento de sus propios propósitos.

2. La distinción entre lo posible y lo real es la base de la distinción entre el conocimiento de la simple inteligencia y el conocimiento de la visión. Lo

primero se basa en el poder de Dios, y lo segundo en su voluntad. Esto sólo significa que, en virtud de su inteligencia omnisciente, Él conoce todo aquello que puede llevar a cabo el poder infinito; y que por la consciencia de sus propios propósitos Él sabe lo que ha determinado llevar a cabo o permitir que acontezca. Esta es una distinción ignorada por los modernos teólogos filosóficos. Según la filosofia de ellos nada es posible sino lo real. Todo lo que puede ser o bien es, o será. Esto sigue de la idea de Dios como mera causa. [En este sistema filosófico] Él produce todo lo que puede ser, y no hay en Él causalidad para lo que no existe.

[C. *Ciencia Media*]

D. *Presciencia*.

Entre los objetos del conocimiento divino están las acciones libres de los hombres. Las Escrituras enseñan abundantemente que tales acciones son conocidas de antemano. Este conocimiento está involucrado en la predicción de acontecimientos que o bien conciernen a las libres acciones de los hombres, o bien dependen de ellas. Si Dios ignora cómo van a actuar los agentes libres, su conocimiento tiene que ser limitado, tiene que estar aumentando de continuo, o que es totalmente inconsistente con la verdadera idea de su naturaleza. También su gobierno del mundo, en este caso, tiene que ser precario, dependiendo como dependería en tal caso de la conducta imprevisible de los hombres. Por ello, la Iglesia, en obediencia a las Escrituras, siempre, casi de manera unánime, ha profesado fe en el previo conocimiento por parte de Dios de las libres acciones de sus criaturas.

Sin embargo, los Socinianos y algunos de los Remonstrantes, incapaces de conciliar este previo conocimiento con la libertad humana, niegan que los atos libres pueden ser conocidos anticipadamente. Como la omnipotencia de Dios es su capacidad para hacer todo lo posible, así su omnisciencia sería su conocimiento de todo lo cognoscible. Pero como los actos libres son por su naturaleza inciertos, y pueden ocurrir o no, no pueden ser conocidos antes que ocurran. Este es el argumento de Socino. Toda esta dificultad surge de la suposición de que la contingencia es esencial para la libre agencia. Si un hecho puede ser cierto en cuanto a su acaecimiento, y sin embargo libre en cuanto al modo de su acaecimiento, se desvanece la dificultad. Que los actos libres pueden ser absolutamente ciertos es cosa clara, porque en gran multitud de casos han sido predichos. Era cierto que los actos de Cristo serían santos, y con todo fueron libres. La continuada santidad de los santos en el cielo es cierta, pero son perfectamente libres. El conocimiento anticipado de Dios es inconsistente con una teoria falsa de la libre actividad, pero no con la verdadera doctrina acerca de lo mismo. ...

E. *La Sabiduría de Dios.*

La sabiduría y el conocimiento están intimamente relacionados. Lo primero se manifiesta en la selección de fines apropiados y de los medios apropiados para el cumplimiento de estos fines. Y así como hay abundante evidencia de designio en las obras de la naturaleza, así todas las obras de Dios declaran su sabiduría. Muestran, de los más pequeños a los más grandes, la más maravillosa adaptación de los medios para el cumplimiento del sublime fin del bien de sus criaturas y la manifestación de su propia gloria. Así también, en todo el curso de la historia vemos evidencia del poder controlador de Dios haciendo que todas las cosas cooperen para los mejores intereses de su pueblo y la promoción de su reino sobre la tierra. Sin embargo, es en la obra de la redención que este atributo divino se revela de manera especial. Es por la Iglesia que Dios ha determinado manifestar a los principados y potestades, por todos los siglos, su multiforme sabiduria.

Naturalmente, los que niegan las causas finales niegan que exista ningún atributo de sabiduría en Dios. También se dice que el uso de medios para alcanzar un un fin es una manifestación de debilidad. Se apremia además que es menospreciativo para Dios, por cuanto supone que Él necesita o desea lo que no posee. No es así que hablan las Escrituras. Somos llamados a adorar «al único sabio Dios». «!Cuán innumerables son tus obras, oh Jehová! Hiciste todas ellas con sabiduría», es la exclamación del salmista (Sal 104:24). Y contemplando la obra de la redención, el Apóstol exclama: «!Oh profundidad de las riquezas de la sabiduria y del conocimiento de Dios!» (Ro 11:33).

§9. *La voluntad de Dios*

A. *Significado del término.*

Si Dios es un espíritu, Él tiene que poseer todos los atributos esenciales de un espíritu. Estos atributos, según la clasificación adoptada por los lilósofos y teólogos antiguos, caen bajo los encabezamientos de inteligencia y voluntad. A lo primero se refieren el conocimiento y la sabiduría; a lo segundo, el poder de la auto-determinación, eficiencia (en el caso de Dios, omnipotencia) y todos los atributos morales. En este sentido amplio de la palabra, la voluntad de Dios incluye: (1) La voluntad en el sentido estricto de la palabra. (2) Su poder. (3) Su amor y todas sus perfecciones morales: En nuestros dias, generalmente aunque no siempre, la palabra «voluntad» se limita a la facultad de la autodeterminación. E incluso los teólogos antiguos, al tratar de la voluntad de Dios tratan sólo de sus decretos o propósitos. ... Es mucho mejor confinar la palabra a su sentido estricto, y no hacer que incluya todas las formas de sentimiento involucrando aprobación o deleite.

Asi, Dios, como espiritu, es un agente voluntario. Estamos autorizados a adscribirle a Élla capacidad de autodetenninación. Esto lo hace la Biblia en todas partes. Desde el comienzo hasta el fin, habla de la voluntad de Dios, de sus decretos, propósitos, consejos y mandamientos. La voluntad es no sólo un atributo esencial de nuestro ser espiritual, sino que es una condición necesaria de nuestra personalidad. Sin el poder de autodeterminación racional seríamos tanto una mera fuerza como la electricidad, el magnetismo, o el principio de la vida vegetal. Por ello, sería degradar a Dios por debajo de la esfera del ser que nosotros mismos ocupamos, como criaturas racionales, si le negáramos la capacidad de auto-determinación; de actuar o de no actuar, según su beneplácito.

B. *La libertad de la Voluntad Divina.*

La voluntad de Dios es libre en el más elevado sentido de la palabra. Se dice de un agente que es libre (1) Cuando tiene libertad de actuar o no, según su beneplácito. Esto es libertad de acción. (2) Es libre en cuanto a sus voliciones, cuando están determinadas por su propio sentimiento de lo que es sabio, recto o deseable.

La libertad es más que espontaneidad. Los afectos son espontáneos pero no libres. El amor y el odio. el deleite y el aborrecimiento no dependen de la voluntad.

Dios es libre en sus acciones, como en crear y en preservar porque estas acciones no surgen de la necesidad de su naturaleza. Él era libre de crear o de no crear; de continuar el universo en existencia o de hacer que cesara. Él es también libre en el mantenimiento de sus promesas porque su propósito de asi hacerlo queda determinado por su propia e infinita bondad. Es desde luego inconcebible que Dios vaya a violar su palabra. Pero esto sólo demuestra que la certidumbre moral puede ser tan inexorable como la necesidad.

C. *La voluntad decretal y preceptiva de Dios.*

La voluntad decretal de Dios se refiere a sus propósitos y se relaciona con la futurización de los acontecimientos. La voluntad preceptiva se relaciona con la regla del deber para sus criaturas racionales. Él decreta todo aquello que se propone llevar a cabo o pennitir. Él prescribe. conforme a su propia voluntad, lo que sus criaturas e derían hacer o abstenerse de hacer. La voluntad decretal y preceptiva de Dios nunca pueden entrar en conflicto. Dios nunca decreta hacer ni hace hacer a otros aquello que prohibe. Puede, como hemos visto que hace. decretar permitir lo que prohibe. Permite a los hombres que pequen, aunque el pecado está prohibido. Esto es expresado de una manera más escolástica por los teólogos diciendo: Una voluntad decretal

positiva no puede consistir con una voluntad preceptiva negativa; esto es, Dios no puede decretar hacer pecar a los hombres. Pero una voluntad decretal negativa puede consistir en una voluntad preceptiva afirmativa; esto es, Dios puede mandar a los hombres que se arrepientan y que crean, y sin embargo, por sabias razones. abstenerse de darles arrepentimiento. ...

Por la voluntad secreta de Dios se significan sus propósitos como todavia escondidos en su propia mente; por su voluntad revelada sus preceptos y propósitos, hasta allí donde han sido dados a conocer a sus criaturas.

[D. /Voluntad antecedente y consecuente.]

[E. Voluntad absoluta y condicional.]

F. La voluntad de Dios como base de la obligación moral.

La cuestión a tratar aquí es si las cosas son buenas o malas simplemente porque Dios las manda o las prohibe. ¿O las manda o prohibe porque son buenas o malas por alguna otra razón que su voluntad? Según algunos, la única razón por la que algo es bueno, y por ello obligatoria es que tiende a promover la mayor felicidad, o el mayor bien del universo. Según otros, algo es bueno si tiende a promover nuestra dicha personal. Y sólo por esta razón es obligatorio. ... En todo caso, es el yo a quien debemos toda nuestra adhesión. Otros ponen la base de la obligación moral en la idoneidad de las cosas, que exaltan por encima de Dios. Hay, afirman.. una diferencia eterna y necesaria entre el bien y el mal, a la que, según dicen. Dios está tan obligado a conformarse como sus criaturas racionales.

La doctrina común de los cristianos acerca de esto es que la voluntad de Dios es la base última para la obligación moral de todas las criaturas racionales. No se puede asignar ninguna razón más elevada acerca de por qué algo sea bueno que el hecho de que Dios lo mande. Esto significa: (1) Que la voluntad divina es la única norma para decidir qué es lo bueno y qué es lo malo. (2) Que es su voluntad la que nos obliga, o aquello a lo que estam os obligados a conformarnos. Por la palabra «voluntad» no se denota cualquier propósito arbitrario, de manera que fuera concebible que Dios quisiera hacer bueno lo mala y malo lo bueno. La voluntad de Dias es la expresión o revelación de su naturaleza, o está determinada por ella; de manera que su voluntad, en cuanto revelada, nos da a conocer la que demandan la infinita sabiduría y bondad. A veces las cosas son buenas simplemente porque Dios las ha mandado; como la circuncisión y otras observancias rituales lo eran para los judios. Otras cosas son buenas debido a la presente constitución de las cosas que Dios ha ordenado, como los deberes atañentes a la propiedad, y las relaciones pennanentes de la sociedad. Otras, por su parte. son buenas

porque son demandadas por la inmutable excelencia de Dios. En todos los casos, no obstante, por lo que a nosotros respecta, es su voluntad la que nos obliga y que constituye la diferencia entre el bien y el mal; esto es, su voluntad como la expresión de su infinita perfección. De manera que la base última de la obligación moral es la naturaleza de Dios.

§ 10. *El poder de Dios*

A. *La naturaleza del poder, o, El origen de la idea.*

La idea de poder la recibimos de nuestra propia consciencia. Esto es, estamos conscientes de la capacidad de producir e efectos. El poder en el hombre está encerrado dentro de límites muy estrechos. Podemos cambiar la corriente de nuestros pensamientos, o fijar la atención en un objeto particular, y podemos mover a voluntad los músculos del cuerpo. Más allá de esto no puede ir nuestro poder directo. Es de esta pequeña medida de eficiencia que se derivan todas las acumulaciones de conocimiento humano y todas las maravillas de su arte.. Son sólo nuestros pensamientos, voliciones y propósitos, Junto con ciertos actos del cuerpo, que están inmediatamente sujetos a la voluntad. Para todos los otros efectos tenemos que valernos del uso de medios. No podemos dar existencia a un libro por la voluntad, ni a un cuadro ni a una casa. La producción de estos efectos demanda una labor prolongada y el empleo de diferentes medios.

B. *Omnipotencia.*

Es por la eliminación del poder, como existe en nosotros, que alcanzamos a la idea de la omnipotencia de Dios. Pero no por ello perdemos la idea misma. El poder omnipotente no deja de ser poder. Nosotros podemos hacer muy poco. Dios puede hacer lo que quiera. Nosotros, dentro de límites muy estrechos, tenemos que emplear medios para llegar a nuestros fines. Pará Dios, los medios son necesarios. Él quiere, y es hecho. Él dijo, Sea la luz; y fue hecha la luz. Él, por una volición, creó los cielos y la tierra. A la volición de Cristo los vientos cesaron, y hubo gran calma. Por un acto de voluntad, Él sanaba a los enfermos, abría los ojos de los ciegos, y resucitaba a los muertos. Esta sencilla idea de la omnipotencia de Dios, que Él puede hacer, sin esfuerzo alguno, por una volición, todo lo que quiere, es la más elevada idea de poder que se pueda concebir, y es la que se presenta claramente en las Escrituras. En Gn 17:1 se dice: «Yo soy el Dios Todopoderoso». El profeta Jeremías exclama: «!Oh Señor Jehová!. he aqui que tú hiciste el cielo y la tierra con tu gran poder, y con tu brazo extendido, y no hay nada que sea demasiado difícil para ti» (Jer 32: 17). De Dios se declara que creó todas las cosas con el aliento de su boca, y que sostiene el universo por su palabra.

Nuestro Señor dijo: «Para Dios todo es posible» (Mt 19:26). Mucho antes, el Salmista había dicho: «Nuestro Dios está en los Cielos: Todo lo que quiso ha hecho» (Sal115:3). Y también: «Todo lo que Jehová quiere, lo hace, en los cielos y en la tierra, en los mares y en todos los abismos» (Sal 135:6). Jehová Dios Todopoderoso reina, y hace su beneplácito entre las huestes de los cielos y los moradores de la tierra: éste es el tributo de adoración que las Escrituras en todo lugar dan a Dios, y la verdad que en todas partes presentan como base de la confianza para su pueblo. Esto es todo lo que sabemos y todo lo que necesitamos saber acerca de esta cuestión; y aqui podríamos quedamos satisfechos, si no fuera por los varios intentos de un número de teólogos por conciliar estas sencillas y sublimes verdades de la Biblia con sus especulaciones filosóficas.

C. *La negación del poder.*

La escuela sensorial de filósofos niega que haya ninguna eficiencia real o poder en existencia. El principio de la misma es que todo conocimiento se deriva de los sentidos, y por consiguiente que como no podemos conocer nada que los sentidos no detecten, es antifilosófico e irrazonable admitir la existencIa de nada más. Nuestros sentidos no captan la eficiencia. No puede ser sentida, vista, oída ni gustada. Por ello, no existe. Una causa no es aquello a lo que se debe un efecto, sino sencillamente aquello que uniformemente lo precede. Todo lo que podemos saber y todo lo que podemos creer racionalmente son los hechos que afectan a nuestros sentidos, y el orden de su secuencia, orden que, al ser uniforme y necesario, tiene el carácter de ley. Esta es la doctrina de causación propuesta por Hume, Kant, Brow, Mill, y virtualmente por Sir William Hamilton; y éste es el principio subyacentea la Filosofia Positiva de Comte. Y naturalmente, si no existe el poder, no existe en Dios el atributo de la omnipotencia.

Acerca de esta teoria será suficiente decir: (1) Que es contraria a la consciencia de todas las personas. Estamos conscientes del poder, esto es, de la capacidad de producir efectos. Y la consciencia tiene la misma autoridad, por decir poco, cuando trata de lo interior que cuando trata de lo que afecta a los sentidos. No estamos más seguros de que nuestra mano se mueve que de que tenemos poder para moverla, o para no moverla, a voluntad. (2) Esta teoria contradice las convicciones intuitivas e indestructibles de la mente humana. Nadie cree, ni puede creer de manera real y permanente, que ningún cambio o efecto pueda tener lugar sin causa eficiente. El hecho de que un suceso siga a otro no es la realidad última. Es intuitivamente cierto que tiene que haber una razón adecuada para esta secuencia. Éste es el juicio universal de la humanidad. (3) El argumento, si es válido en contra de la realidad del poder, es válido en contra de la existencia de sustancia, de mente y de Dios.

Esto es admitido por los proponentes consecuentes del principio bajo examen. La sustancia, la mente y Dios están tan poco sujetos a detección que los sentidos como el poder; y por ello, si no se debe admitir nada más que en base del testimonio de los sentidos, se debe negar la existencia de sustancia, de mente y de Dios. Asi, este principio no puede ser admitido sin hacer violencia a toda nuestra naturaleza racional, moral y religiosa. En otras palabras: no puede ser admitido en absoluto; porque los hombres no pueden, de manera permanente, ni creer ni actuar contrario a las leyes de su naturaleza.

D. *Poder absoluto*.

Por poder absoluto, tal como lo entendian los escolásticos y algunos de los filósofos posteriores, se denota un poder libre de todos los frenos de la razón y de la moralidad. Según esta doctrina, quedan dentro del dominio del poder divino contradicciones, absurdos e inmoralidades. Incluso se llega a decir que Dios puede aniquilarse a mismo….

Sin embargo, está implicado en la misma idea de poder que tiene referencia a la producción de efectos posibles. No es una limitación al poder que no pueda hacer lo imposible, como tampoco es limitación de la razón que no pueda incluir lo absurdo, o de la bondad infinita que no pueda hacer el mal. Es contrario a su naturaleza. En lugar de exaltar, degrada a Dios suponer que pueda ser distinto de lo que es, o que pueda actuar en contra de su infinita sabiduria y amor. Asi, cuando se dice que Dios es omnipotente porque puede hacer todo lo que ÉI quiere, se debe determinar que Su voluntad queda determinada por su naturaleza. Desde luego, no es una limitación de la perfección decir que no puede ser imperfecto.

Con esta perspectiva de la omnipotencia de Dios concuerda el gran cuerpo de teólogos, especialmente entre los Reformados. ...

Potentia Absoluta y Potentia Ordinata.

En un sentido del, término se reconoce generalmente el poder absoluto entre los teólogos. Se hace comunmente una distinción entre la *potentia absoluta* y la *potentia ordinata* de Dios. Por lo último se significa la eficiencia de Dios segun se ejercita uniformemente en la operación ordenada de causas segundas. Por lo primero, su eficiencia ejercida sin la intervención de segundas causas. La creación, los milagros, la revelación inmediata la inspiración y la regeneración, deben atribuirse a la potentia absoluta de Dios; todas sus obras de providencia a su potentia ordinata. Esta distinción es importante, por cuanto establece el límite entre lo natural y lo sobrenatural, entre lo debido a la operación de las causas naturales, sustentadas y conducidas por la eficiencia providencial de Dios, y lo que se debe al

ejercicio inmediato de su poder. Esta distinción es ciertamente negada por la mderna filosofia. [Según ella] Dios, al crear y sustentar el mundo, lo hace como un todo. Nada está aislado. No hay ningún acto individual, sino sólo una eficiencia general por parte de Dios; y consiguientemente no se puede atribuir ningún acontecimiento particular a su poder absoluto o acción inmediata. Todo es natural. No puede haber milagros ni providencia especial.[6]

[E. *No se deben confundir la Voluntad y el Poder*.]

§ 11. *La santidad de Dios*.

Éste es un término general para denotar la excelencia moral de Dios. En 1 S 2:2 se afirma: «No hay santo como Jehová»; ningún otro Ser hay absolutamente puro, Y libre de toda limitación en su perfección moral. «Tú, el Santo de Israel» es la forma de invocación que el Espiritu pone en boca del pueblo de Dios. «Exaltad a Jehová nuestro Dios, y postraos ante su santo monte, porque Jehová nuestro Dios es santo» (Sal 99:9). «Santo y temible es su nombre» (Sal 111 :9). «Muy limpio eres de ojos para ver el mal, y no puedes contemplar inactivo el agravio» (Hab 1: 13). «¿Quién no te temerá, oh Señor, y glorificará tu nombre? Pues sólo tú eres santo» (Ap 15:4). La santidad, por una parte, implica una total ausencia de mal moral; y, por la otra, de absoluta perfección moral. La idea primaria es ausencia de impureza. Santificar es limpiar; ser santo es ser limpio. La infinita pureza, aún más que el conocimiento infinito o que el poder infinito, es el objeto de reverencia. Por ello, la palabra **Qadosh**, tal como la emplea la Escritura, es a menudo equivalente a *venerandus*. «El Santo de Israel» es Aquel que debe ser temido y adorado. Los serafim alrededor del trono, clamando dia y noche Santo, Santo, Santo Jehová de los ejércitos, expresan los sentidos de todas las criaturas racionales no caidas a la vista de la infinita pureza de Dios. Ellos son los representantes de todo el universo, en el ofrecimiento de este homenaje perpetuo a la santidad divina. Es debido a esta santidad que Dios es un fuego consumidor. Y fue la contemplación de esta santidad la que llevó al profeta a exclamar: «¡Ay de mi, que estoy muerto; porque siendo hombre inmundo de labios, y habitando en medio de un pueblo de labios inmundos, han visto mis ojos al Rey, Jehová de los ejércitos» (Is 6:5).

Es en su aplicación a los atributos morales de Dios que los dos métodos de determinar su naturaleza entran en conflicto más directo. Si dejamos que la Palabra de Dios nos dé respuesta a la pregunta de ¿Qué es Dios?, no

6. Strauss, I, pág. 592. Schleiermacher, I. § 54, *Werke*, cdición de Bcrlín, 1842, vol.III, pág. 285.

podemos tener duda alguna de que ÉI es santo, justo y bueno. Pero si el concepto filosófico del absoluto y del infinito tiene que decidir cada cuestión acerca de la naturaleza divina, entonces tendremos que abandonar toda confianza en nuestra comprensión de Dios como objeto de conocimiento. ...

Es desde luego de lo más irrazonable sacrificar la religión a tales especulaciones, junto con toda confianza a los juicios intuitivos de la mente humana, asi como toda fe en Dios y en la Biblia. ...

§ 12. *Justicia*

A. *Sentido del término.*

La palabra justicia, o rectitud, se emplea en la Escritura a veces en un sentido más amplio, a veces más restringido. En teologia, se distingue a menudo como *justicia interna*, o exelencia moral, y *justicia externa* o rectitud de conducta.. En hebreo, **Tsadik** significa, en un sentido físico, *recto*, y también en un sentido moral, aquello que es como debiera ser. Y **Tsadakah** significa rectitud, aquello que satisface las demandas de la rectitud o de la ley. El término griego *dikaios* tiene el sentido físico de igual; en sentido moral era equitativo, conforme a lo que es recto; y *dikaiosune* es aquello que divide igualmente, esta es, equidad en sentido moral, o lo que satisface las demandas del derecho. Los términos latinos *justus* y *justitia* son empleados comunmente en el sentido amplio para denotar lo que es recto, o lo que es como debiera ser. ...

Cuando contemplamos a Dios como el autor de nuestra naturaleza moral lo concebimos como santo; cuando lo consideramos en sus tratos con sus criaturas racionales, concebimos de Él como justo. Él es un gobemante recto todas sus leyes son santas, justas y buenas. En su gobierno moral, Él se adhiere fielmente a estas leyes. El es imparcial y uniforme en la ejecución de las mismas. Como juez, él recompensa a cada uno según sus obras. Ni condena al inocente, ni absuelve al culpable; tampoco castiga con una severidad indebida. De ahi que la justicia de Dios se distingue como *rectora*, o aquella que se ocupa de la imposición de leyes rectas y de su ejecución imparcial; y *distributiva*, o la que se manifiesta en la recta distribución de recompensas y castigos. La Biblia presenta constantemente a Dios como gobernante justo y como juez justo. Estas dos aspectos de su carácter, o de nuestra relación con él, no son distinguidos de manera cuidadosa. Tenemos la certidumbre que encontramos por toda la Escritura: «El Juez de toda la tierra ... ha de hacer la que es justo» (Gn 18:25). «Dios es juez justo» (Sal 7: 11). «Juzgará el mundo con justicia» (Sal 96: 13). «Nubes y oscuridad alrededor de él; justicia y juicio son el cimiento de su trono» (Sal 97:2). A pesar de todas las aparentes desigualdades en la distribución de sus favores, a pesar de

la prosperidad de los malvados y de las aflicciones de los justos, se expresa en todo lugar la convicción de que Dios es justo; de que de alguna manera y en algún lugar vindicará Él sus tratos con los hombres, y mostrará que es lista en todos sus caminos, y santo en todas sus obras.

B. *La justicia en su relación con el pecado*.

Así como el sentimiento de culpa es universal entre los hombres, y así como las manifestaciones de pecado son tan constantes y prevaIentes, es principalmente en relación con el pecado que se revela la justicia de Dios. Por ello, muchos teólogos definen la justicia de Dios como aquel atributo de la naturaleza que se manifiesta en el castigo del pecado. Se dice que la bondad se manifiesta en el otorgamiento de lo bueno, y la justicia en inflingir castigo. ... .

C. *La rehabilitación del delincuente no es el objeto primario castigo*.

Como la justicia de Dios se manifiesta de manera especial en el castigo del pecado, es de importancia primordial determinar por qué se castiga el pecado.

Una teoria prevalente acerca de este tema es que el único fin legítimo del castigo es la rehabilitación del delincuente.

Naturalmente se debe admitir que el bien del delincuente es a menudo la base o razón por la que se inflige el mal. Un padre castiga a un hijo con amor, y para su bien. Y Dios, nuestro Padre celestial, trae sufrimientos a sus hijos para su educación. Pero el mal infligido para beneficio del que lo sufre es disciplina, no castigo. El castigo, en su sentido propio, es mal infligido para dar satisfacción a la justicia. ....

Que el bien del sufriente no es el fin primordial de infligir el castigo se demuestra:

1. Porque el castigo de los malvados es siempre, en las Escrituras, atribuido a la ira de Dios, y la disciplina de su pueblo a su amor. Por ello, no se trata de casos análogos. Esta diferencia de descripción está designada para enseñarnos que los malas y los buenos no tienen la misma relación para con Dios como objetos de benevolencia, sino que a los primeros los castiga para dar testimonio de su desaprobación Y para satisfacer su justicia, y a los segundos los disciplina para atraerlos más cerca de Sí.

2. En muchos casos, la natura1eza del castigo impide la posibilidad de que el bien del delincuente sea la base de su aplicación. El diluvio, la destrucción de las ciudades de la llanura, y la destrucción de Jerusalén no fueron ciertamente castigos infligidos para beneficio de los que sufrieron estas desolaciones. Y mucho menos puede suponerse que el castigo de los ángeles caídos y de los no arrepentidos tenga la intención de ser rehabilitador.

3. La Escritura y la experiencia nos enseñan que el sufrimiento, cuando tiene la naturaleza de castigo, no tiene tendencia a rehabilitar. Cuando el sufrimiento es visto como proviniente de la mano de un padre, y como manifestación de amor, tiene un poder santificador. Pero cuando viene de mano de Dios, como juez vengador, y es la expresión de desagrado y prueba de nuestro enajamiento de Dios, su tendencia es a endurecer y a exasperar. Por ello, el Apóstol dice que en tanto que los hombres estén bajo condenación, producen fruto para pecado; y que sólo cuando son reconciliados a Dios y tienen la seguridad de su amor, que llevan fruto para Dios….

4. Acerca de esta cuestión se puede apelar con justicia a la común consciencia de los hombres. Tal es nuestro letargo moral que son sólo las grandes ofensas las que despiertan nuestra sensibilidad moral, revelando su verdadera naturaleza. Cuando se comete un gran crimen, hay una demanda instintiva y universal de castigo para el criminal. Nadie puede pretender que el motivo de esta demanda es el deseo de la rehabilitación del criminal. En esto ni se piensa. El juicio instintivo de la mente es que el tal debería sufrir. No es la benevolencia hacia él lo que llama a la inflicción del castigo.

D. *La prevención del crimen no es el objeto primario del castigo*.

La doctrina de que el único fin legítimo del castigo es la prevención del crimen ha tenido gran prevalencia en la Iglesia y en el mundo. Es la común doctrina de los justas. Naturalmente, debe concederse que el bien de la sociedad y el o gobierno moral de Dios es un fin importante del castigo en todos los gobiernos, humanos y divinos. Sin embargo, es más bien un efecto colateral de la administración de la justicia que no su designio inmediato. La doctrina en cuestión ... es sólo por cuanto Dios tiene en vista la felicidad de sus criaturas racionales que visita el pecado con castigo. ...

E. *Prueba de la doctrina escritural*.

Sea dmite que la felicidad es promovida por la justicia, y por ello que es contrario a una sabia benevolencia que se les permita a los hombres pecar con impunidad. Pero la justicia no puede ser mezclada propiamente con la benevolencia. Y el hecho de que no es la promóción de la felicidad mediante la prevención del crimen el fin primario de la inflicción del castigo es evidente:

1. En base del testimonio de la consciencia de todas las personas. Cada uno sabe que la benevolencia y la justicia, tal como se revelan en su propia consciencia, son sentimientos diferentes. Lo primero lleva a promover la felicidad, lo otro involucra el juicio instintivo de que un criminal deberia sufrir por su crimen. No nos detenemos a preguntar, o a pensar, cuál pueda

ser en otros el efecto colateral de la inflicción del castigo. Con anterioridad a tal reflexión, e independiente de la misma, se da la percepción intuitiva de que el pecado deberia ser castigado, por él mismo, o a causa de su inherente merecido. Estos juicios morales instintivos son tan claros y unas revelaciones tan fiables de la naturaleza de Dios como podamos tener. Fuerzan la convicción a pesar de todos los sofismas especulativos. Toda persona conoce el justo juicio de Dios, que los que pecan son dignos de muerte. Si la justicia la benevolencia son cosas distintas en nosotros, son cosas distintas en Dios. Si nosotros, en obediencia a la naturaleza que Él nos ha dado, percibimos o juzgamos de manera intuitiva que el pecado debiera ser castigado por él mismo, con indiferencia del buen efecto que pueda tener el pecado en otros, así también es el juicio de Dios. Éste es el principio que subyace a y determina todas nuestras ideas del Ser Supremo. Si la perfección moral no es en Él lo que es en nosotros, entonces Él es para nosotros un algo desconocido, y empleamos palabras carentes de significado cuando hablamos de Él como santo, justo y bueno.

2. Este sentido de justicia, que es indestructible en la naturaleza del hombre, y que, en común con la razón y la consciencia, ha sobrevivido a la Caída, no sólo se revela en la experiencia ordinaria de los hombres, sino aún de manera más concreta en su consciencia religiosa. Lo que se conoce comunmente como «convicción de pecado» es sólo una modificación y una forma más alta de aquellas experiencias interiores comunes a todos los hombres. Todos los hombres saben que son pecadores. Todos saben que el pecado, en relación con la justicia de Dios, es culpa, mereciendo castigo; y que, en relación con su santidad, nos deja contaminados y repulsivos delante de Él. Saben también, intuitivamente, que Dios es justo además de santo; y por ello que su perfección moral demanda el castigo del pecado, por aquella misma necesidad por la cual lo desaprueba y aborrece. Bajo la presión de estas convicciones, y con la consciencia de su total incapacidad bien para satisfacer la justicia divina, bien para liberarse de la contaminación y del poder del pecado, los hombres o bien tiemblan en la constante espera del juicio, o bien miran fuera de ellos mismos en busca de ayuda. Cuando: bien bajo las operaciones ordinarias o bajo la operación salvadora del Espíritu de Dios se ahondan estos sentimientos, entonces la naturaleza de los mismos queda más claramente revelada. Un hombre, cuando así queda conviencido de pecado, ve no sólo que seria justo que fuera castigado, sino que la justicia, o excelencia moral de Dios, exige su castigo. No se trata de que deberia sufrir por el bien de otros, ni para sustentar el gobiemo moral de Dios, sino que él, como pecador y por sus pecados, debería sufrir. Si él fuera la única criatura en el universo, esta convicción seria idéntica, tanto en naturaleza como en grado. Ésta es la experiencia de los hombres bajo convicción de pecado, tal

como se registra en las Escrituras y en la historia de la Iglesia. En muchos casos los criminales, bajo la presión de estos sentimientos, se han entregado a los funcionarios de la Justicia para ser castigados. Más frecuentemente recurren a tormentos autoinfligidos para satisfacer los clamores de la conciencia.. Por ello, tenemos una revelación interior, que no puede ser ni suprimida ni pervertida, de que la justicia no es benevolencia.

3: Es evidente que este sentimiento de justicia no se debe a la cultura cristiana, ni a la influencia de unas peculiares formas de doctrina, sino que pertenece a la comun consciencia de los hombres. (a) Porque está impreso en todas las lenguas humanas conocidas hasta allí donde se conoce o se cultiva. Todos los lenguajes tienen diferentes palabras para justicia y benevolencia. No podría haber esta diferencia de palabras si los sentimientos mismos no fueran diferentes. Todos sabemos que cuando decimos que un hombre es justo, significamos una cosa; y que cuando decimos que es benevolente, significamos otra diferente. (b) Toda la historia, en su registro de las operaciones de la naturaleza humana, revela este sentimiento innato de la Justicia. En todas partes oímos a los hombres pidiendo el castigo de los delincuentes, o denunciando a los que permiten que escapen impunes. Ninguna masa de hombres podrá ser testigo de un acto flagrante de crueldad o de maldad sin una irrepensible manifestación de indignación. La voz de la naturaleza, que en tales casos es la voz de Dios, demanda el castigo del malhechor. (c) En todas las religiones que revelan las convicciones internas de los hombres hay ritos de expiación. Cada sacrificio por el pecado el humo de cada altar, que ha ido subiendo por todas las edades y desde todas partes del mundo, son otros tantos testimonios de la verdad de la razón y de la Escntura de que en Dios existe el atributo de la justicia, en distinción a su benevolencia.

4. La verdad de esta doctrina se puede inferir también de la santidad de Dios. Si Él es infinitamente puro, su naturaleza tiene que estar opuesta a todo pecado; y por cuanto sus actos están determinados por su naturaleza, su desaprobación del pecado debe manifestarse por sus acciones. Pero el desagrado de Dios, la manifestación de su desaprobación, es la muerte, como su favor es Vida. No puede ser que esta oposición esencial entre santidad y pecado dependa para su manifestación de la mera consideración *ab extra* [externa] o que se derivaría mal si se dejara impune el pecado. Igual se podría decir que no deberíamos sentir aversión al dolor, a no ser que estuvieramos conscientes de que debilita nuestra constitución. No aprobamos la santidad simplemente porque tienda a producir felicidad; ni desaprobamos el pecado simplemente porque tienda a producir miseria. Por ello, es inevitable que la perfección del Dios infinitamente santo manifieste su oposición al pecado, sin esperar a juzgar las consecuencias de la expresión de esta repugnancia divina.

5. La doctrina de que la prevención del crimen es el único legitimo fin del castigo ... descansa sobre la suposición, ya antes observada, de que toda la virtud consiste en benevolencia, la cual, a su vez, reposa sobre la suposición de que la felicidad es el mayor bien. Esto hace que la base de la obligación moral y la regla de la conducta moral sea la conveniencia. Pero en tal contexto está fuera de lugar emplear el término moral, porque en base de esta teoría esta palabra no tiene sentido. Una cosa podría ser prudente o Imprudente, conveniente o no conveniente, pero en ningún otro sentido buena o mala. El mal se convierte en bien, y el bien se convierte en mal, según de donde provenga la mayor felicidad. Así como esta teoria utilitaria de la moral ha sido eliminada de las escuelas filosóficas, debería serlo también de los sistemas teológicos.

6. La conexión inseparable entre pecado y miseria es una revelación de la Justicia de Dios. Que la santidad promueva la dicha es una revelación de la relación que Dios tiene con la santidad. Y que el pecado produzca miseria es no menos una revelación de la relación en la que Él se muestra con el mal moral. Esta constitución de las cosas, al depender de la naturaleza y voluntad de Dios, demuestra que el pecado es un mal en su propia naturaleza, mereciendo castigo por sí mismo. La ley de Dios, incluyendo una pena así como preceptos, es en ambas cosas una revelación de la naturaleza de Dios.

Si los preceptos manifiestan su santidad, con igual claridad la pena manifiesta su justicia. Si la una es inmutable, la otra también. La paga del pecado es la muerte. La muerte es lo que en justicia se le debe, y no puede dejar de ser aplicada sin injusticia. ...

7. Las doctrinas escriturarias de la satisfacción y de la justificación reposan sobre el principio de que Dios es inmutablemente justo, esta es, que su excelencia moral, en el caso del pecado, demanda castigo, o expiación. La Biblia enseña claramente la necesidad de satisfacción de la justicia a fin de obtener el perdón del pecado. Cristo fue puesto como propiciación, a fin de que Dios sea justo al justificar al impío. Esto presupone que sería injusto -esto es, contrario a la rectitud moral- perdonar al culpable sin tal propiciación. Esta necesidad de una satisfacción nunca es atribuida a la conveniencia ni a consideraciones gubernamentales. Si el pecado hubiera podido ser perdonado sin satisfacción, dice el Apóstol, en vano murió Cristo (Gá 2:21). Si hubiera podido haber una ley que diera vida, la salvación habría sido por la ley (Gá 3:21).

Además, si no existe la justicia, en distinción a la benevolencia, como atributo de Dios, entonces no puede existir la justificación. Puede que haya perdón, como el acto de un soberano que remite una pena y que restaura a un delincuente al favor; pero no la justificación, como un acto de un juez

pronunciándose conforme a la ley y pronunciando satisfechas las demandas de la justicia. Sin embargo, las Escrituras, tal como lo entiende la IgIesia de manera unánime, pronuncian que la justificación es más que un acto de clemencla gubernamental. La conciencia no queda satisfecha con el mero perdón. Es esencial para la paz con Dios que el alma vea que la justicia ha quedado satisfecha. Ésta es la razón de que la muerte de Cristo, por qué su sangre, sea tan indeciblemente preciosa a los ojos de su pueblo. Toda la experiencia de los santos es una protesta contra el principio de que la expiación sea innecesana, de que el pecado pueda ser perdonado sin una satisfacción de la justicia.

Todo el argumento del Apóstol Pablo en su Epístola a los Romanos está basado en el principio de que la justicia es un atributo divino distinto de la benevolencia. Su argumento es: Dios es justo. Todos los hombres son pecadores. Por ello, todos sonn culpables, esto es, están bajo condenación. Por ello, nadie puede ser Justificado, o sea, pronunciado no culpable, sobre la base de su carácter o conducta. Los pecadores no pueden dar satisfacción a la justicia. Pero lo que ellos no podrían hacer, Cristo, el Hijo Eterno de Dios, revestido de nuestra naturaleza, lo ha hecho por ellos. Él ha traído la justicia eterna, que cumple todas las demandas de la ley. A todos los que renuncian a su propia justicia, y confían en la justicia de Cristo, Dios los justifica y salva. Este es el evangelio predicado por Pablo. Todo él reposa sobre la asunción de que Dios es Justo.

La doctrina de la justicia vindicatoria, que tiene esta clara evidencia de su veracidad, tanto en la naturaleza moral del hombre como en la experiencia religiosa de los creyentes y en la enseñanza y doctrina de las Escrituras, ha sido siempre considerada como un punto pivotal de la teología.

§ 13. *La bondad de Dios.*

A. *La doctrina escritural*.

La bondad, en el sentido Escriturario del término, incluye la benevolencia, el amor, la misericordia y la gracia. Por benevolencia se significa la disposición a promover felicidad. Todas las criaturas sensibles son objetos de la misma. El amor incluye complacencia, deseo y deleite, y tiene por sus objetos a seres racionales. La misericordia es la benignidad ejercida hacia los miserables, e incluye pena, compasión, paciencia y gentileza, cosas que las Escrituras adscriben tan abundantemente a Dios. La gracia es el amor ejercido hacia los indignos. El amor de un Dios santo para con los pecadores es el más misterioso atributo de la naturaleza divina. La manifestación de este atributo para la admiración de todas las criaturas inteligentes es declarado como el especial designio de la redención. Dios

salva a los pecadores, se nos dice, «para mostrar en los siglos venideros las sobreabundantes riquezas de su gracia en su benignidad para con nosotros en Cristo Jesús» (Ef 2:7). Ésta es la carga de aquella Epístola.

Como todas las modificaciones de la bondad arriba mencionada se encuentran incluso en nuestra dilapidada naturaleza, y por sí mismas se encomiendan a nuestra aprobación moral, sabemos que tienen que existir en Dios sin medida y sin fin. En él son infinitas, eternas e inmutables.

Benevolencia.

La bondad de Dios en forma de benevolencia es revelada en toda la constitución de la naturaleza. Así como el universo está repleto de vida, así está repleto de goce. No hay mecanismos en la naturaleza para la promoción del dolor por el dolor, mientras que las manifestaciones de designio para la producción de felicidad son literalmente incontables. La manifestación de la bondad de Dios en forma de amor, y especialmente de amor hacia los que no se lo merecen, es, como se acaba de señalar, el gran fin de la obra de la redención. «Porque de tal manera amó Dios al mundo, que ha dado a su Hijo unigénito, para que todo aquel que cree en él, no perezca, sino que tenga vida eterna» (Jn 3:16). «En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó a nosotros, y envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados» (1 Jn 4: 10). El apóstol ora para que los creyentes puedan comprender la altura y profundidad, la longitud y la anchura, de aquel amor que sobrepasa a todo conocimiento (Ef 3:19).

Amor.

En nosotros, el amor incluye complacencia y deleite en su objeto, con el deseo de posesión y de comunión. Los escolásticos, y a menudo los teólogos filosóficos, nos dicen que en Dios no hay sentimientos. ... Aqui otra vez tenemos que escoger entre una mera especulación filosófica y el claro testimonio de la Biblia, y de nuestra propia naturaleza moral y religiosa. El amor necesariamente implica sentimiento, y si no hay sentimiento en Dios, no puede haber amor. Que Él produzca felicidad no constituye prueba de amor. La tierra lo hace inconscientemente y sin designio. Los hombres a menudo se hacen felices unos a otros por vanidad, por temor o por capricho. A no ser que la producción de felicidad sea atribuida no sólo a una intención consciente, sino a un propósito dictado por un sentimiento de bondad, no es prueba de benevolencia. Y a no ser que los hijos de Dios sean los objetos de su complacencia y deleite, no son objetos de su amor. ... Tenemos que adherirnos a la verdad en su forma Escrituraria, o la perdemos del todo. Tenemos que creer que Dios es amor en el sentido en que esta palabra es comprendida por cada corazón humano. Las Escrituras no se burlan de

nosotros cuando dicen: «Como el padre se compadece de los hijos, se compadece Jehová de los que le temem» (Sal 103: 13). El significaba lo que decia cuando se proclamó a Si mismo como «¡Jehová! ¡Jehová! fuerte misericordioso y piadoso; tardo para la ira, y grande en misericordia y verdad» (Ex 34:6). «Amados, amémonos unos a otros; porque el amor es de Dios, y todo aquel que ama es nacido de Dios y conoce a Dios. El que no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor. En esta se mostró el amor de Dios para con nosotros, en que Dios envió a su Hijo unigénito al mundo, para que vivamos por medio de él. En esta consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó a nosotros, y envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados. Amados, si Dios nos ha amado asi, también nosotros debemos amarnos unos a otros» (1 Jn 4:7-1 I). La palabra amor tiene el mismo sentido a través de todo este pasaje. Dios es amor; y el amor en El es, en todo lo que es esencial en su naturalcza, lo que el amor es en nosotros. En ello nos regocijamos, si, y nos regocijaremos.

B. *La existencia del mal.*

¿Cómo puede la existencia del mal, físico y moral, reconciliarse con la benevolencia y santidad de un Dios infinito en su sabiduria y poder? Ésta es la cuestión que ha ejercitado la razón y puesto a prueba la fe de los hombres en todas las eras del mundo. Tal es la distancia entre Dios y el hombre, tal es la debilidad de nuestros poderes, tan limitado es el campo de nuestra visión, que pareceria razonable dejar esta pregunta para que Dios mismo la conteste. Si un niño no puede racionalmente juzgar la conducta de sus padres, ni un campesino comprender los asuntos políticos de un imperio, desde luego que nosotros no somos competentes para pedirle cuentas a Dios, ni para preguntarle la razón de sus caminos. Podríamos reposar satisfechos con la certidumbre de que el Juez de toda la tierra debe hacer lo justo. Pero estas consideraciones no han servido para impedir las especulaciones a este respecto. La existencia del mal es constantemente presentada por los escépticos como un argumento contra la religión. Y se encuentra constantemente en la mente de los creyentes como una dificultad y una duda. Mientras que es nuestro deber obedecer el mandamiento: «Estad quietos, y conoced que yo soy Dios», no es menos nuestro deber protestar contra aquellas soluciones a este gran problema que o bien destruyen la naturaleza del pecado, o la naturaleza de Dios.

Teorías que involucran la negación del pecado.

La mayoria de las teorias propuestas para dar cuenta de la existencia del mal caen bajo una y otra de las tres clases que se citan: Primero, aquellas que real o virtualmente niegan la existencia del mal en el mundo. Lo que

llamamos mal se distingue como físico y moral, dolor y pecado. Hay alguna plausibilidad en el argumento dado para demostrar que el sufrimiento no es necesariamente un mal. Es necesario para la seguridad de las criaturas sensibles. Pero el dolor existe mucho más allá de los límites de esta necesidad. Tal es la cantidad y variedad de sufrimiento en el mundo, de justos e injustos, de pequeñitos y de adultos, que ninguna filosofia puede apagar la convicción de que la desgracia que gravita tan pesadamente sobre los hijos de los hombres es un mal abrumador. No hay una prueba más grande para nuestra fe que ver a un pequeñito sufriendo un dolor atenazador. Sin embargo, si el sufrimiento pudiera ser eliminado de la categoria del mal, el pecado no es tan fácilmente eliminado. El mundo yace en maldad. La historia del hombre es, en sumo grado, la historia del pecado. Si Dios es santo, sabio y omnipotente, ¿cómo podemos explicar esta prevalencia tan extendida y continuadamente persistente del pecado?

Una solución es la que se busca con la negación del que el pecado sea un mal. En otras palabras, se niega que exista el pecado. Lo que consideramos como pecado es, según mantienen algunos, tan solo la limitación del ser. Para estar libres de pecado debemos estar libres de limitación, esto es, ser Infinitos. No es un mal que un árbol sea más pequeño, menos hermoso o menos valioso que otros; o que una planta no posea la vida sensible de un animal; o que los animales no posean las capacidades racionales de los hombres. Así como en un bosque vemos árboles de todas las formas y tamaños, desarrollados perfecta e imperfectamente, y esta diversidad es en si misma buena, de la misma manera entre los hombres los que están más, y otros menos conformados a la norma ideal de la razón y del derecho, pero esto no es un mal. Es sólo diversidad de desarrollo; la multiforme variedad de una vida sin fin.

Otros dicen que lo que llamamos pecado es la condición necesaria de la virtud. Que no puede haber acción sin reacción; ni fuerza sin obstáculos que vencer; ni placer sin dolor; ni virtud sin vicio. La bondad moral es el dominio sobre el mal moral. No puede haber lo uno sin lo otro. Todo estaria muerto e inmóvil, un mar estancado, si no fuera por este antagonismo.

Otros por su parte dicen que el pecado sólo es una realidad subjetiva. Es análogo al dolor. Algunas cosas nos afectan gratamente, otras ingratamente; algunas suscitan aprobación, otras desaprobación. Pero esto es simplemente algo que nos concierne a nosotros. Dios no participa más en nuestros juicios que en nuestras sensaciones.

Otros no niegan de manera tan expresa la existencla del pecado. Admiten que no sólo es un mal para nosotros, sino que involucra culpa delante de Dios, y que por ello debiera ser castigado. No obstante, lo describen como surgiendo necesariamente de la constitución de nuestra naturaleza. Todas las

criaturas están sujetas a una ley de desarrollo.... La perfección es una meta que debe ser alcanzada por un proceso gradual. Esta ley controla todas las esferas de la vida, tanto la vegetal como la animal, la intelectual y la moral. Cada planta se desarrolla de una semilla. Nuestros cuerpos comienzan en un germen. La infancia es débil y sufriente. Nuestras mentes están sujetas a la misma ley. Están necesariamente abiertas al error. Nuestra vida moral no es una excepción a esta norma. Los seres morales, al menos los constituidos como nosotros, no pueden evitar pecar. Está implicado en su naturaleza y condición. Es algo fuera de lo que se debe crecer y que debe ser vencido. Si el mundo está constituido y dirigido de manera que hay un progreso continuado hacia la perfección; si todo mal, y especialmente todo pecado, queda eliminado por este progreso, quedan con ello vindicadas la sabiduria, bondad y santidad de Dios. ...

Es evidente que todas las teorias que hacen del pecado un mal necesario destruyen su naturaleza según se ha revelado en las Escrituras, y en nuestra propia consciencia.

El pecado considerado como el medio necesario para el mayor bien.

Una teoria mucho más plausible, que pertenece a la clase de las que virtual, aunque no confesadamente, destruyen la naturaleza del pecado, es la que lo considera como el medio necesario para el mayor bien. El pecado, en si mismo, es un mal; relativamente, es un bien. El universo está mejor con él que sin él. En si mismo, es un mal que los animales más pequeños sean devorados por los mayores; pero como esto es necesario para impedir el indebido desarrollo de la vida animal, y como da servicio a las formas más altas de la misma, viene a ser una disposición benevolente. La amputación de un miembro es un mal; pero si es necesario para salvar la vida, es un bien. Las guerras son males terribles, pero el mundo tiene una deuda con las guerras para la preservación de la libertad civil y religiosa, por lo cual son un precio pequeño. Mejor tener guerra que perder ka libertad con que Cristo nos ha hecho libres. Así, si el pecado es en medio necesario para el mayor bien, deja de ser un mal, globalmente, y es perfectamente coherente con la benevolencia de Dios permitir que ocurra. Este ha sido un método favorito de resolver el problema del mal en todas las épocas. Ésta es la idea que Leibnitz elaboró tan detalladamente en su *Théodicée*. Ha sido adoptada por muchos teólogos que no la llevan hasta sus legítimas consecuencias. Asi Twesten[7] dice: «Si el mundo depende de manera absoluta del más perfecto Ser; si es la obra del más sublime amor, poder y sabiduria, y si está constantemente

7. *Dogmatik.* II, pág. 121.

controlado y gobernado por Dios, tiene que ser absolutamente perfecto». Por ello incluso el pecado, aunque como el dolor un mal en si mismo, tiene que ser en conjunto un bien. Es un elemento necesario en un mundo perfecto. ...

Objeciones a esta teoria.

Por plausible que sea esta teoria, está abierta a muchas objeciones.

1. En primer lugar, no tenemos derecho a limitar al Dios infinito. Decir que éste es el mejor de los mundos posibles es decir que Dios no puede hacer nada más grande y mejor; lo que, a no ser que el mundo sea infinito, es decir que Dios es finito. Nos es suficiente creer que el mundo con sus resultados finitos es lo que Dios, en su sabiduria, consideró oportuno llamar a la existencia; pero que sea lo mejor que Él pudiera hacer es una suposición gratuita y menospreciativa.

2. Es antiescriturario, y contrario a la razón moral, hacer de la felicidad el fin de la creación. La Biblia declara que la gloria de Dios, un fin infinitamente más elevado, es la causa final para la que existen todas las cosas. El juicio instintivo de todos los hombres es que la santidad o execelencia moral es un mayor bien que la felicidad. Pero, en base de esta teoría, la santidad no tiene valor a no ser como medio para la producción de santidad. Esto no puede ser creído, excepto bajo la protesta de nuestra naturaleza moral. Por tanto, la teoria en cuestión soluciona el problema del mal negando su existencia. Nada es un mal si tiende a la mayor dicha. EI pecado es el medio necesario para el mayor bien, y por ello no es mal.

La doctrina de que Dios no puede impedir el pecado en un sistema moral.

El segundo método general de conciliar la existencia del pecado con la benevolencia y santidad de Dios es no negar que el pecado es un mal, incluso cuando se han considerado todas las cosas, sino afirmar que Dios no puede impedir el pecado, o siquiera la actual cantidad de pecado, en un sistema moral. Presupone que la certidumbre es inconsecuente con la libre actividad.

Cualquier tipo o grado de influencia que haga cierto cómo va a actuar un agente libre destruye su libertad de acción. Tiene que ser siempre capaz de actuar en contra de cualquier grado de influencia que se aplique sobre él, o deja de ser libre. Asi, Dios se limita necesariamente al crear agentes libres. Están más allá de su control absoluto. Puede argüir y persuadir, pero no puede gobernar.

Esta doctrina de que Dios no puede controlar eficazmente las acciones de los agentes libres sin destruir su libertad es tan contraria a las Escrituras que nunca ha sido adoptada por ninguna sección organizada de la Iglesia Cristiana. Algunos teólogos se valen de la misma sólo para alguna emergencia, cuando tratan de esta cuestión, aunque está en total colisión con

su esquema general…. Si es así, Dios entonces no puede gobernar agentes libres: No puede asegurar el cumplimiento de sus propósitos, ni el cumplimiento de sus promesas. No hay certidumbre para el triunfo del bien en el universo. Los ángeles y los santos en el cielo puede todos llegar a pecar y el mal llegar a ser dominante y universal. En base de esta teoria, toda oración de que Dios pueda cambiar nuestros propios corazones, o los corazones de otros, deviene irracional. Es una doctrina tan contraria a la enseñanza de la Biblia, que en todas partes proclama la soberania y la supremacia de Dios, declarando que los corazones de los hombres están en Su mano, y que cómo los repartimientos de las aguas, los inclina adónde quiere; que hace bien dispuesto a su pueblo en el día de su poder, obrando en ellos el querer y el hacer, según su beneplácito; es tan inconsistente con la promesa de dar arrepentimiento y fe, con la declaración de su poder de cambiar el corazón; es tan incompatible con las esperanzas y la confianza del creyente de que Dios puede guardarle de caída; y es tan subversiva de la idea de Dios tal como se presenta en la Biblia y que se revela en nuestra naturaleza, que la Iglesia, unánime, ha preferido dejar sin explicar el misterio del mal antes que buscar su solución en un principio que mina los fundamentos de toda religión.

La doctrina escrituraria.

El tercer método de tratar con esta cuestión es reposar satisfechos en las sencillas declaraciones de la Biblia. Las Escrituras enseñan: (1) que la gloria de Dios es el fin al que están subordinados la promoción de la santidad la producción.de la dicha y todos los otros fines. (2) Que siendo, por tanto, la manifestación misma de Dios, la revelación de su infinita perfección, el mayor bien concebible o posible, es ella el fin último de todas sus obras en creación, providencia y redención. (3) Como las criaturas sensibles son necesarias para la manifestación de la benevolencia de Dios, tampoco podría haber manifestación de su misericordia sin miseria, ni de su gracia y justicia Si no hubiera pecado. Así como los cielos declaran la gloria de Dios, así Él ha trazado el plan de la redención: «Para que la multiforme sabiduría de Dios sea dada ahora a conocer por medio de la iglesia a los principados y Potestades en los lugares celestiales» (Ef 3: 10). EI conocimiento de Dios es Vida eterna. Es para las criaturas el más alto bien. Y la promoción de este conocimiento, la manifestación de las multiformes perfecciones del Dios infinito, es el mayor fin de todas sus obras. Éste, declara el Apóstol, es el fin contemplado, tanto en el castigo de los pecadores como en la salvación de los creyentes. Es un fin ante el cual, dice él, nadie puede objetar racionalmente. «¿Y qué, si Dios, queriendo mostrar su ira y hacer notorio su poder, soportó con mucha paciencia los vasos de ira preparados para

destrucción, y para hacer notorias las riquezas de su gloria, las mostró para con los vasos de misericordia que él preparó de antemano para gloria ...? (Ro 9:22,23). Asi, según las Escrituras, el pecado es permitido para que la justicia de Dios pueda ser conocida en su castigo, y su gracia en su perdón. Y el universo, sin el conocimiento de estas atributos, sería como la tierra sin Ia luz del sol.

Siendo la gloria de Dios el gran fin de todas las cosas, no estamos obligados a suponer que éste sea el mejor de los mundos posibles para la producción de la felicidad, o siquiera para asegurar el mayor grado de santidad entre las criaturas racionales. Está sabiamente adaptado para el fin para el que fue dispuesto, esto es, la manifestación de las multiformes perfecciones de Dios. Que Dios, al revelarse a Si mismo, promueve el mayor bien de sus criaturas consistente con la promoción de su propia gloria es cosa que se puede admitir. Pero invertir este orden, y hacer del bien de la criatura el más grande fin, es pervertir y subvertir todo el esquema; es poner los medios por el fin, subordinar a Dios al universo, el Infinito a lo finito. Este acto de poner a la criatura en lugar de al Creador perturba nuestros sentimientos y convicciones tanto en el ámbito moral como en el religioso, así como nuestra comprension intelectual de Dios y su relación con el universo.... En último término, se puede afirmar con certeza que un universo hecho con eI propósito de dar a conocer a Dios es un universo mucho mejor que uno designado para la producción de felicidad.

§14. *La verdad de Dios.*

La verdad es una palabra que ocurre frecuentemente y que tiene amplio significado en la Biblia. El sentido primario de la palabra griega *alëtheia* (de *a* y *lëthe*) es apertura; lo que no está escondido. Pero en hebreo, y por ello en la Biblia, la idea primaria de verdad es aquello que sustenta, o que no deja de sustentar nuestras expectativas. Así, lo verdadero es: (1) Lo real, en oposición a lo ficticio e imaginario. Jehová es el verdadero Dios, porque El es realmente Dios, mientras que los dioses de los paganos son vanidad y nada, meros seres imaginarios, que no tienen ni existencia ni atributos. (2) Lo verdadero es lo que se ajusta totalmente a su idea, a lo que afirma ser. Un hombre verdadero es aquel en quien se cumple realmente la idea de lo que da de ser un hombre. El verdadero Dios es Aquel en quien se encuentra todo lo que significa la Deidad. (3) Lo verdadero es aquello en lo que la realidad se corresponde exactamente con la manifestación. Dios es verdadero, porque El es realmente lo que declara ser; porque El es lo que manda que creamos que es; y por cuanto todas sus declaraciones se corresponden con lo que realmente es. (4) Lo verdadero es aquello en que podemos confiar, que no falla, ni cambia ni frustra. En este sentido también Dios es verdadero, tal

como es inrnutable y fiel. Su promesa no puede fallar; su palabra nunca frustra. Su palabra permanece para siempre. Cuando el Señor dice: «Tu palabra es verdad», dice que todo lo que Dios ha revelado es digno de confianza como correspondiéndose exactamente con la que realmente es, o ha de ser. Su palabra nunca fallará, aunque pasen el cielo y la tierra. Por tanto, la verdad de Dios es la base de toda religión. Es la base de nuestra certeza de que la que Él ha revelado de Sí mismo y de su voluntad, en sus obras y en las Escrituras, es digno de confianza. Él ciertamente es, y quiere, y hará, todo aquello que ha dado así a conocer. Y no es menos la base de todo conocimiento. El que nuestros sentidos no nos engañen; el que la consciencia es fidedigna en lo que enseña; el que todo es lo que nos parece ser; el hecho de que nuestra existencia no es un sueño engaños, no tiene otro fundamento que la verdad de Dios. En este sentido, todo conocimiento se basa en la fe, esto es, en la creencia de que Dios es verdadero...

Los teólogos filosóficos niegan virtualmente que haya en Dios ningún atnbuto como el de la verdad. Dicen que lo que se designa con este término es sólo la uniformidad de la Iey. La eficiencia de Dios es ejercida de tal manera que podemos confiar en una secuencia regular de eventos….. La idea es que así como Dios ha establecido ciertas leyes físicas, y que si los hombres las observan les va bien, y si las violan, sufren por ello, del mismo modo hay leyes que determinan el bienestar de las criaturas racionales; si observamos estas leyes, somos felices; si las menospreciamos, somos desgraciados. Dios no tiene nada que ver con ello, excepto en cuanto que ha establecIdo estas leyes y las ejecuta. Por ello, la idea filosófica de la verdad de Dios es la inmutabilidad de la ley, física y moral. ... Dios, según este punto de vista, no es tanto una persona, como un nombre para el orden moral del universo. Naturalmente, hay, algo de verdad en esta concepción. Las leyes de Dios, mediante las que El gobierna a sus criaturas, racionales e irracionales, son uniformes. Es cierto que un hombre siega lo que siembra; que recibe aquí y en el más allá las consecuencias de su conducta. Si siembra para la carne, recibe corrupción; si siembra para el espíritu, siega vida eterna. Pero estas leyes son administradas por un Dios personal, que, asi como controla las leyes físicas para producir abundancia o hambre, salud o pestilencia, según le parece apropiado, también controla todas las leyes que determinan el bienestar de las almas de los hombres, para llevar a cabo sus designios y lograr el cumplimiento de sus promesas y amenazas. Las leyes de un gobierno humano bien constituido son uniformes e imparciales, pero ello no es incongruente con su personal administración. ...

§ 15. *La soberanía de Dios*.

La soberanía no es una propiedad de Ia naturaleza divina, sino una

prerrogativa que surge de las perfecciones del Ser Supremo. Si Dios es Espíritu, y por ello una persona, infinito, eterno e inmutable en su ser y perfecciones, el Creador y Preservador del universo, El es de derecho su soberano absoluto. La infinita sabiduria, bondad y poder, con el derecho de posesión que le pertenece a Dios en cuanto a todas sus criaturas, son el fundamento inmutable de su dominio. «Nuestro Dios está en los ciclos; todo lo que quiso ha hecho» (Sal 115:3). «Todos los habitantes de la tierra son considerados ante él como nada; y él hace lo que le place con el ejército del cielo, y con los habitantes de la tierra, y no hay quien detenga su mano, y le diga: ¿Qué haces?» (Dn 4:35). «Todas las cosas que están en los cielos y en la tierra son tuyas» (1 Cr 29: 11). «De Jehová es la tierra y cuanto hay en ella. El mundo, y los que en él habitan» (Sal 24: 1). «Tuyo, oh Jehová, es el reino, y tú eres excelso sobre todos» (1 Cr 29: 11). «He aqui que todas las almas son mías; como el alma del padre, asi el alma del hijo es mía» (Ez 18:4). «!Ay del que pleitea con su Hacedor, como el tiesto con los tiestos de la tierra! ¿Dirá el barro al que lo labra: Qué haces?; ¿o: Tu obra no está hecha con destreza?» (Is 45:9). «¿No me es lícito hacer con lo mío lo que quiera?» (Mt 20:15). Él «efectúa todas las cosas según el designio de su voluntad» (Ef 1: 11). «Porque de él, y por él, y para él, son todas Ias cosas. A él sea la gloria por los siglos. Amén» (Ro 11:36).

En base de este y otros pasajes similares de la Escritura queda claro: (1) Que la soberanía de Dios es universal. Se extiende a todas sus criaturas, desde la más excelsa a la más ínfima. (2) Que es absoluta. No se pueden poner límites a su autoridad. Él hace su beneplácito en las huestes del cielo y entre los moradores de la tierra. (3) Es inmutable. No puede ser ni ignorada ni rechazado. Liga a todas las criaturas, tan inexorablemente como las leyes físicas ligan al universo material.

Esta soberania es ejercida, (1) En el establecimiento de leyes, físicas y morales, por las que las criaturas deben regirse. (2) En la determinación de la naturaleza y poderes de los diferentes órdenes de los seres creados, y en la asignación de cada una a su esfera apropiada. (3) En la designación para cada individuo de su posición y suerte. Es el Señor quien fija los límites de nuestra morada. Nuestros tiempos están en sus manos. Él decide cuándo, dónde y bajo qué circunstancias tiene que nacer cada individuo de nuestra raza, y vivir y morir. Asi, las naciones, no menos que los individuos, están en manos de Dios, que les asigna su heredad en la tierra, y controla, su destino. (4) Dios no es menos soberano en la distribución de sus favores. El hace lo que quiere con lo suyo. A unos les da riquezas, a otros honra y a otros salud, mientras que otros son pobres, desconocidos o victimas de enfermedades. A algunos se les envia la luz del evangelio; otros son dejados en tinieblas. Algunos son lIevados a la salvación por medio de la fe; otros perecen en incredulidad. A la

pregunta de ¿Por qué así?, la única respuesta es la dada por nuestro Señor:
«Sí, Padre, porque asi te agradó».

Aunque esta soberanía es así universal y absoluta, es la soberanía de la sabiduría, de la santidad y del amor. La autoridad de Dios no queda limitada por nada fuera de Él mismo, sino que es controlada, en todas sus manifestaciones, por sus infinitas perfecciones. Si un hombre es libre y exaltado, en proporción a que esté gobernado por la razón iluminada y por una conciencia ampla, así es supremamente bendecido el que se somete contento de ser gobernado por la infinita razón y sabiduría de Dios. Esta soberanía de DIOS es la base de la paz y confianza de todo su pueblo. Ellos se regocijan en que el Señor Dios omnipotente reina; que ni la necesidad, ni el azar, ni la insensatez humana, ni la malicia de Satanás controlan la secuencia de acontecimientos y todos sus resultados. La infinita sabiduría, amor y poder le pertenecen a Él, a nuestro gran Dios y Salvador, en manos de quien ha sido entregado toda potestad en los cielos y en la tierra.

CAPITULO VI

LA TRINIDAD

§ 1. *Observaciones preliminares.*

LA doctrina de la Trinidad es peculiar a la religión de la Biblia. La Tríada del mundo antiguo es sólo una declaración filosófica de la teoría panteísta que subyace a todas las religiones de la antigüedad. Para los hindúes, el simple ser no desarrollado, primordial, recibe el nombre de Brahm. Este ser, desarrollándose en el mundo real, es Visnú; como volviendo al abismo del ser inconsciente, es Siva. En el budismo hallamos esencialmente las mismas ideas, en una forma más dualista. El budismo establece una mayor distinción entre Dios, o el principio espiritual de todas las cosas, y la naturaleza. El alma del hombre es una parte, o forma existencial, de su esencia espiritual, cuyo destino es que pueda ser liberado de la naturaleza y perderse en el Infinito desconocido. En el platonismo también hallamos una trinidad conceptual. El simple ser (*to on*) tiene su logos, el complejo de sus ideas, la realidad en todo lo que es fenoménico y cambiante. En todos estos sistemas, antiguos o modernos, hay una Tesis, Antítesis y Síntesis; el Infinito se vuelve finito, y lo finito vuelve al Infinito. Es evidente, por tanto, que estas fórmulas trinitarias no tienen analogia con la doctrina escrituraria de la Trinidad, y no sirven ni para explicarla ni para confirmarla.

El designio de todas las reve1aciones contenidas en la Palabra de Dios es la salvación del hombre. La verdad tiene como fin la santidad. Dios no da a conocer su ser y atributos para enseñar ciencia a los hombres, sino para llevarlos a un conocimiento salvador de Él mismo. Así, las doctrinas de la Bíblia están intimamente ligadas con la religión, o con la vida de Dios en el alma. Determinan la experiencia religiosa de los creyentes, y se presuponen en esa experiencia. Esto es especialmente cierto de la magna doctrina de la Trinidad. Es un gran error considerar esta doctrina como una verdad

meramente especulativa o abstracta, tratando de la constitución de la Deidad que no sea de interés práctico para nosotros, o que tengamos que creer; sencillamente porque es una verdad revelada. Al contrario, subyace a todo el plan de salvación, y determina el carácter de la religión (en el sentido subjetivo del término) de todos los verdaderos cristianos. Es la fe inconsciente, o no estructurada, incluso de aquellos del pueblo de Dios que no pueden comprender los términos en que se expresa. Ellos todos creen en Dios, el Creador y Preservador en contra de quien han pecado, y cuya justicia ellos saben que no pueden satisfacer, y cuya imagen no pueden restaurar en la apóstata naturaleza de ellos. Por ello, de manera necesaria, creen en un Redentor divino y en un Santificador divino. Tienen, por así decirlo, los factores de la doctrina de la Trinidad en sus propias convicciones religiosas. Ninguna doctrina meramente especulativa, especialmente ninguna doctrina tan misteriosa y tan sin analogía con todos los objetos del conocimiento humano como la de la Trinidad, podría haber jamás alcanzado el control permanente sobre la fe de la Iglesia, como el que ha mantenido esta doctrina. Así, no es por ninguna decisión arbitraria, ni por ninguna adhesión fanática a creencias hereditarias, que la Iglesia ha rehusado siempre reconocer como cristianos a los que rechazan esta doctrina. Este juicio es sólo la expresión de la profunda covicción de que los antitrinitarios tienen que adoptar un sistema de religión radical y prácticamente diferente de aquel sobre el que la Iglesia edifica sus esperanzas. No es demasiado decir con Meyer[1] que «la Trinidad es el punto de unión de todas las ideas e intereses cristianos a una el principio y el fin de toda percepción acerca del cristianismo». Este gran artículo de la fe cristiana puede ser considerado bajo tres aspectos diferentes: (1) La forma bíblica de la doctrina. (2) La forma eclesiástica, o el modo en que han sido explicadas las declaraciones de la Biblia en los símbolos de la Iglesia y en los escritos de los teólogos. (3) Su forma filosófica, o los intentos que se han hecho de ilustrar, o de demostrar la doctrina en base de principios filosóficos. Es sólo la doctrina tal como se presenta en la Biblia la que compromete a la fe y la conciencia del pueblo de Dios.

§2. *Forma bíblica de la doctrina.*

A. *Cuál es laforma que adopta.*

La forma en que esta doctrina se encuentra en la Biblia, y en la que entra en la fe de la Iglesia universal, incluye sustancialmente los siguientes puntos:

. 1: Hay un sólo Dios vivo y verdadero, o Ser Divino. La religión de la Bíblia se levanta en oposición no sólo al Ateísmo, sino también a todas las

1. *Lehre von der Trinität*, Vol. I, pág. 42.

formas de Politeísmo. Las Escrituras afirman en todo lugar que sólo Jehová es Dios. (Dt 6:4). «Jehová es nuestro Dios, Jehová uno es». «Yo soy el primero, y yo soy el postrero, y fuera de mí no hay Dios» (Is 44:6). «Tú crees que Dios es uno; haces bien» (Stg 2: 19). El Decálogo, que es el fundamento del código moral y religioso del cristianismo, así como del judaísmo, tiene como su primer y gran mandamiento: «No tendrás dioses ajenos delante de mí». Por tanto, ninguna doctrina puede ser cierta si contradice esta verdad primaria de la religión natural así como de la revelada.

2. En la Bíblia todos los títulos y atributos divinos son adscritos por igual al Padre, al Hijo y al Espíritu. Se les tributa el mismo culto divino. El uno es tanto objeto de adoración, amor, confianza y devoción como el otro. No es más evidente que el Padre sea Dios que el que el Hijo sea Dios; ni la deidad del Padre y del Hijo es más claramente revelada que la del Espíritu.

3. Los términos Padre, Hijo y Espíritu no expresan diferentes relaciones de Dios con sus criaturas. No son análogos a los términos Creador, Preservador y Benefactor, que sí expresan tales relaciones. Los hechos escriturarios son: (a) El padre dice Yo; el Hijo dice Yo; el Espíritu dice Yo. b) El Padre le dice Tú al hijo, y el Hijo le dice Tú al Padre; y de manera semejante el Padre y el Hijo usan el pronombre Él con referencia al Espíritu. c) El Padre ama al H0ijo; el Hijo ama al Padre; el Espíritu testifica acerca del Hijo, El Padre, Hijo y Espíritu son variamente sujeto y objeto. Actúan y son objetos de acciones. Nada se añade a estos hechos cuando se dice que el Padre, Hijo y Espíritu son personas distintas; porque una persona es un sujeto Inteligente que puede decir Yo, a quien se puede apelar como Tú, y que puede actuar y ser objeto de acción. La suma de los anteriores hechos se expresa en la proposición, El un Ser divinó subsiste en tres personas, Padre, Hijo y Espíritu. Esta proposición no añade nada a los mismos hechos, por cuanto los hechos son: (I) Que hay un Ser Divino. (2) El Padre, el Hijo y el Espíritu son divinos. (3) El Padre, el Hijo y el Espíritu son, en el sentido acabado de expresar, personas distintas. (4) Siendo los atributos inseparables de la sustancia, las Escrituras, al decir que el Padre, el Hijo y el Espíritu poseen los mismos atributos, dicen que son lo mismo en sustancia; y si lo mismo en sustancia, son iguales en poder y gloria.

4. A pesar de que el Padre, el Hijo y el Espíritu son lo mismo en sustancia. e iguales en poder y gloria, no es menos cierto, según las escrituras, (a) Que el Padre es primero, el Hijo segundo, y el Espíritu tercero. El Hijo es del Padre (*ek theou, el logos, eikön, apaugasma, tou theou*); y el Espíritu es del Padre y del Hijo, (c) El Padre envía al Hijo, y el Padre y el Hijo envían al Espíritu. (d) El Padre opera por medio del Hijo, y el Padre y el Hijo operan por medio del Espíritu. Nunca se encuentra lo recíproco de estas afirmaciones. Nunca se dice del Hijo que envíe al Padre, ni que opere por

medio de Él; ni jamás se dice que el Espiritu envie al Padre o al Hijo, o que opere por medio de ellos. Los hechos contenidos en este párrafo se recapitulan en esta proposición: En la Santa Trinidad hay una subordinación de las Personas en cuanto al modo de subsistencia y operación. Esta proposición, una vez más, no añade nada a los hechos mismos.

5. Según las Escrituras, el Padre creó el mundo, el Hijo creó el mundo, y el Espíritu creó el mundo. El Padre preserva todas las cosas; el Hijo sustenta todas las cosas; y el Espiritu es la fuente de toda vida. Estos hechos se expresan diciendo que las personas de la Trinidad concurren en todas las acciones ad extra. [en todas las acciones externas.] Sin embargo, hay algunos hechos que son predominantemente referidos al Padre, otros al Hijo, y otros al Espíritu. El Padre crea, elige, y llama; el Hijo redime; y el Espiritu santifica. Y, por otra parte, hay ciertas acciones, o condiciones, que se predican de una persona de la Trinidad, que nunca se predica de ninguna de las otras. Así, la generación pertenece exclusivamente al Padre, la filiación al Hijo, y la procesión al Espiritu. Ésta es la forma en que se encuentra la doctrina de la Trinidad en la Biblia. La anterior afirmación no involucra ningún elemento filosófico. Se trata simplemente de una exposición ordenada de los hechos claramente revelados que tienen que ver con esta cuestión. Esta es la forma en que esta doctrina siempre ha entrado en la fe de la Iglesia, como parte de sus convicciones y experiencia religiosa.

Decir que esta doctrina es incomprensible no es decir nada más que lo que se debe admitir de cualquier otra gran verdad, tanto si es de revelación como si es de ciencia. Es irrazonable decir que es imposible que la una sustancia divina pueda subsistir en tres personas distintas, cuando, según la forma de filosofia que ha tenido más difusión y persistencia, todo lo que existe es sólo una de las innumerables formas en que subsiste una y la misma sustancia infinita; y cuando, según los realistas, que en cierto tiempo controlaron al mundo intelectual, todos los hombres son las formas individualizadas de la sustancia numéricamente misma llamada humanidad genérica.

B. *Prueba escritural de la doctrina.*

Ninguna doctrina como la de la Trinidad puede ser demostrada de manera adecuada mediante ninguna cita de pasajes escriturarios. Sus elementos constitutivos son expuestos, unos en un lugar, otros en otro. La unidad del Ser Divino; la verdadera e igual divinidad del Padre, Hijo y Espíritu; su distinta personalidad; la relación que tienen uno con otro, y con la Iglesia y el mundo, no se presentan en una fórmula doctrinal en la Palabra de Dios, sino que los varios elementos constitutivos de la doctrina son declarados, o supuestos, una y otra vez, desde el principio hasta el fin de Ia Biblia. Es por ello mediante la prueba de estos elementos por separado que se puede

establecer la doctrina de una manera totalmente satisfactoria. Todo lo necesario, aquí, es una referencia a las enseñanzas generales de la Escritura acerca de esta cuestión, y a algunos pasajes en los que se incluye todo lo que es esenciaI en la doctrina.

Carácter progresivo de la Revelación divina.

1. Se reconoce el carácter progresivo de la revelación divina en relación con todas las grandes doctrinas de la Biblia. Uno de los argumentos más poderosos del origen divino de las Escrituras es la relación orgánica de sus varias partes. Comprenden más de sesenta libros escritos por hombres diferentes en edades distintas, y sin embargo constituyen un todo; no por meras relaciones históricas externas, ni en virtud de la identidad general de los temas de los que tratan, sino por su desarrollo orgánico interno. Todo lo que está en un árbol totalmente desarrollado estaba ya potencialmente en la semilla. Todo lo que encontramos desarrollado en la plenitud del evangelio se encuentra en forma rudimentaria en los primeros libros de la Biblia. Lo que al principio es insinuado sólo oscuramente es desarrollado gradualmente en partes posteriores del volumen sagrado, hasta que la verdad se revela en su plenitud. Esto es cierto de las doctrinas de la redención; de la persona y obra del Mesías, la prometida Simiente de la mujer; de la naturaleza y del oficio del Espíritu Santo; y de un estado futuro más allá del sepulcro. Y esto es especialmente cierto de la doctrina de la Trinidad. Incluso en el libro de Génesis hay insinuaciones de la doctrina que reciben su verdadera interpretación en posteriores revelaciones. El hecho de que los nombres de Dios están en forma plural; de que los pronombres personales estén a menudo en primera persona del plural («Hagamos al hombre a nuestra imagem»); que la forma de bendición sea triple, y otros hechos de la misma naturaleza, pueden recibir todos ellos distintas explicaciones. Pero cuando se hace claro, en base del progreso de la revelación, que hay tres personas en la Deidad, entonces dificilmente puede dejarse de reconocer que estas formas de expresión están basadas en esta gran verdad.

2. Sin embargo, de mucha mayor importancia es el hecho de que, no sólo en Génesis, sino también en todos los tempranos libros de la Escritura, hallamos una distinción establecida entre Jehová y el Angel de Jehová, Dios Él mismo, y a quien se le adscriben todos los títulos divinos, y a quien se a adoración divina. Al irse desarrollando la revelación, esta distinción se va haciendo más y más manifiesta. Este mensajero de Dios es llamado la palabra, la sabiduría, el Hijo de Dios. Su personalidad y divinidad son claramente reveladas. El es de antiguo, de la eternidad, el Dios Fuerte, el Adonai, el Señor de David, Jehová justicia nuestra, que debía nacer de una virgen, y llevar los pecados de muchos. ...

La fórmula bautismal.

4. En las fórmulas del bautismo, y de la Bendición Apostólica, se hizo provisión para mantener esta doctrina constantemente delante de la mente del pueblo, como artículo cardinal de la fe cristiana. Cada cristiano es bautizado en nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo. la personalidad, la divinidad, y la consiguiente igualdad de estos tres sujetos son aquí dadas por supuestas. La asociación del Hijo y del Espíritu con el Padre, la identidad de relación, por lo que concierne a la dependencia y obediencia, que sostenemos ante el Padre, Hijo y Espíritu respectivamente; la confesión y profesión involucradas en las ordenanzas, todo ello impide cualquier otra interpretación de esta fórmula que la que siempre ha recibido en la Iglesia. Si la expresión «En el nombre del Padre» implica la personalidad del Padre, la misma implicación existe cuando se usa en referencia al Hijo y al Espíritu. Si reconocemos nuestra sujeción y adhesión al primero, reconocemos la misma sujeción y adhesión a las otras personas divinas aquí nombradas.

La bendición apostólica.

En la bendición apostólica se dirige una oración a Cristo por su gracia, al Padre por su amor, y al Espíritu por su comunión. Así, cada vez que esta bendición es pronunciada y recibida, la personalidad y divinidad de cada uno quedan solemnemente reconocidas.

5. En el registro del bautismo de nuestro Señor, el Padre se dirige al Hijo, y el Espíritu desciende en forma de paloma. En el discurso de Cristo, registrado en los capítulos 14, 15 y 16 del Evangelio de Juan, nuestro Señor habla al y del Padre, y promete enviar el Espíritu para enseñar, conducir y confortar a sus discípulos. En este discurso, la personalidad y divinidad del Padre, Hijo y Espíritu Santo son reconocidas con idéntica claridad. En 1 Co 12:4-6, el Apóstol habla de diversidad de dones, pero el mismo Espíritu; de diversidad de administraciones, pero el mismo Señor; y de diversidades de operaciones, pero el mismo Dios.

No se debe olvidar, sin embargo, que la fe de la Iglesia en la doctrina de la Trinidad no reposa exclusiva ni principalmente en los argumentos acabados de exponer. El gran fundamento de esta fe es lo que se enseña en todo lugar en la Biblia acerca de la unidad del Divino Ser; de la personalidad y divinidad del Padre, Hijo y Espíritu; y de sus mutuas relaciones.

§3. *El período de transición.*

A. *La necesidad de una declaración más definida de la doctrina.*

La forma bíblica de la doctrina de la Trinidad, tal como ha sido dada hasta aquí, incluye todo lo esencial para la integridad de la doctrina, y todo lo que

es abrazado en la fe de los cristianos ordinarios. Pero no es todo lo incluido en los credos de la Iglesia. Es característico de las Escrituras que las verdades presentadas en ella se exhiben en una forma en las que se dirigen a nuestra consciencia religiosa. Es a esta característica de la Palabra de Dios que se debe atribuir su adaptación al uso general. Una verdad a menudo se encuentra en la mente de la Iglesia como objeto de fe mucho antes de que sea formulada doctrinalmente; esto es, antes que sea analizada, su contenido claramente determinado, y sus elementos expuestos en sus mutuas relaciones. Cuando una doctrina tan compleja como la de la Trinidad es presentada como objeto de fe, la mente se ve obligada a reflexionar sobre dia, a emprender la determinación de lo que incluye, y cómo se deben anunciar sus varias partes de manera que se evite la confusión y la contradicción. Además de esta necesidad interna de una declaración definida de la doctrina, esta declaración fue forzada sobre la iglesia desde fuera. Incluso entre aquellos que honradamente tenían la intención de recibir lo que las Escrituras enseñaran acerca de la cuestión era inevitable que surgiera diversidad en el modo de enunciarlo, y confusión y contradicción en el uso de los términos. Como la Iglesia es una, no meramente en lo externo, sino de manera real e interna, esta diversidad y confusión son tanto un mal, un dolor y un embarazo, perturbando su paz interna, como lo serían una semejante consecuencia y confusión en una mente individual. Por ello, había una necesidad interna y externa, en la misma Iglesia, de una declaración clara, inclusiva y consistente de los varios elementos de esta compleja doctrina de la fe cristiana.

B. *Conflicto con el error*.

Además de la necesidad de de un enunciado de la doctrina que diera satisfacción a las mentes de los que la recibían, había la necesidad adicional de guardar la verdad de las malas influencias de exhibiciones falsas o erróneas de la misma. La convicción de que Cristo es una persona divina estaba profundamente asentada en las mentes de todos los cristianos. La gloria que Él exhibió, la autoridad que Él asumió, el poder que Él manifestó, los beneficios que Él confirió, demandaban el reconocimiento de El como el Dios verdadero. Pero no menos fuerte era la convicción de que hay un solo Dios. La dificultad residía en conciliar estos dos artículos fundamentales de la fe cristiana. El modo de resolver esta dificultad por el rechazo de uno de estos artículos para mantener el otro fue repudiado por común consentimiento. Los había que negaban la divinidad de Cristo, tratando de dar satisfacción a las mentes de los creyentes presentándole como el mejor de los hombres; como lleno del Espíritu de Dios; como el Hijo de Dios, por su milagrosa concepción; o como animado y controlado por el poder de

Dios; pero, no obstante, un mero hombre. Esta perspectiva acerca de la persona de Cristo fue tan universalmente rechazada en la Iglesia primitiva que apenas si originó controversia. Los errores contra los que tuvieron que contender los que abogaban por la doctrina de la Trinidad eran de orden superior. Era naturalmente inevitable que ambos partidos, los proponentes y los opositores de la doctrina, se valieran de las filosofias corrientes de la época. Consciente o inconscientemente, todos los hombres están más o menos controlados en su forma de pensar acerca de las cuestiones divinas por las opiniones metafísicas que prevalecen entre ellos, y en las que han sido educados. Por ello, encontramos que el gnosticismo y el platonismo colorearon las perspectivas de los proponentes y de los opositores de la doctrina de la Trinidad durante el periodo Ante-Niceno.

Los gnósticos.

Los gnósticos sostenian que habia una serie de emanaciones del Ser primordial, de diferentes órdenes o rangos. Era natural que los adictos a este sistema, y que profesaran ser cristianos, presentaran a Cristo como una de las más altas de estas emanaciones, o eones. Esta visión de su persona admitia que fuera considerado como consustancial con Dios, como divino, como el creador del mundo, como una persona distinta, y que tuviera al menos una unión aparente o docética con la humanidad. Por ello, cumplía algunas de las condiciones del complicado problema a resolver. Sin embargo, representaba a Cristo como uno de una serie de emanaciones, y lo reducía a la categoria de los seres dependientes, exaltado por encima de los otros de la misma clase y rango, pero no de naturaleza. Además, involucraba la negación de su verdadera humanidad, que era esencial para la fe de la Iglesia, y tan entrañable para su pueblo como su divinidad. Por ello, todas las explicaciones de la Trinidad basadas en la filosofia gnóstica fueron rechazadas como insatisfactorias y heréticas.

Los platonistas.

El sistema platónico, tal como fue modificado por Filón y aplicado por él a la explicación filosófica de la teologia del Antiguo Testamento, tuvo mucha más influencia en las especulaciones de los primeros Padres que el gnosticismo. Según Platón, Dios formó, o tenia en la razón divina, las ideas, tipos o modelos de todas las cosas, ideas que vinieron a ser los principias vivientes, formativos, de todas las existencias reales. La razón divina, con sus contenidos, era el Logos. Por ello, Filón, al explicar la creación, presenta al Logos como la suma de todos estos tipos o ideas, que constituyen el kosmos noëtos, o mundo ideal. En base de esta perspectiva, el Logos era designado como *endiathetos* (*mente conceptus*). En Ia creación, o

auto-manifestación de Dios en la naturaleza, esta razón divina, o Logos, es nacida, enviada o proyectada, deviniendo el logos *prophorikos*, dando vida a todas las cosas. Filón llamó a Dios, como asi manifestado en el mundo, no sólo logos sino también *huios*, *eikon*, *huios monogenes*, *protogonos*, *skia*, *paradeigma*, *doxa*, *episteme*, *theou* y *deuteros Theos*. En la aplicación de esta filosofía a la doctrina de Cristo, era fácil hacer de Él el logos *prophorichos*, asumiendo y afirmando su personalidad, y presentándolo como especialmente manifestado o encarnado en Jesús de Nazaret. Este intento lo hicieron Justin Mártir, Taciano y Teófilo. Tuvieron éxito en cuanto a que exaltaron a Cristo por encima de todas las criaturas; hacía de él el creador y preservador de todas las cosas, la luz y la vida del mundo. Pero no satisfizo la consciencia de la Iglesia, porque presentaba la divinidad de Cristo como esencialmente subordinada; hacía su generación antemundana, pero no eterna; y especialmente debido a que la filosofia, de la que habia sido tomada esta teoria del Logos, estaba totalmente opuesta al sistema cristiano. El logos de Platón y Filón era solo un término colectivo para denotar el mundo ideal, la idea *tön ideeön*; por ello, la verdadera distinción entre Dios y el logos era la que existia entre Dios como oculto y Dios como revelado. Dios en sí mismo era *ho theos*; Dios en la naturaleza era el Logos. Ésta, después de todo, es la vieja doctrina pagana panteista, que hace del universo la manifestación o forma existencial de Dios.

La doctrina de Orígenes.

Origenes presentó la doctrina platónica de la generación y naturaleza del Logos de una forma más elevada que aquella en la que había sido exhibida en las especulaciones de otros entre los padres. No solo insistió, en oposición a los Monarquianos o Unitarios, en la personalidad distinta del Hijo, sino también en su generación eterna, como opuesta a antemundana. Sin embargo, atribuyó su generación a la voluntad del Padre. EI Hijo quedó asi reducido a la categoria de las criaturas, porque según Origenes Ia creación es desde la eternidad. Otra característica insatisfactoria de todas estas especulaciones acerca de la teoria del Logos era que no dejaba lugar al Espíritu Santo. El Logos era la Palabra, o Hijo de Dios, engendrado antes de la creación a fin de que creara, o, según Orígenes, creado desde la eternidad; pero, ¿qué del Espíritu Santo? Aparece como persona distinta en el servicio bautismal y en la bendición apostólica, pero la teoria del Logos solo daba lugar a una Díada, no a una Tríada. Por ello, aparece la más grande confusión en las declaraciones de esta clase de escritores acerca del Espiritu Santo. A veces es identificado con el Logos; a veces, es representado como la sustancia común al Padre y al Hijo; a veces, como el mero poder y eficiencia de Dios; a veces, como una persona distinta subordinada al Logos, y una criatura.

La teoría sabeliana.

Otro método para resolver este gran problema y para satisfacer las convicciones religiosas de la Iglesia fue la adoptada por los Monarquianos, Patripasianos, o Unitarios, como se les llamaba indistintamente. Ellos admitian una trinidad modal. Reconocían la verdadera divinidad de Cristo, pero negaban toda distinción personal en la Deidad. La misma persona seria a la vez Padre, Hijo y Espiritu Santo, expresando estos términos las diferentes relaciones en las que Dios se revela a Si mismo en el mundo y en la Iglesia. Praxeas, de Asia Menor, que enseña esta doctrina en Roma en el 200 d.C.; Noetus, de Esmirna, en el 230 d.C.; Berilo, obispo de Bostra, en Arabia, el 250 d.C., y especialmente Sabelio, presbitero de Tolemaida, el 250 d.C., por quien esta doctrina recibió el nombre de Sabelianismo, fueron los principales proponentes de esta teoria. El único punto en la que esta doctrina daba satisfacción a las convicciones religiosas de los cristianos era en cuanto a la verdadera divinidad de nuestro Señor. Pero al negar la distintiva personalidad del Padre y del Espiritu, con quienes cada creyente se sentia ligado con una relación personal, y a quienes se les dirigian adoración y oraciones, no podia ser recibida por el pueblo de Dios. Su oposición a la Escritura era patente. En la Biblia, el Padre es constantemente presentado dirigiéndose al Hijo como «Tú», amándole, enviándole, recompensándole y exaltándole; y el Hijo se dirige constantemente al Padre y todo lo atribuye a su voluntad, de manera que la distintiva personalidad de ellos es una de las doctrinas más claramente reveladas de la Palabra de Dios. Por lo tanto, el Sabelianismo fue pronto casi universalmente rechazado.

Arrianismo.

Aunque Orígenes habia insistido en la distinta personalidad del Hijo, y en su generación eterna, y aunque lo llamaba abiertamente Dios, sin embargo no queria admitir su igualdad con Dios. Sólo el Padre, según él, era *ho theos*, y el hijo era sencillamente *theos*. El Hijo era *theos ek theoun* y no *auto-theos*. Y esta subordinación no era meramente en cuanto al modo de subsistencia y operación, sino en cuanto a naturaleza; porque Orígenes enseñaba que el Hijo era de diferente esencia del Padre, *heteros kat' ousian*, y que debia su existencia a la voluntad del Padre. Sus discípulos llevaron esta doctrina a su fin lógico, e hicieron abiertamente de Cristo una criatura. Esto lo enseña Dionisio de Alejandria, un alumno de Orígenes, que se referia al Hijo como *piëma* y *ktisma*, un modo de descripción sin embargo que posteriormente retiró o desvirtuó. Pero queda claro que los principios de Origenes eran inconsecuentes con la verdadera divinidad de Cristo. No pasó mucho tiempo, por tanto, antes que Arrio, otro presbitero de Alejandria, mantuviera abiertamente que el Hijo no era eterno, sino posterior al Padre; que Él habia

sido creado no de la sustancia de Dios, sino *ek ouk onton*, y que por ello no era *homoousios* con el Padre. Admitia él que el Hijo había existido antes de ninguna otra criatura, y que era por Él que Dios habia creado el mundo.

Se debe recordar constantemente que estas especulaciones eran cuestiones de los teólogos. Ni expresaban ni pretendían expresar la mente de la Iglesia. Ni gran masa del pueblo recogía su fe, entonces como ahora, de manera inmediata de las Escrituras y de los servicios eclesiales. Eran bautizados en nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo. Se dirigían al Padre como creador de los cielos y de la tierra, y como el Dios y Padre con el que habian siddo reconciliados, y a Jesucristo como su Redentor, y al Espiritu Santo como un santificador y confortador. Ellos amaban, adoraban y confiaban en uno como en los otros. Ésta era la creencia religiosa de la Iglesia, que permaneció sin perturbaciones debidas a las especulaciones y controversias de los teólogos, en sus intentos de vindicar y explicar la común fe,. Pero este estado de confusión era un gran mal, y a fin de llevar a la Iglesia a un acuerdo en cuanto a la forma en que debía enunciarse esta doctrina fundamental del cristianismo, el Emperador Constantino convocó el Primer Concilio ecuménico, que debia reunirse en Nicea, en Nicomedia, el 325 d.C.

§4. *La doctrina de la Iglesia presentada en el Concilio de Nicea*

A. *Los Motivos por los que se convocó el Concilio*.

El motivo por el que fue convocado el concilio tenía tres razones: (1) Remediar la confusión que prevalecia en el uso de varias palabras importantes en discusiones acerca de la doctrina de la Trinidad; (2) Condenar errores que habian sido adoptados en diferentes partes de la Iglesia; (3) Redactar una declaración de la doctrina que incluyera todos los elementos Escriturarios, y que diera satisfacción a las convicciones religiosas de la masa de los creyentes. Ésta era una tarea enormemente difícil:

1. Debido a que el *usus loquendi* de ciertos términos importantes no estaba determinado en aquel tiempo. Por ejemplo, la palabra hupostasis se empleaba en dos sentidos opuestos. Se tomaba con frecuencia en su sentido etimológico como sustancia, y es empleada por el Concilio como sinónimo de *ousia*. Pero ya habia comenzado a ser empleado en el sentido de persona. Por cuanto expresa realidad, en oposición a lo que es fenoménico o aparente, o modo de manifestación, vino a ser empleado universalmente en la Iglesia Griega, en el segundo sentido, como salvaguarda contra la idea de una Trinidad meramente modal. Se admite que tendría que prevalecer una gran confusión si alguien dijera que hay sólo una hupostasis en la Deidad, y otro que hay tres, cuando los dos estuvieran significando la misma cosa, el uno usando la palabra en sentido de sustancia, y el otro en el de persona.

En la Iglesia Latina se experimentó la misma dificultad con el uso de las palabras substantia y subsistentia. Estas palabras eran frecuentemente intercambiadas como equivalentes, y se empleaban las dos, a veces en el sentido de sustancia, y a veces en el de *suppositum*. El uso finalmente determinó que el primero significara sustancia o esencia, y el segundo un modo en el que existe la sustancia, esto es, *suppositum*. Así. según el uso establecido, en la Deidad hay una sustancia, y tres subsistencias.

Para expresar la idea de una *suppositum intelligens*, o agente auto-consciente los griegos empleaban el término *prosöpon*. Pero como este término significa propiamente el rostro, el aspecto, y era empleado por los Sabelianos para expresar su doctrina del triple aspecto en el que se revelaba la Deidad, fue rechazado y se adoptó la palabra hupostasis. La palabra latina persona (de *per* y *sono*) significa propiamente una máscara llevada por un actor y a través de la que hablaba, y luego el papel o carácter que el actor representaba. por causa de esto, esta palabra tuvo dificultades hasta ser aceptada en la terminologia de la teología.

El célebre término *homoousios*, que fue tanto tiempo tema de controversia, no estaba exento de ambigüedades. Expresaba bien claramente la identidad de sustancia, pero el uso de la palabra dejaba sin especificar si la identidad era específica o numérica. Se cita a Porfirio en el sentido de que las almas de los hombres y de los animales irracionales son *homoousioi*, y a Aristóteles como diciendo que las estrellas son *homoousioi*, y se dice de los hombres y de los brutos que son homoousioi, en cuanto a sus cuerpos; y del mismo modo, se dice de los ángeles, demonios y almas humanas que todos son *homoousioi*. En este sentido, Pedro, Santiago y Juan son *homoousioi*, al tener la misma naturaleza en cuanto a tipo. Por esta causa, se objetó a esta palabra, por cuanto admitia una interpretación Triteísta. Sin embargo, el Concilio determinó el sentido en que tenia que ser comprendida en sus decisiones, dicienqo que eI Hijo habia sido engendrado *ek tes ousias tou patros*, [de la sustancia del Padre], y negando que fuera creado. Así como Dios es espiritu, y como nosotros somos espíritus, se dice de nosotros en la Escritura que somos semejantes a Él, siendo sus hijos, siendo de la misma naturaleza. Pero con respecto al Hijo se declaró que Él era de la misma esencia numérica con el Padre; Él es verdaderamente Dios, poseyendo los mismos atributos y teniendo derecho a la misma adoración. Asi explicada, la palabra devino una barrera insuperable contra la adopción del Credo Niceno por parte de cualquiera que negara la verdadera divinidad del Hijo de Dios.

Diferencia de opinión entre los miembros del Concilio.

2. Una segunda dificultad que el Concilio tuvo que enfrentar fue la diversidad de opinión entre sus propios miembros. Todas las perspectivas

contradictorias que habían agitado a la Iglesia estaban allí representadas. Las partes principales eran, primero, los Arrianos, que mantenian, (1) Que el Hijo debía su existencia a la voluntad del Padre. (2) Que no era eterno, sino que hubo un tiempo en que Él no era. (3) Que Él había sido creado *ex ouk onton*, del no ser, y que por ello era *ktisma kai poiëma*. [criatura y hechura.] (4) Que Él no era inmutable, sino *treptos phusei*. [naturaleza mutable.] (5) Que su preeminencia consistía en que El había sido creado por Dios sin mediación alguna, mientras que todas las otras criaturas habían sido creadas por el Hijo. (6) Que El no era Dios de Sí mismo, sino que había sido hecho Dios, *etheopoiëthë*; esto es, debido a lo exaltado de su naturaleza, y a la relación que El sostiene con todas las otras criaturas, como Creador y Gobernador, Él tiene derecho a culto divino.

Uno de los pasajes de la Escritura en que se apoyaban principalmente los Arrianos era Pr 8:22, que en Ia Septuaginta se traduce: *ektise me archën hodön autou* (Él me creó en el comienzo de sus caminos). Como la Sabiduría, que de aquí se habla, era universalmente comprendida como el Logos, y como la Septuaginta era considerada como autoritativa, este pasaje parecía demostrar, sin discusión, que el Logos había sido creado. Los ortodoxos se vieron obligados a desvirtuar este pasaje diciendo que debia ser tomado aqui en el sentido de *gennan*, la palabra en otros lugares usada para expresar la relación entre el Padre y el Hijo. La ignorancia, o el descuido de la lengua hebrea, les impidió responder al argumento de los Arrianos mostrando que la palabra **qanah**, que aquí traduce la Septuaginta como *ektise*, significa no sólo establecer, sino poseer. Por eso, la Vulgata traduce correctamente este pasaje como «Dominus possidet me», y la versión castellana también traduce: «Jehová me poseía». Los Arrianos verdaderos constituían una pequeña minoria en el Concilio.

Los Semi-Arrianos.

El segundo partido incluía a los Semi-Arrianos y a los discípulos de Orígenes. Estos sostenían junto con los Arrianos, (1) Que el Hijo debía su existencia a la voluntad del Padre. (2) Que Él no era de la misma esencia, sino *heteros kat' ousian*. [de una esencia de distinta especie.] Parecian sostener que había una esencia intermedia entre la sustancia divina y las sustancias creadas. Fue en referencia a esta opinón que Agustín dijo posteriormente:[2] « ... Omnis enim substantia quae Deus non est, creatura est; et quae creatura non est, Deus est». [Toda aquella sustancia que no es Dios, es criatura; y la que no es criatura, es Dios.]

(3) Por ello, el Hijo era subordinado al Padre, no meramente en rango o

2. *De Trinitate*, I VI. 9. edit. Benedictines, vol. VIII, pág. 1161, c.

modo de subsistencia, sino en naturaIeza. Pertenecía a un orden diferente de seres. No era *autotheos, ho theos*, [Dios mismo, el Dios], ni *ho alëthinos theos*, [el verdadero Dios], sino simplemente *theos*, término éste que, según Orígenes, sólo podía aplicarse a los órdenes más elevados de criaturas inteligentes.

(4) El Hijo, aunque así inferior al Padre, teniendo vida en sí mismo, era la fuente de vida, esto es, el Creador.

(5) El Espíritu Santo, según la mayoría de Arrianos y según Orígenes, fue creado por el Hijo - La primera y más alta de las criaturas llamadas a ser por su poder.

Los ortodoxos.

El tercer partido en el Concilio era el de los Ortodoxos, que constituía la gran mayoría. Todos los cristianos eran adoradores de Cristo. Él era para ellos el objeto de supremo amor y la base de su confianza; a Él le estaban sujetos en corazón y vida. En Él esperaban para todo. Él era su Dios en el más estricto sentido de la palabra. Además, lo entendían como una persona diferente, y no meramente un nombre distinto para el Padre. Pero como no estaba menos arraigada en las mentes de los cristianos la convicción de que sólo hay un Dios o Ser Divino, el problema que el Concilio tenía que resolver era el de armonizar estas convicciones aparentemente incompatibles, esto es, que hay uno solo Dios, y sin embargo que el Padre es Dios, y el Hijo, como persona distinta, es Dios, el mismo en sustancia e igual en poder y gloria. Lo único que debía hacerse era preservar los elementos esenciales de la doctrina, y sin embargo no hacer que la declaración de la misma incurriera en contradicciones internas. Para cumplir estas condiciones, el Concilio redactó el siguiente Credo:

«Creemos en un Dios, el Padre todopoderoso, el hacedor de todas las cosas visibles e invisibles; y en un Senor Jesucristo, el Hijo de Dios, unigénito, engendrado del Padre, esto es, de la esencia del Padre, Dios de Dios, Luz de Luz, Dios mismo de Dios mismo, engendrado y no hecho, consustancial con el Padre, por quien fueron hechas todas las cosas, sea en el cielo o en la tierra; quien por nosotros los hombres y para nuestra saIvación descendió del cielo; y se encarnó y devino hombre, padeció y resucitó al tercer día; ascendió al cielo, y vendrá para juzgar a los vivos y a los muertos. Y creemos en el Espíritu Santo. Pero a aquellos que dicen que hubo un tiempo en que El (el Hijo) no era, que no era antes de ser hecho, o que fue hecho de la nada, o de otra o diferente esencia o sustancia, que era una criatura, o mutable, o susceptible de cambiar, la Santa Iglesia Católica los anatematiza»

B. *El Concilio de Constantinopla. El Credo llamado Atanasiano*.

La más evidente deficiencia en el Credo Niceno es la omisión de cualquier declaración concreta acerca del Espíritu Santo. Esto se explica por el hecho de que la doctrina acerca del Hijo y de su relación con el Padre era entonces el tema absorbente de controversia. Pero Atanasio y otros exponentes y defensores del Credo Niceno insistían en la consustancialidad del Espíritu con el Padre y con el Hijo, y que éste era el pensar del Concilio. Pero como esto era disputado, fue declarado de manera concreta por varios Concilios provinciales, como el de Alejandría en el 362 d.C., y en el de Roma, el 375 d.C. Fue la oposición a esta doctrina lo que motivó la convocatoria del Segundo Concilio Ecuménico, que se reunió en Constantinopla el 381 d.C. En la modificación del Credo Niceno, redactada por este Concilio, se añadieron las siguientes palabras a la cláusula «Creemos en el Espíritu Santo»: «Que es el Señor y dador de vida, que procede del Padre, que con el Padre y el Hijo juntamente es adorado y glorificado, y que habló por los profetas». Algunos de los padres griegos y el gran cuerpo de padres latinos mantenían que el Espíritu procedía de Hijo así corno del Padre, y en el Sínodo de Toledo, en el 589 d.C., se añadieron las palabras *filioque* al credo. Esta adición fue una de las causas que condujeron, la separación de las Iglesias de Oriente y de Occidente.

El Credo Atanasiano.

Después del Concilio de Constantinopla, el 381 d.C., las controversias que agitaron a la Iglesia tuvieron referencia a la constitución de la persona de Crísto. Antes que las cuestiones involucradas en estas controversias fueran decididas de manera autoritativa, fue adoptado generalmente el llamado Credo Atanasiano, una amplificación de los de Nicea y Constantinopla, al menos entre las Iglesias de Occidente. Este Credo estaba expresado así: Quien quiera ser salvo tiene ante todo que mantener la fe católica, ya que, si no la preserva íntegra e inviolada, sin duda perecerá eternamente. Pero ésta es la fe católica, que adoramos a un Dios en trinidad, y trinidad en unidad. Ni confundiendo las personas ni dividiendo la sustancia. Porque la persona del Padre es una; la del Hijo, otra; la del Espíritu Santo, otra. Pero la divinidad del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo, es una, igual la gloria, igual la majestad. Así como es el Padre, así es el Hijo, y así el Espíritu Santo. El Padre es increado, el Hijo es increado, y el Espíritu Santo es increado. El Padre es infinito, el Hijo es infinito, el Espíritu Santo es infinito. El Padre es eterno, el Hijo es eterno, el Espíritu Santo es eterno. Pero no hay tres Seres eternos, sino un Ser eterno. Y sin embargo, no hay tres Seres increados, ni tres Seres infinitos, sino un Ser creado e infinito. De la misma manera, el

Padre es omnipotente, el Hijo es Omnipotente, y el Espíritu Santo es omnipotente. Y sin embargo, no hay tres Seres omnipotentes, sino un Ser omnipotente. Así el Padre es Dios, el Hijo, Dios, y el Espíritu Santo, Dios. Y sin embargo no hay tres Dioses, sino un solo Dios. El Padre es Señor, el Hijo es Señor, y el Espíritu Santo es Señor. Sin embargo, no hay tres Señores, sino un solo Señor. Porque como somos impuIsados por la verdad cristiana a confesar a cada persona de manera distintiva como siendo Dios y Señor, tenemos prohibido por la religi6n Católica decir que haya tres Dioses, o tres Señores. El Padre no es hecho por nadie, ni creado, ni engendrado. El Hijo es sólo del Padre, no hecho, no creado, sino engendrado. El Espíritu Santo es no creado por el Padre y el Hijo, ni engendrado, sino que procede. Por ello, hay un Padre, no tres Padres; un Hijo, no tres Hijos; un Espíritu Santo, no tres Espíritus Santos. Y en esta Trinidad nada es anterior ni posterior, nada mayor o menor, sino que todas las tres personas son coeternas y coiguales a ellas mismas. De manera que en todo, como se ha dicho antes, se debe adorar la unidad en trinidad y la trinidad en unidad. Todo el que quiera ser salvo, que así piense acerca de la Trinidad».

Está universalmente aceptado que Atanasio no fue el autor de este credo. Aparece sólo en latín en su forma original, y tiene modos de expresión tomados de los escritos de Agustín y de Vicente de Lerino, 434 d.C. Como también contiene alusiones a controversias posteriores acerca de la persona de Cristo, es asignado a algún período en mediados de los siglos quinto y mediados del sexto. Aunque no fue el emitido con la autoridad de ningún ConcilIo, fue pronto universalmente admitido en Occidente, y posteriormente en Oriente, y fue en todas partes considerado como un símbolo ecuménico.

La Doctrina de la Trinidad establecida en estos tres antiguos credos -el Niceno, el Constantinopolitano y el (llamado) Atanasiano - es la Forma Eclesial de este fundamental artículo de la fe cristiana. No hay diferencia, excepto en amplificación, entre estas varias fórmulas.

[§5. *Puntos decididos por los Concilios de Nicea y de Constantinopla*]

[§6. *Examen de la Doctrina Nicena*]

[§7. *Concepciones fiIosóficas de la doctrina de la Trinidad.*]

CAPÍTULO VII

LA DEIDAD DE CRISTO

§ 1. El testimonio del Antiguo Testamento.

LA doctrina de la redención es la característica distintiva de la Biblia. Por ello, la persona y la obra del Redentor son el gran tema de los escritores sagrados. Por la naturaleza de la obra que Él iba a cumplir, era necesario que Él fuera a la vez Dios y hombre. Él tenía que participar en la naturaleza de aquellos que Él venía a redimir; y tener poder para someter todo mal, y dignidad para dar valor a su obediencia y padecimientos. Por ello, de principio a fin del volumen sagrado, desde Génesis hasta Apocalipsis, se presenta un Dios-Hombre Redentor como objeto de suprema reverencia, amor y confianza a los perdidos hijos de los hombres. Es absolutamente Imposible presentar la décima parte de las evidencias que las Escrituras contienen de la veracidad de esta doctrina. Es para la Biblia lo que es el alma para el cuerpo--su principio viviente e impregnante, sin el cual las escrituras son un sistema frio y muerto de historia y de preceptos morales. Por ello, parece una obra de supererogación demostrar a los cristianos la divinidad de su Redentor. Es como demostrar que el sol es la fuente de luz y calor al sistema del que es el centro. Sin embargo, como hay hombres que profesan ser cristianos que niegan esta doctrina, ... es necesario que se presente al menos una parte de la evidencia por la que esta gran verdad queda demostrada, y que esté a disposición para resistir a las contradictores.

El Protoevangelio.

Inmediatamente después de la apostasía de nuestros primeros padres, se anunció que la simiente de la mujer aplastaría la cabeza de la serpiente. El significado de esta promesa y predicción debe ser determinado por revelaciones posteriores. Cuando se interpreta a la luz de las mismas

Escrituras, queda patente que la simiente de la mujer significa el Redentor, y que el aplastamiento de la cabeza de la serpiente significa el final triunfo del Redentor sobre los poderes de las tinieblas. En este protoevangelio, como ha sido llamado, tenemos el albor de la revelación de la humanidad y divinidad del gran libertador. Como simiente de la mujer, queda claramente afirmada su humanidad, y la naturaleza del triunfo que iba a lograr, subyugando a Satanás, demuestra que debia ser una persona divina. En el gran conflicto entre el bien y el mal, entre el reino de la luz y el reino de las tinieblas, entre Cristo y Belial, entre Dios y Satanás, el que triunfe sobre Satanás es, no puede ser menos que, divino. En los primeros libros de la Escritura, incluso en Génesis, tenemos por ello una clara intimación de dos grandes verdades: primero, que hay una pluralidad de personas en la Deidad; y segundo, que una de estas personas está especialmente involucrada en la salvación de los hombres,-en su conducción, gobierno, instrucción y final liberación de todos los males de su apostasia. El lenguaje empleado en el registro de la creación del hombre, «Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza», no admite otra explicación satisfactoria más que la que ofrece la doctrina de la Trinidad.

Jehová y el Ángel Jehová.

Es sobre esta revelación primaria y fundamental de esta gran verdad que se basan todas las posteriores revelaciones de la Escritura. Como hay más de una persona en la Deidad, encontramos en el acto la distinción entre Jehová como el mensajero, un mediador, y Jehová como Aquel que envia, entre el Padre y el Hijo, como personas coiguales, coeternas, que aparece por la Biblia con creciente claridad. Y ésta no es una interpretación arbitraria ni no autoritativa de las Escrituras del Antiguo Testamento. En Lc 24:27 se dice de nuestro Señor que, «comenzando desde Moisés, y siguiendo por todos los profetas, se puso a explicarles en todas las Escrituras lo referente a él». Por ello, Moisés testificó de Cristo; y tenemos una base cierta sobre la que fundamentamos al interpretar los pasajes del Antiguo Testamento que exponen la persona y la obra del gran libertador, como referidas a Cristo.

De aqueI que fue prometido a Adán como la simiente de la mujer, se declarado después que sería de la simiente de Abraham. El hecho de que esta no se refiere a sus descendientes colectivamente, sino a Cristo individualmente; lo sabemos por la directa declaración del Apóstol (Gá 3: 16), Y por el cumplimiento de la promesa. No es por medio de los hijos de Abraham como nación, sino por medio de Cristo, que son benditas todas las naciones de la tierra. Y las bendiciones a que se hace referenda, la promesa dada a Abraham, que, como dice e Apóstol, nos ha venido, es la promesa de la redención. Por ello, Abraham vio el dia de Cristo, y se alegro, y como dijo

nuestro Señor, Antes que Abraham fuera, yo soy. Esto demuestra que la persona predicha como la simiente de la mujer y como la simiente de Abraham, por medio de quien se debía efectuar la redención, debía ser a la vez Dios y hombre. No podia ser la simiente de Abraham a no ser que fuera hombre, y no podia ser el Salvador de los hombres a no ser que fuera Dios.

Asi, encontramos por todo el Antiguo Testamento que se hace constante mención de una persona, distinta de Jehová, como persona, a la que sin embargo se le adscriben, los títulos, atributos y las obras de Jehová. Esta persona es llamada el Angel de Elohim, el AngeI de Jehová, el Señor, Jehová, Elohim. Reivindica autoridad divina, ejerce prerrogativas divinas, y recibe homenaje divino. Si fuera una cuestión aislada, si en uno o dos casos el mensajero hablara en nombre del que le había enviado, podríamos suponer que la persona así designada era un ángel o servidor ordinario de Dios. Pero cuando esta descripción se repite por toda la Biblia; cuando encontramos que estos términos se aplican no primero a un ángel, y luego a otro, de manera indiscriminada, sino a un ángel en particular; que la persona asi designada es también llamada el Hijo de Dios, el Dios Fuerte; que la obra que se le atribuye a él es en otras partes atribuida al mismo Dios; y que en el Nuevo Testamento se declara que este Jehová manifestado, que condujo a Su pueblo bajo la economía del Antiguo Testamento, es el Hijo, de Dios, el logos, que fue manifestado en carne, resulta cierto que por el Angel de Jehová en los primeros libros de la Escritura tenemos que entender una persona divina, distinta del Padre.

A. *El libro de Génesis.*

Así, ya tan pronto como Gn 16:7, el AngeI de Jehová se aparece a Agar, y le dice: «Multiplicaré tanto tu descendencia, que no podrá ser contada a causa de la multitud». Y Agar, se dice, «llamó el nombre de Jehová que con ella hablaba [*Attah el Roi*]: Tú eres el Dios que ve» (v. 13). Por ello, de este Ángel se afirma que es Jehová, y promete lo que sólo Dios podróa hacer. Asimismo, en Gn 18:1 se dice que Jehová se apareció a Abraham en el valle de Mamre, prometiéndole el nacimiento de Isaac. En el v. 13, de nuevo se le llama Jehová. Jehová dijo: «¿Hay para Dios alguna cosa difícil? Al tiempo señalado volveré a ti, y ... Sara tendrá un hijo». Al volverse los ángeles para Sodoma, uno de ellos, llamado Jehová, dijo: «¿Encubriré yo a Abraham lo que voy a hacer ...?», y «Jehová le dijo: Por cuanto el clamor contra Sodoma y Gomorra se aumenta más y más, y el pecado de ellos se ha agravado en extremo, descenderé ahora, y veré», etc., y se añade que Abraham estaba delante de Jehová. A través de toda la intercesión de Abraham en favor de las ciudades de la llanura, se dirige al ángel como Adonai, un título dado sólo al Dios verdadero, y éste habla como Jehová, y asume la autoridad de Dios,

para perdonar o castigar según lo considere oportuno. Cuando se menciona la ejecución de la sentencia pronunciada sobre Sodoma, se dice: «Jehová hizo llover sobre Sodoma y Gomorra azufre y fuego de parte de Jehová desde los cielos». Con respecto a ésta y similares notables expresiones, la cuestión no es ¿qué podrían significar?, sino, ¿qué significan? Tomadas en si mismas, podrían ser desvirtuadas, pero tomadas a la luz de las revelaciones concatenadas de Dios sobre esta cuestión, se hace evidente que Jehová es distinguido como una persona de Jehová, y que por ello en la Deidad hay más de una persona a la que pertenece el nombre de Jehová. En este caso, las palabras «azufre y fuego» se pueden conectar con las palabras «de Jehová» en el sentido de «fuego de Dios» como expresión figurada denotando el rayo. El pasaje podría entonces significar simplemente: «Jehová hizo llover rayos sobre Sodoma y Gomorra». Pero no sólo va esto contra la puntuación autorizada del pasaje según lo indicàn los acentos, sino también contra la analogia de Escritura. Esto es, la mencionada es una interpretación innatural, y hace que este pasaje entre en conflicto con aquellos en los que se indica claramente la distinción entre el ángel de Jehová y Jehová, esto es, entre las personas de la Deidad.

En Gn 22:2, Dios ordena a Abraham que ofrezca a Isaac como sacrificio. El Ángel de Jehová detiene su mano en el momento de la inmolación, y le dice (v. 12): «Ya conozco que temes a Dios, por cuanto no me rehusaste tu hijo, tu único». Y en el v. 16 el Angel de Jehová dijo: «Por mi mismo he jurado, dice Jehová, ... de cierto te bendeciré, y multiplicaié tu descendencia». Y Abraham llamó aquel lugar «Jehová-jireh». Aqui Dios, el Angel de Jehová y Jehová son nombres dados a la misma persona, que jura por Si mismo y promete la bendición de una numerosa descendencia para Abraham. El ángel de Jehová tiene por tanto que ser una persona divina.

En la visión de Jacob, registrada en On 38:11-22, él vio una escalera que llegaba al cielo, «Y he aqui, Jehová estaba en lo alto de ella, el cual dijo: Yo soy Jehová, el Dios de Abraham tu padre, y el Dios de Isaac; la tierra en que estás acostado te la daré a ti y a tu descendencia. Será tu descendencia como el polvo de la tierra». Aqui la persona que en otros lugares es llamada el ángel de Jehová, y que le habia dado la misma promesa a Abraham, es llamada Jehová el Dios de Abraham y el Dios de Isaac. En Gn 32:24-32, Se dice que Jacob luchó con un ángel que luego le bendijo, y que al verle Jacob, dijo: «He visto a Dios cara a cara». El profeta Oseas, 12:4, al referirse a este acontecimiento, dice: «Si, luchó con el ángel y prevaleció, lloró y le pidió su ayuda; en Betel le encontró, y allí Él habló con nosotros, si, el SEÑOR [Jehová], Dios de los ejércitos; el SEÑOR [Jehová] es su nombre» (Os 12:4, BAS). El Ángel con quien luchó Jacob era Jehová Dios de los Ejércitos.

B. *Los otros libros históricos del Antiguo Testamento*.

En Éxodo 3 tenemos el relato de la revelación de Dios a Moisés en el Monte Horeb. Se dice que «se le apareció el Ángel de Jehová en una llama de fuego en medio de una zarza». Y Moisés se volvió para ver esta gran visión, «Viendo Jehová que él iba a ver, lo llamó Dios de en medio de la Zarza, ... Y dijo: No te acerques; quita tus sandalias de tus pies, porque el lugar en que tú estás, tierra santa es. Y dijo: Yo soy e1 Dios de tu padre, Dios de Abraham, Dios de Isaac y Dios de Jacob. Entonces Moisés cubrió su rostro, porque tuvo miedo de mirar a Dios». Aqui el Ángel de Jehová es idéntico con Jehová, y es declarado ser el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob. La distinción personal entre Jehová y el Ángel de Jehová (esto es, entre el Padre y el Hijo, como estas personas son designadas en otras partes, y generalmente en las Escrituras posteriores), es claramente presentada en Éx ,1.3:20, donde se dice: «He aqui yo envio mi Ángel delante de ti para que te guarde en el camino, y te introduzca en el lugar que yo he preparado. Portate bien delante de él, y oye su voz; no le seas rebelde; porque él no perdonará vuestra rebelión, porque mi nombre está en él». Esta última frase equivale a decir: «Yo estoy en él». Por el nombre de Dios se significa frecuentemente a Dios mismo como manifestado. Del templo se dice, en 1 R 8:29, «Mi nombre estará alli», esto es, «alli moraré». Como se dice en el Nuevo Testamento que el Padre envia al Hijo, y que está en Él, asi aqui se dice que ,Jehová envia el Ángel de Jehová, y que está en él. Y como el Hijo del Hombre tenia poder en la tierra para perdonar los pecados, asi el Ángel de Jehová tenía autoridad para perdonar o castigar según su beneplácito. ... Que el Ángel de Jehová es una persona divina se manifiesta adicionalmente del relato dado en Éxodo 32 y 33, de lo que Dios le dijo a Moisés después que el pueblo pecara al adorar el becerro de oro. Como castigo de aquelIa ofensa, Dios amenazó con no acompañar ya más al pueblo de manera personal. Como consecuencia de esta manifestación del desagrado divino, toda la congregación se reunió delante de la puerta del Tabemáculo, y se humillaron delante de Dios. Y Jehová descendió y habló con Moisés cara a cara como un hombre habla con su amigo. Y Moisés intercedió por el pueblo, diciendo: Si tu presencia no ha de ir con nosotros, no nos saques de aqui. Jehová le dijo: Mi presencia (esto es, yo mismo) irá contigo, y te haré descansar. Esto muestra que una persona divina, Jehová, habia previamente conducido al pueblo, y que ante su arrepentimiento prometió proseguir con ellos. Esta persona, llamada el Angel de Jehová, el mismo Jehová, es llamado, en Is 63:9, «el Ángel del rostro de Jehová», esto es, el ángel o el mensajero que es la imagen de Dios. Por ello, dificilmente puede dudarse de que este ángel era el Hijo de Dios, enviado por Él, y por ello llamado su ángel; el que en Isaías

63 es designado como el Salvador de Israel y como el Redentor de Jacob; que vino a revelar a Dios, por cuanto El era el resplandor de su gloria y la expresa imagen de su persona, en quien estaba su nombre, o, como se expresa en el Nuevo Testamento, la plenitud de la Deidad; que en la plenitud del tiempo, por nosotros los hombres y para nuestra salvación, se hizo carne, y reveló su gloria como el Unigénito Hijo, lleno de gracia y de verdad.

En períodos posteriores de la historia del pueblo de Dios, esta misma persona divina aparece como el líder y Dios de Israel. Se manifestó a Josué (y. 14) como «Príncipe del ejército de Jehová», a Gedeón (Jue 6:11) como el Angel de Jehová, y le habló diciendo, esto es, Jehová le dijo: Ve con esta tu fuerza, y salvarás a Israel de la mano de los madianitas. En el versículo 16 se dice de nuevo: «Jehová le dijo: Ciertamente yo estaré contigo, y derrotarás a los madianitas como si fuera un solo hombre». Cuando Gedeón se hizo consciente de quién le estaba hablando, exclamó: «Ah, Señor Jehová, que he visto el Angel de Jehová cara a cara. Pero Jehová le dijo: Paz a ti; no tengas temor, no morirás». El mismo Ángel se apareció a Manoa y le prometió un hijo, y se reveló a él como lo había hecho con Gedeón, haciendo que saliera fuego de una roca, y consumiera el sacrificio que había sido puesto sobre ella. Cuando Manoa vio que era el Ángel de Jehová, dijo a su mujer: «Ciertamente moriremos, porque a Dios hemos visto».

C. *Diferentes modos de explicar estos pasajes.*

Hay sólo tres métodos con los que se puedan explicar estos y otros similares pasajes en el Antiguo Testamento con una consideración de la divina autoridad de las Escrituras. El primero es que el Ángel de Jehová es un ángel creado, uno de los espíritus que atienden de continuo a Dios y que hacen su voluntad. El hecho de que asuma los títulos divinos, qúe afirme prerrogativas divinas y que acepte el homenaje debido a Dios se explica en base del principio de que el representante tiene el derecho y los honores del Ser al que representa. Habla como Dios porque Dios habla por medio de él. Esta hipótesis, que fue adoptada tempranamente y de manera extensa, podría admitirse, si los casos de este tipo fueran pocos, y si la persona designada como el Angel de Jehová no afirmara de manera tan evidente ser él mismo Jehová. Y la que es una objeción más decisiva a esta manera de interpretar es la autoridad de las partes subsiguientes de la Palabra de Dios. Estos pasajes no están solos. La Iglesia bien podría vacilar en base de estas primeras revelaciones acerca de admitir la pluralidad de personas en la Deidad. Si en todas las otras partes de la Escritura Dios fuera revelado como sólo una persona, se podría admitir casi cualquier extremo de interpretación para armonizar estos pasajes con tal revelación. Pero por cuanto lo cierto es lo contrario; como con una claridad siempre creciente se da a conocer en la

Escritura la existencia de las tres personas en la Deidad, se convierte en cosa de lo más innatural explicar estos pasajes de otro modo que en concordancia con esta doctrina. Además de esto, tenemos el expreso testimonio de los escritores inspirados del Nuevo Testamento, de que el Ángel del Señor, el Jehová manifestado que condujo a los israelitas a través del desierto, y que llevaba en el templo, era Cristo; esto es, era el logos, o Hijo Eterno de Dios, que se hizo carne y cumplió la obra que se había predicho que cumpliría el Mesías. Los Apóstoles no dudan en aplicar a Cristo el lenguaje del Antiguo Testamento empleado para expresar la majestad, las obras o el reino del Jehová de las Escrituras Hebreas. (Jn 12:41; Ro 14:11; 1 Co 10:4; He I: 10-13, Y con frecuencia en otros lugares.) Por ello, el Nuevo Testamento identifica claramente el Logos o Hijo de Dios con el Angel de Jehová, o Mensajero del Pacto, del Antiguo Testamento.

La segunda hipótesis en base de la que se han explicado estos pasajes admite que el ángel del Señor es una persona realmente divina, pero niega que se distinga personalmente de Jehová. Era una y la misma persona la que hablaba y era enviada, era el que hablaba y a quien se le hablaba. Pero esta suposición hace tal violencia a todas las normas rectas de interpretación, y es tan inconsecuente con las posteriores revelaciones de la Palabra de Dios, que ha encontrado poco favor en la Iglesia. Por tanto, nos vemos impelidos al único otro modo de explicar los pasajes en cuestión, que ha sido casi universalmente adoptado en la Iglesia, al menos desde la Reforma. Esta otra explicación asume el carácter progresivo de la revelación divina, e interpreta las oscuras indicaciones de las primeras Escrituras mediante la más clara luz de las posteriores comunicaciones. El Ángel que se apareció a Agar, a Abraham, a Moisés, a Josué, a Gedeón, y a Manoa, que era llamado Jehová y adorado como Adonai, que demandaba adoración divina y que ejercía poderes divinos, a quien los salmistas y profetas exponen como el Hijo de Dios, como el Consejero, Príncipe de Paz, Dios fuerte, y de quien predijeron que nacería de una virgen, y ante quien se doblaría toda rodilla y a quien toda lengua confesaría, de todos los que están en los ciclos, y en la tierra y debajo de la tierra, no es otro que Aquel a quien ahora reconocemos y adoramos como nuestro Dios y Salvador Jesucristo. Él era el Logos *asarkos* [el Verbo no encarnado], a quien los israclitas adoraban y obedecían; y es el Logos *ensarkos* [el Verbo encarnado] a quien nosotras reconocemos como nuestro Señor y Dios.

Se admite universalmente que el Antiguo Testamento predice un Mesías, uno que debía aparecer en la plenitud del tiempo para llevar a cabo la redención de su pueblo, y por medio de quien se debebía extender por todo el mundo el conocimiento de la verdadera religión. Mientras que se revela claramente que este Redentor debía ser de la simiente de la mujer, la simiente

de Abraham, de la tribu de Judá, y de la casa de David, no se revela menos claramente que debía ser una persona divina. Es presentado bajo los diversos aspectos de un rey triunfante, de un mártir sufriente, y de una persona divina. A veces se combinan todas estas imágenes en las descripciones que se dan del venidero Libertador; a veces es la una y a veces la otra visión de su carácter la que es expuesta de manera exclusiva o más prominente en los escritos proféticos. Sin embargo, todos ellos se exhiben en las Escrituras hebreas, y todos ellos se combinan y armonizan en la persona y obra de nuestro Señor y Salvador.

D. *Los Salmos*.

En el Salmo segundo, los paganos son descritos como combinándose contra el Mesías, vv. 1-3. Dios escarnece estos esfuerzos, vv. 4-5. Declara su propósito de constituir al Mesías rey en Sión. Que este Mesías es una persona divina queda claro: (1) Porque se le llama el Hijo de Dios, que, como se ha visto, implica igualdad con Dios. (2) Es investido con un dominio absoluto y universal. (3) Él es el Jehová a quien el pueblo debe adorarle, según se manda en el v. 11. (4) Por cuanto a todos se demanda que reconozcan su autoridad, y que le rindan homenaje. (5) Por cuanto son llamados benditos los que en Él confían, mientras que la Escritura declara malditos los que ponen su confianza en príncipes.

En el Salmo veintidós se describe un sufriente cuyas palabras se apropia para Sí nuestro Señor en la cruz, vv. 1-19. Él ora pidiendo liberación, vv. 19-21. Las consecuencias de esta liberación son tales que demuestran que el sujeto de este salmo tiene que ser una persona divina. Sus sufrimientos aseguran, (1) Que todos los hombres buenos temerán y amarán a Dios por cuanto Él ha rescatado a este sufriente de sus enemigos. (2) Que se hará provisión a las necesidades de todos los hombres. (3) Que todas las naciones se convertirán a Dios. (4) Que las bendiciones que Él logre serán duraderas para siempre.

En el Salmo cuarenta y cinco se describe un rey que tiene que ser una persona divina. (1) Porque su excelencia perfecta es la base de la alabanza que se le rinde. (2) Porque su reino es declarado justo y eterno. (3) Es invocado como Dios, «Tu trono, oh Dios, por los siglos de los siglos», que se cita en He 1 :8, y que es aplicado a Cristo con el misrno propósito de demostrar que tiene derecho a ser adorado por todas las criaturas inteligentes. (4) La Iglesia es declarada Su esposa, lo que implica que Él es para su pueblo el objeto de amor y confianza supremos. El Salmo setenta y dos contiene una descripción de un rey exaltado, y de las bendiciones de su reinado. Estas bendiciones son de tal naturaleza que demuestran que el sujeto de este salmo tiene que ser una persona divina. (1)

Su reino ha de ser eterno. (2) Universal. (3) Asegura la perfecta paz con Dios llena voluntad entre los hombres. (4) Todos los hombres han de ser traídos a someterse a Él por amor. (5) En Él han de ser benditas todas las naciones de la Tierra, esto es, tal como se nos enseña de manera concreta en Gá 3:16, es en Él que todas las bendiciones de la redención vendrán al mundo. Por ello, el sujeto de este salmo es el Redentor del mundo.

El Salmo ciento diez es citado una y otra vez y expuesto en el Nuevo Testamento, y aplicado a Cristo para exponer la dignidad de su persona y la naturaleza de su obra. (1) El es el Señor de David. Pero, si es el Señor de David, ¿cómo puede ser hijo de David? Ésta es la pregunta que Cristo le hace, a los fariseos, para convencerles de que las ideas que ellos abrigaban acerca del Mesías quedaban muy por debajo de la doctrina de sus propias Escrituras. Él debía ciertamente ser Hijo de David, como ellos esperaban, pero al mismo tiempo debía poseer una naturaleza que le hiciera Señor de David. (2) En virtud de esta naturaleza divina Él debía sentarse a la diestra de Dios; esto es, quedar asociado con Él en términos de igualdad en cuanto a gloria y dominio. Esta es la exposición que hace el Apóstol de este pasaje en He 1:13. A ningún ángel, esto es, a ninguna criatura, le dijo Dios jamás: «Siéntate a mi diestra». El sujeto de este salmo no es una criatura; y si no es una criatura, es el Creador. (3) Esta persona, que es a la vez Hijo de David y Señor de David, es eternamente tanto sacerdote como rey. Esto de nuevo es mencionado en He. 7:17; para demostrar que Él tiene que ser una persona divina. Es sólo por cuanto Él posee «una vida sin fin», o, como se dice en otro lugar, por cuanto Él posee vida en Sí misrno, que puede ser Él un sacerdote y rey a perpetuidad. (4) En el v. 5 Él es declarado ser el Señor supremo, porque es llamado Adonai, un título jamás dado a nadie sino al Dios verdadero.

E. *Los Libros Proféticos*.

En Isaías 4;2 se predice aa aparición de la Rama de Jehová, a cuyo advenimiento se le adscriben tales efectos que demuestran que se trata de una persona divina. Estos efectos son la purificación, el perdón de los pecados, y la perfecta seguridad.

El Capítulo 6 contiene un relato de la visión, por parte del profeta, de Jehová en su santo templo rodeado de las huestes de ángeles adoradores, que le adoran día y noche. La persona así declarada como Jehová, el objeto del culto angélico, nos dice el Apóstol Juan en Jn 12:41, no era otra que Cristo, a quien adoran ahora todos los cristianos y todos los ángeles.

En los capítulos 7-9 se predice el nacimiento de un niño cuya madre era virgen. Que este hijo era el eterno Hijo de Dios, igual con el Padre, queda demostrado: (1) Por su nombre de Emanuel, que significa Dios con nosotros, esto es, Dios en nuestra naturaleza. (2) De la tierra de Israel se dice que es su

tierra. (3) Es llamado Maravilloso Consejero, Dios Fuerte, Padre de Eternidad, y Príncipe de Paz. (4) Su reino es eterno y universal. (5) Las consecuencias de su venida y dominio son de tal manera que sólo manan del dominio de Dios. En el capítulo once tenemos otra descripción de la perfección de su persona y de su reino que es sólo aplicable a la persona y reino de Dios. Es sólo donde Dios reina que se encuentran Ia paz, santidad y bienaventuranza que acompañan a la venida del predicho libertador. El mismo argumento puede sacarse del relato profético del Mesías y de su reino contenidos en la última parte de Isaías, desde el capítulo cuarenta hasta el sesenta y seis. Este Mesías debía llevar a cabo la redención de su pueblo, no meramente del cautiverio babilónico, sino de todo mal; asegurarles el perdón de los pecados y la reconciliación con Dios; el dominio de la verdadera religión hasta lo último de la tierra; y, finalmente, el completo triunfo del reino de la luz sobre el reino de las tinieblas. Ésta es una obra que no podría ser llevada a cabo por nadie más que por una persona divina.

El profeta Miqueas (5: 1-5) predijo que iba a nacer en Belén uno que iba a ser (1) Señor en Israel, esto es, de todo el pueblo de Dios. (2) Aunque nacería en el tiempo y sería hecho de mujer, «sus orígenes son desde el principio, desde los días de la eternidad». (3) El regirá en el ejercicio del poder y de la majestad de Dios, esto es, manifestará en su gobierno la posesión de atributos y gloria divinos. (4) Su dominio será universal; y (5) su efecto paz; esto es, una perfecta armonía, orden y bienaventuranza.

El profeta Joel no trae a la vista de una manera distintiva la persona del Redentor, a no ser que sea en el dudoso pasaje de 2:23. Da el ciclo usual de predicciones mesiánicas; predice la apostasía del pueblo, los reprueba por sus pecados, les advierte de los juicios divinos, y luego promete la liberación por medio de un «maestro de justicia» (según una interpretación de 2:23), y luego el derramamiento deI Espíritu Santo sobre toda carne. El don del Espíritu Santo es descrito en todas partes como la bendición característica del período Mesiánico, porque se logra en base del mérito de la muerte del Redentor. El hecho de que Él dé el Espíritu Santo así es la más gran evidencia de que verdaderamente es Dios.

En Jeremías 23 se predice la restauración o redención del pueblo de Dios. Esta redención iba a ser llevada a cabo por uno que es declarado ser: (1) Un descendiente de David. (2) Es llamado el Renuevo, una designación que conecta esta profecia con aquellas de Isaías en las que el Mesías recibe el mismo título. (3) Tenía que ser un rey. (4) Su reinado debía ser próspero, Judá e Israel volverian a ser unidas; esto es, se aseguraría una perfecta armonía y paz. (5) Este libertador es llamado Jehová Justicia nuestra. En el capítulo treinta y tres se predice la misma liberación, y se le da el mismo nombre a Jerusalén aquí que en el pasaje anterior se le daba al Mesías. En el primer caso es simbólico, en el otro significativo.

En Dn 2:44 se predice que el reino del Mesías ha de ser eterno, y está destinado a abolir y absorber todos los otros reinos. En 7:9-14 se dice que uno semejante al Hijo del Hombre fue llevado al Anciano de Días; y que le fueron dados dominio, gloria y reino; para que todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvan; su dominio será dominio eterno, que nunca pasará, y su reino, un reino que no será destruido jamás. En 9:24-27 se registra la predicción acerca de las setenta semanas, y la venida y obra del Mesías, una obra verdaderamente divina.

Los primeros seis capítulos de las profecías de Zacarias son una serie de visiones, prefigurando el regreso de los judíos de Babilonia, la restauración de la ciudad, y la reconstrucción del templo; la posterior apostasía del pueblo; la venida del Mesías, el establecimiento de su reino, y la dispersión de los judíos. Desde el capítulo noveno hasta el fin del libro aparecen los mismos acontecimientos en un lenguaje profético ordinario. Jerusalén es llamada a gozarse en la venida de su rey. Este seria apacible y humilde, sin ostentaciones y pacífico, y su dominio universal. En el capítulo 11 es descrito como un pastor que hace un último intento por reunir su rebaño. Ha de ser rechazado por aquellos a los que vino a salvar, y venido por treinta piezas de plata. Por esta enormidad, el pueblo ha de ser entregado a una gran desolación; pero al final Dios derramará sobre ellos el Espíritu de grada y de oración, y ellos me mirarán a mi, dice Jehová, a quien traspasaron, y se lamentarán. Este pastor es declarado ser el compañero de Dios, su asociado o igual. Su reino triunfará, vendrá a ser universal, y la santidad prevalecerá en todas partes.

En Malaquías 3: 1-4 se predice: (1) Que aparecerá un mensajero para preparar el camino deI Señor. (2) Que el Señor, esto es, Jehová, el mensajero del pacto, esto es, el Mesías, vendrá a su templo. (3) A su venida serán destruidos los malvados, y la iglesia será salvada.[1]

Está claro, incluso en base de este rápido examen de la cuestión, que el Antiguo Testamento predice con claridad la venida de una persona divina revestida de nuestra naturaleza, que iba a ser el Salvador deI mundo. Iba a ser de Ia simiente de la mujer, la simiente de Abraham, de la tribu de Judá, de la casa de David; nacido de una virgen; varón de dolores; y que haría de «su alma ofrenda por el pecado». Pero es declarado con no menos claridad como siendo el Ángel de Jehová, Jehová, Elohim, Adonai, el Dios Fuerte, ejerciendo todas las prerrogativas divinas, y con derecho a Ia adoración divina de hombres y de ángeIes. Ésta es la doctrina del Antiguo Testamento

1. Acerca de esta cuestión. véase Hengstenberg. *Christology*.

en cuanto a lo que el Mesías iba a ser; y ésta es la doctrina del Nuevo Testamento en cuanto a lo que de hecho es Jesús de Nazaret.

§2. *Las características generales de la enseñanza del Nuevo Testamento acerca de Cristo.*

A. *El sentido en el que Cristo es llamado Señor.*

El primer argumento del Nuevo Testamento como demostración de la divinidad de Cristo se deriva del hecho de que Él es en todo lugar llamado Señor. El Señor; nuestro Señor. Se admite que el término griego *kurios* significa dueño, y uno que tiene la autoridad de un dueño, sea sobre hombres o sobre cosas. El Señor de una viña es el propietario de la viña, y el Señor de un esclavo es el propietario de un esclavo. Se admite asimismo que esta palabra es empleada con toda la latitud del término latino Dominus, o como el castellano Señor. Se aplica como título de respeto no sólo a magistrados o a príncipes, sino también a personas no investidas con ninguna autoridad oficial. Por ello, no se trata meramente del hecho de que a Jesús se le llame Señor que demuestre que Él es asimismo Dios, sino que se le llama Señor en tal sentido y de tal manera que no cuadra con ninguna otra explicación. En primer lugar, Cristo es llamado Señor en el Nuevo Testamento con la misma constancia y con la misma preeminencia con que se le llama Señor a Jehová en el Antiguo Testamento. Éste era el término que todos los lectores de las Escrituras, fuera en hebreo o en griego, en el Antiguo Testamento, usaban para expresar su relación con Dios. Ellos le reconocían como el propietario de ellos, como el Supremo Soberano de ellos, y como su protector. En este sentido Él era el Señor de ellos. El Señor está de nuestro lado. El Señor sea contigo. El Señor, Él es Dios. Bendita la nación cuyo Dios es el Señor. Bueno eres Tú, oh Sefior. Tú, Señor, eres para siempre exaltado sobre todo. Nadie hay como Tú, oh Sefior. Alabaré al Señor. Ten misericordia de mí, oh Señor. Oh Señor, tú eres mi Dios. El oído religioso del pueblo estaba educado en el uso de este lenguaje desde su infancia. El Señor era su Dios. Ellos le adoraban y alababan e invocaban su ayuda al llamarle Señor. Y los mismos sentimientos de reverencia, adoración y amor, el mismo sentimiento de dependencia y deseo de protección -se expresan por todo el Nuevo Testamento al llamar a Jesús Señor. Señor, si quieres, puedes limpiarme. Señor, sálvame. El gozo del Señor. Señor, ¿cuándo te vimos hambriento? El que me juzga es el Señor. Si el Señor quiere. Presentes con el Señor. Los que invocan al Señor. Que el Señor me dará en el día postrero. Bienaventurados los muertos que mueren en el Señor. Tú eres digno, oh Señor, de recibir gloria y honra.

Por tanto, Jesucristo es Señor para los cristianos en el mismo sentido en

que Jehová era Señor para los hebreos. El uso mencionado aquí es totalmente peculiar. Ningún hombre: ni Moisés, ni Abraham, ni David, ni ninguno de los profetas o Apóstoles, es jamás invocado ni mencionado como Señor de esta manera tan prevalente. Tenemos un solo Señor; y Jesucristo es Señor. Éste es un argumento que se refiere a la experiencia interior, más que al mero entendimiento. Cada creyente sabe en qué sentido llama a Jesús Señor; y sabe que al reconocerle así como su propietario, como su soberano absoluto, a quien le debe no meramente la adhesión de su vida externa, sino la de su alma; y como su protector y Salvador, está en comunión con los Apóstoles y mártires. Sabe que es por el Nuevo Testamento que ha recibido la enseñanza de adorar a Cristo llamándolo Señor.

Pero, en segundo lugar, Jesucristo no es sólo así llamado Señor por vía de eminencia, sino que es declarado ser Señor de señores; el Señor de la gloria; el Señor de todos; Señor de los vivos y de los muertos; el Señor de los que están en el cielo y en la tierra y debajo de la tierra. Todas las criaturas, desde las más altas hasta las más bajas, tienen que inclinar la rodilla a Él, y reconocer su dominio absoluto. Él es Señor en tal sentido que nadie puede verdaderamente llamarle Señor, sino por el Espíritu Santo. Si su Señorío fuera meramente la supremacia que una criatura puede ejercitar sobre otras criaturas, no habría necesidad de iluminación divina para capacitamos para reconocer su autoridad. Pero si Él es Señor en el sentido absoluto en el que sólo Dios es Señor; si Él tiene un derecho sobre nosotros y una autoridad sobre nosotros que sólo le pertenecen a nuestro Hacedor y Redentor, entonces es necesario que el Espíritu Santo nos revele de tal manera la gloria de Dios en la faz de Jesucristo como para que nos lleve a postrarnos delante de Él como nuestro Señor y Dios.

En tercer lugar, Cristo es llamado Señor cuando esta palabra se emplea en lugar de los nombres y títulos incomunicables de Jehová y Adonai. Es cosa bien sabida que los judíos, desde un período temprano, tenían una reverencia supersticiosa, que les impedía pronunciar la palabra Jehová. Por esto ellos, en sus Escrituras hebreas, le dieron a esta palabra los puntos vocálicos correspondientes a la palabra Adonai, pronunciándola así siempre que leen el sagrado volumen. Cuando tradujeron sus Escrituras al griego, sustituyeron uniformemente Jehová por *kurios*,, que se corresponde con *Adon*. Y de la misma manera, bajo la influencia de la LXX, los cristianos latinos emplearon Dominus en su versión; y constreñidos por esta misma extendida y duradera costumbre, los traductores ingleses han sólido, en general, usar el término Lord [Señor] en mayúsculas pequeñas allí donde en hebreo se emplea Jehová. En muchísimos casos encontramos pasajes aplicados a Cristo como el Mesías en los que se le llama Señor, cuando Señor debería ser Jehová o Adonai. En Lucas I :76 se dice de Juan el Bautista, el precursor de Cristo, que

él iría delante de la faz del Señor; pero en Malaquías 3:1, del que este pasaje declara el cumplimiento, la persona que habla es Jehová. El día de Cristo, en el Nuevo Testamento, es llamado «el día del Señor»; en el Antiguo Testamento es llamado «el día de Jehová, el gran día». Romanos 10: 13 cita a JoeI 2:32, que habla de Jehová, y lo aplica a Cristo, diciendo: «Porque todo aquel que invocare el nombre del Señor, será salvo». Romanos 14:10, 11 cita Isaías 45:23, «Porque todos compareceremos ante el tribunal de Cristo. Porque escrito está: Vivo yo, dice eI Señor, que ante mí se doblará toda rodilla», etc. Esto es común a lo largo de todo el Nuevo Testamento, y por ello Cristo es allí expuesto como Señor en el mismo sentido en que el Supremo Dios es Señor. Quedando establecido de esta manera el sentido de la palabra en su aplicación a Cristo, pone en evidencia cuán constante y familiar es el reconocimiento de su divinidad por parte de los escritores sagrados. Ellos lo reconocen como Dios cada vez que le llaman Señor.

B. *Cristo es presentado como el Objeto de nuestros afectos religiosos*

Otra característica general del Nuevo Testamento, íntimamente ligada con la acabada de mencionar, y que sigue a ella, es que Cristo es en todo lugar reconocido como el objeto apropiado de todos los afectos religiosos. Como Él es nuestro Señor, en el sentido de ser nuestro propietario absoluto, nuestro hacedor, preservador y redentor, y nuestro soberano, poseyendo el derecho de hacer con nosotros lo que le parezca bien, somos llamados a hacer de Él el supremo objeto de nuestro amor, de su voluntad la más elevada norma del deber, y de su glória el gran fin de nuestro ser. Debemos ejercitar la misma fe y confianza en Él que en Dios; darle a Ella misma obediencia, devoción y homenaJe. Y asi vemos que éste es el caso de comienzo a fin en los escritos del Nuevo Testamento. Cristo es el Dios de los Apóstoles y de los cristianos primitivos, en el sentido de que Él es el objeto de todos sus afectos religiosos. Ellos le consideraban a Él como aquella persona a la que pertenecían de una manera especial; ante la que eran responsables por su conducta moral; ante quien tenian que dar cuenta de sus pecados; ante quien responder por el uso de su tiempo y talentos; que siempre estaba presente con ellos, morando en ellos, controlando su vida interior, así como la exterior; cuyo amor era el principio animador de su ser; en quien ellos se gozaban como su gozo presente y suerte eterna. Este reconocimiento de su relación con Cristo como su Dios es constante y siempre presente, de manera que la evidencia de lo mismo no puede ser recogida y enunciada de una manera polémica o didáctica. Pero cada lector del Nuevo Testamento para el que Cristo sea una mera criatura, por exaltada que sea, tiene que sentirse fuera de comunión con los Apóstoles y cristianos apostólicos, que se reconocían a sí mismos y que eran universalmente reconocidos por los demás hombres como

adoradores de Cristo. Ellos sabían que deberían comparecer ante su tribunal; que cada acción, pensamiento y palabra de ellos, y de cada hombre que viva jamás, quedaria abierto todo ello ante su omnisciente mirada; y que el dcstino de cada alma humana debía depender de su decisión. Por ello, conociendo el terror del Señor, persuadían a los hombres. Prescribían cada uno de los deberes morales no meramente sobre la base de la obligación moral, sino por consideraciones sacadas de la relación del alma con Cristo. Los hijos deben obedecer a sus padres, las mujeres a sus maridos, los siervos a sus amos, no como complaciendo a los hombres, sino como haciendo la voluntad de Cristo. La verdadera religión, según ellos la exponen, no consiste en el amor o reverencia a Dios meramente como el Espíritu infinito, el creador y preservador de todas las cosas, sino en el conocimiento y amor ele Cristo. Todo el que crea que Jesús es el Hijo de Dios, esto es, todo el que crea que Jesús de Nazaret es Dios manifestado en carne, y que le ama y obedece como tal, es declarado nacido de Dios. Cualquiera que niega esta verdad es declarado anticristo, negando a la vez al Padre y al Hijo, porque Ia negación del uno es la negación del otro. La misma verdad es expresada por otro Apóstol, que dice; «Pero si nuestro evangelio está aún encubierto, entre los que se pierden está encubierto; en los cuales el dios de este mundo cegó los pensamientos de los incrédulos, para que no les resplandezca la iluminación del evangelio de la gloria de Cristo, el cual es la imagen de Dios». Los que están perdido, según este Apóstol, son los que no ven, ni creen, que Jesús sea Dios morando en la carne. Y de ahí que se adscriben tales efectos al conocimiento de Cristo y a la fe en Él, y se mantienen tales expectativas de la gloria y bienaventuranza de estar con Él, que serian imposibles o irracionales si Cristo no fuera el verdadero Dios. Él es nuestra vida. El que tiene al Hijo tiene la vida. El que cree en Él vivirá eternamente. No somos nosotros que vivimos, sino Cristo que vive en nosotros. Nuestra vida está escondida con Cristo en Dios. Estamos completos en Él, y nada nos falta. Aunque no le hemos visto, creyendo en Él nos regocijamos con un gozo inefable. Es por cuanto Cristo es Dios, por cuanto Él posee todas las perfecciones divinas, y por cuanto Él nos, amó y se entregó a si mismo por nosotros, y nos ha redirnido y nos ha hecho reyes y sacerdotes para Dios, que el Espíritu de Dios dice: «Si alguno no ama al Señor Jesucristo, sea anatema. El Señor viene». La negación de la divinidad del Hijo de Dios, el rechazo a recibir, amar, confiar, adorar y servirle como tal, es la base de la perdición irremediable de todos los que oyen y rechazan el evangelio. Y todas las criaturas racionales, santas e impías, justificadas y condenadas, darán su amén a la justicia de esta condenación. La divinidad de Cristo es un hecho demasiado patente, una verdad demasiado trascendente, para ser rechazada inocentemente. Son salvos los que verdaderamente la creen, y ya están

perdidos los que no tienen ojos para verLa. El que no cree ya ha sido condenado, porque no ha creído en el nombre del unigénito Hijo de Dios. El que cree en el Hijo tiene vida eterna; y el que no cree en el Hijo no verá la vida, sino que la ira de Dios permanece sobre él. Ésta es, por tanto, la doctrina del Nuevo Testamento, que la aprehensión espiritual y el sincero reconocimiento de la Deidad del Redentor constituye la vida del alma. Es en su propia naturaleza vida eterna; y la ausencia o carencia de esta fe y conocimiento es muerte espiritual y eterna. Cristo es nuestra vida; por tanto, quien no tiene al Hijo no tiene la vida.

C. *Las relaciones que Cristo tiene con Su pueblo y con el mundo*.

Como la relación que los creyentes tienen conscientemente con Cristo es aquella que podemos sustentar sólo con Dios, igualmente la relación que Él asume con nosotros y que demanda como suya en virtud de su naturaleza y de su obra, es aquella que sólo Dios puede mantener con criaturas racionales.

Su autoridad como Maestro.

Esto está claro en cuanto a la autoridad que Él asume como maestro tanto de la verdad como del deber. Todo lo que Él ha declarado cierto, todo lo que los crstianos siempre se han sentido ligados a creer, sin examen, y todo lo que Él los ha mandado hacer o evitar, lo han considerado siempre como vinculante para la conciencia. Su autoridad es la base última y más elevada de la fe y de la obligación moral. Como la razón infinita y absoluta moraban en Él corporalmente, sus palabras eran las palabras de Dios. Él declaró ser la Verdad, y por ello cuestionar lo que Él decía era rechazar la verdad; desobedecerle era desobedecer la verdad. Él fue anunciado como el Logos, la Razón personal y manifestada, que era y es la luz del mundo; la fuente de toda razón y de todo conocimiento para las criaturas racionales. Por ello, Él habló como jamás nadie había hablado. Enseñaba con autoridad. No hacía como Moisés y los profetas, hablar en nombre de Dios, diciendo: Así dice el Señor, apoyándose en una autoridad fuera de sí mismos. Él hablaba en su propio nombre, y los Apóstoles en nombre de Cristo. Él era la autoridad última. Él se pone uniformemente a Sí mismo en la relación de Dios con su pueblo. Vosotros seréis salvos «si hacéis todo lo que os mando». Él que a mí me oye, a Dios oye. Yo y el Padre uno somos; Él en mí, y Yo en Él. El cielo y la tierra pasarán, mas mis palabras jamás pasarán. Moisés os dijo esto y aquello, pero yo os digo a vosotros. Él no negaba la misión divina de Moisés, pero Él asumió el derecho de modificar o derogar las leyes que Dios había dado a su pueblo bajo la antigua economía. El todo de la verdad revelada en el Antiguo así como en el Nuevo Testamento es atribuido a Él como su fuente. Porque los antiguos profetas no enseñaron nada más que aquello que

«indicaba el Espíritu de Cristo que estaba en ellos», lo cual es equivalente a decir que hablaron «inspirados por el Espíritu Santo», o que «toda la Escritura es inspirada por Dios». Y los Apóstoles se presentaron sencillamente como testigos de lo que Cristo había enseñado. Pablo declaró que recibió todo su conocimiento «por revelación de Jesucristo». Y en su Epístola a los Corintios expresa él la misma verdad negando que su conocimiento se derivara de la razón humana (el espíritu que está en los hombres), sino del Espíritu de Dios. Nada es más evidente para el lector del Nuevo Testamento que esta autoridad divina como maestro que en todo lugar es demandada por parte de Cristo y para Él. Dejar de creer en Él es dejar de creer en Dios; y desobedecerle a Él es desobedecer a Dios. Esto es totalmente diferente de la autoridad reivindicada por los profetas y por los apóstoles. Ellos no asumieron nada por sí mismos. PabIo negó tener autoridad alguna sobre la fe del pueblo de Dios, excepto sobre la base de la prueba que él daba de que era «Cristo hablando en» él (2 Co 13:3).

Su control sobre todas las criaturas.

La autoridad divina de Cristo se manifiesta en el control que Él afirmaba sobre todo su pueblo y sobre toda criatura; Todo poder estaba y está en sus manos. Sus ministros están bajo su dirección. Él envía a uno aquí y a otro allá. Todos los trabajos y viajes de Pablo fueron llevados a cabo bajo su continua conducción. Esta es tan solo una ilustración del control absoluto y universal que Él ejercita constantemente sobre todo el universo. Los ángeIes del cielo son así sus mensajeros, y el curso de la historia humana, así como las circunstancias de cada persona individual, va determinado por Él. Y también está en sus manos en destino eterno de todos los hombres. Yo recompensaré a cada uno, dice Él, conforme a sus obras. (Mt 16:27; y Ap 22:12.) «Muchos me dirán en aquel día: Señor, Señor, i, no profetizamos en tu nombre, y en tu nombre echamos fuera demonios, y en tu nombre hicimos muchos milagros? Y entonces les diré claramente: Nunca os conocí; apartaos de mí, hacedores de iniquidad» (Mt 7:22, 23). En el último día, «al tiempo de la siega, les diré a los segadores: Recoged primero la cizaña, y atadla en manojos para quemarla; pero el trigo guardadlo en mi granero» (Mt 13:30). Y en el v. 41, «Enviará eI Hijo del Hombre a sus ángeles, y recogerán de su reino todo lo que sirve de tropiezo, y a los que hacen iniquidad, y los echarán en el horno de fuego; allí será el llanto y el crujir de dientes». Aquel día el rey dirá: «Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles. Porque tuve hambre, y no me disteis de comer; tuve sed, y no me disteis de beber»: «En cuanto no lo hicisteis a uno de éstos más pequeños, tampoco a mí me lo hicisteis». Así, es la actitud que los hombres muestran para con Cristo (siempre que hayan oído su nombre) la que ha de

determinar su destino en el último dia. Pecar contra Cristo, negarle o rechazarle, es negar o rechazar a Dios. Por ello, nuestro Señor se pone uniformemente en la relación de Dios para con las almas de los hombres, afirmando la misma autoridad sobre ellas, el mismo derecho a decidir el destino de ellas, y denunciando que pecado es cometido contra Él. También por esto dice que sería mejor para un hombre que le colgaran en el cuello una piedra de molino y que fuera arrojado en la mar, que hacer tropezar a uno de los pequeños que creen en Él. «Todo aquel que me confiese delante de los hombres, también el Hijo de Dios le confesará delante de los ángeles de Dios; mas al que me niegue delante de los hombres, será negado delante de los ángeles de Dios» (Lc 12:8,9). «El que ama a su padre o a su madre ... a su hijo o a su hija más que a mí, no es digno de mí». Este amor supremo es sólo debido a Dios, y Cristo, al demandar este amor de nosotros, se pone a Sí mismo ante nosotros como Dios.

D. *La naturaleza de Sus promesas.*

Lo mismo queda claro de la naturaleza de sus promesas. Cristo promete bendiciones a su pueblo que nadie sino Dios tiene el derecho o el poder para conceder. El promete perdonar los pecados. Es intuitivamente cierto que sólo Dios puede perdonar los pecados; Él es nuestro gobernador moral; es contra Él que se comete todo pecado, y sólo Él tiene derecho a remitir su castigo. Por ello, cuando Cristo le dice al alma: Tus pecados te son perdonados, Él está ejerciendo una prerrogativa divina. ... Como el soberano en contra de quien se ha cometido el pecado, Cristo tiene derecho a perdonar o a castigar. También Él promete el Espíritu Santo. ... Se había predicho que Dios derramaria Su Espiritu sobre toda carne; ... En su discurso de despedida a los Apóstoles, Él dijo: Yo os enviaré otro Consolador, el Espíritu de verdad, que quedará con vosotros para siempre. Todas las influencias santificadoras, asi como todos los dones de enseñanza y de milagros que la Iglesia jamás haya gozado, vienen del Señor Jesucristo. Él da el Espíritu a cada uno confonne a Su voluntad. «A cada uno de nosotros», dice Pablo, «fue dada la gracia confonne a la medida del don de Cristo» (Ef 4:7). Él promete escuchar y responder a las oraciones de su pueblo en todas las edades y en todas partes del mundo. «Todo lo que pidáis en mi nombre, yo lo haré». «Alli donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí yo estoy en medio de ellos». «He aquí que yo estoy con vosotros todos los días, hasta el fin del mundo». Así, Él promete Su presencia continuada a sus discípulos, sea donde sea que se encuentren. También promete la vida eterna a todos los que crean en Él. Él tiene poder para vivificar o para dar vida a los que Él quiera. «Mis ovejas oyen mi voz, y yo les doy vida eterna». «Yo los levantaré en el dia postrero». «Al que venza, le daré de comer del árbol de la vida». «Sé fiel hasta la

muerte, y te daré corona de vida». «La corona de justicia, la cual me dará el Señor, el juez justo, en aquel día». «La paz os dejo, mi paz os doy; yo no os la doy como el mundo la da». «Creéis en Dios, creed también en mí». «Voy a preparar lugar para vosotros». «Vendré otra vez, y os tomaré conmigo, para que donde yo estoy, vosotros también estéis»: «Venid a mí todos los que estáis fatigados y cargados, y yo os haré descansar». Es evidente que el Dios Infinito mismo no puede ni prometer ni dar nada más grande o excelso que lo que Cristo da a su pueblo. Son enseñados a esperar en Él como la fuente de toda bendición, como dador de todo bien y de todo don perfecto. No hay oración más completa en el Nuevo Testamento que aquella con la que Pablo cierra su Epístola a los Gálatas: «La gracia de nuestro Señor Jesucristo sea con vuestro espíritu». Su favor es nuestra vida, lo cual no podría ser si Él no fuera nuestro Dios.

E. *Su control sobre la naturaleza*

Una cuarta característica general de la enseñanza del Nuevo Testamento acerca de Cristo se relaciona con el controI que se le atribuye sobre el mundo exterior. Las leyes de la naturaleza están ordenadas por Dios. Pueden ser cambiadas o suspendidas sólo por Él. Por ello, un milagro o cualquier acontecimiento que involucre tal cambio o suspensión es una evidencia de la operación inmediata del poder divino. Por ello, el agente eficiente en la obra de un milagro tiene que poseer poder divino. Cuando Moisés, los profetas, o los Apóstoles, obraban milagros, rechazaban de manera explícita que fuera por su propia eficiencia. ¿Por qué nos miráis a nosotros, dice el Apóstol Pedro, como si fuera por nuestro propio poder que hemos sanado a este hombre? Cuando Moisés dividió el Mar Rojo, la eficiencia por la que fue producido aquel efecto no estaba más en él que en la vara con la que golpeó las aguas. Sin embargo, Cristo obró milagros por su propio poder inherente. Y fue a su eficiencia que los Apóstoles atribuyeron los milagros que ellos obraban. Era su nombre, o la fe en Él, como Pedro enseñaba al pueblo, lo que efectuó la instantánea curación del hombre lisiado. Cristo nunca atribuyó su poder milagroso a otra fuente fuera de Él mismo; Él mantuvo Su propia prerrogativa; y Él confirió este poder a otros. Él dijo de Él mismo que tenía poder para poner su vida, y poder para volverla a tomar; que Él tenía vida en Sí mismo y que podía dar vida a aquellos que Él quisiera; os daré, les dijo a sus discípulos, poder para hollar serpientes y escorpiones, y sobre todo el poder del adversario. Por tanto, cada milagro de Cristo era una manifestación visiblede su divinidad. Cuando Él sanaba a los enfermos, abría los ojos a los ciegos, restauraba a los cojos, resucitaba a los muertos, alimentaba a miles con unas pocas hogazas de pan, y calmaba el tempestuoso mar, era con una palabra, con el ejercicio sin esfuerzo de su voluntad. Así manifestó su gloria,

dando una demostración ocular a aquellos que tenian ojas para ver, de que Él era Dios en forma de hombre. Por ello, apelaba directamente a sus obras. «Aunque no me creáis a mi, creed a las obras, para que conozcáis y creáis que el Padre está en mi, y yo en el Padre». «Si no hago las obras de mi Padre, no me creáis» (Jn 10:37,38). «Si yo no hubiese hecho entre ellos las obras que ningún otro ha hecho, no tendrían pecado; pero ahora me han visto. y me han aborrecido a mi y también a mi Padre» (Jn 15:24).

Es sólo una pequeña parte de la evidencia de la divinidad de nuestro Señor que se puede recoger de esta manera de la enseñanza general del Nuevo Testamento. Es importante mantener en mente que la fe en esta doctrina no reposa sobre este o aquel pasaje ni en ésta o aquella descripción, sino sobre la entera revelación de Dios acerca de su Hijo. La divinidad del Señor Jesucristo es manifestada en el tejido de las Escrituras. y es en todas partes o afirmada o dada por supuesta. Hay no obstante muchos pasajes en las que la doctrina se presenta con tanta claridad que no deberían ser pasados por alto en ninguna discusión formal de este tema.

§3. *Pasajes particulares del Nuevo Testamento que enseñan la deidad de Cristo.*

A. *Los Escritos de San Juan*.

Juan 1:1-14. La razón de que la naturaleza más elevada de Cristo sea llamada *ho lagos* y la razón de que Juan empleara esta designación son cuestiones distintas. Por cuanto la palabra *logos* no aparece en la Escritura en el sentido de razón, se debería tomar en su sentido ordinario. La cuestión de por qué el Hijo sea llamado «el Verbo» [o la Palabra] se puede contestar diciendo que este término expresa a la vez su naturaleza y su oficio. La palabra es lo que revela. EI Hijo es el *eikon* y *apaugasma* de Dios, y por ello su palabra. Es su oficio dar a conocer a Dios a sus criaturas. A Dios nadie le ha visto jamás: el unigénito Hijo que está en el seno del Padre. Él le ha dado a conocer. Así el Hijo. como revelador de Dios es la Palabra el Verbo. La razón por la que Juan selcccionó esta designación de la naturaleza divina de Cristo no es tan fácil de determinar. Desde luego. se puede decir que hay bases para el uso de este término en el uso del Antiguo Testamento y de los judios que eran contemporáneos con el Apóstol. En Ias Escrituras Hebreas el Jehová manifestado es llamado la Palabra de Dios. y a Él se le adscriben la subsistencia individual y las perfeccioncs divinas (Sal 33:6; 119:89; Is 40:8; Sal 107:20; 147:18). Y aparece con más frecuencia en los libros apócrifos y en los Targumes. Por ello. no es un término inusual o desconocido el que introduce el Apóstol Juan. Sin embargo. como es él el único de todos los escritores del Nuevo Testamento que emplea asi la palabra. tiene que haber

habido alguna razón especial para ello. Esta razón puede haber sido la de contrarrestar las perspectivas erróneas acerca de la naturaleza de Dios y de su pálabra que habian comenzado a prevalecer, y que tenian algún apoyo en las doctrinas de Filón y de otros judios alejandrinos. Sin embargo, es menos importante determinar por qué Juan llama *logos* al Hijo que determinar qué es lo que enseña acerca de Él. Él enseña (1) Que Él es eterno. Él era en el principio; esto es, él era antes de toda creación; antes de la fundación del mundo; antes que el mundo fuera. Comparar Pr 8:23; Jn 17:5, 24; Ef 1:4. Éstas son todas formas escriturales de expresar la idea de la eternidad. El Verbo entonces era (*ën*), no comenzó sino que ya era. Él *ë*n del v. 1 está en contraste a *egeneto* (v. 14). «Él era el Verbo. y vino a ser carne». (2) La palabra eterna existia en intima comunión con Dios. «El Verbo era con Dios» (RV); como de la Sabiduría se dice que estaba con Él en el principio (Pr 8:30; Jn 1:18). (3) Él era Dios; La palabra theos es claramente el predicado, por cuanto carece del artículo (comparar Jn 4:24. *pneuma ho theos*, Dios es espíritu). y por cuanto logos es el sujeto en todo el contexto. El hecho de que *Theos* no puede ser tomado como *theios*, ni traducido como un Dios, queda claro por lo que se dice de inmediato del logos en los versiculos siguientes, y por la analogía de la Escritura, que demuestra que el logos es Dios en el más alto sentido de la palabra. En este contexto *ho theos en ho logos* sería equivalente a decir «el Hijo es el Padre».[2] *Theos* sin el artículo aparece frecuentemente en el Nuevo Testamento cuando se refiere al Dios supremo. (4) El *logos* es el Creador de todas las cosas. Todas las cosas fueron hechas por Él, *di' autou*. El término dia aquí no expresa necesariamente una instrumentalidad subordinada. Todas las cosas se dicen que son dia *theou* además de *ek theou*. El Padre obra por medio del Hijo. y el Hijo por media del Espíritu. Todo lo que indica la preposición es subordinación en cuanto al modo de operación. que es en otros lugares enseñada en cuanto a las personas de la Trinidad. El hecho de que todas las criaturas deben su existencia al Verbo es hecho más prominente diciendo: «Y sin él nada de lo que ha sido hecho. fue hecho». *pan ho gegonen* es por medio de Él. Por tanto. Él no puede ser una criatura. No sólo Él fue antes de todas las

2. En efecto, si ésta fuera la frase usada con el artículo griego en ambos Dios y el Verbo, habría una frase recíproca, en la que el sujeto y el predicado serían intercambiables: Literalmente, «el Verbo era el Dios», o «el Dios era el Verbo». Esta es una estructura conocida, en la que el sujeto es lo que se predica de manera exclusiva. Si así fuera, no habría Dios excepto el Verbo; se declararía la exclusividad de la Deidad del Verbo, y la unipersonalidad de Dios. En cambio,la ausencia de artículo en esta oración hace (1) que lo que se predique de el Verbo es que lo que Dios es la es el Verbo; el Verbo posee la naturaleza de Dios. Es Dios en su sustancia y naturaleza. Pero queda abierta la puerta a la pluripersonalidad en el seno de la Deidad, al no predicarse exclusivamente del Verbo, pero sí como de la misma esencia de su Ser. [N. del T.)

criaturas, sino que todo lo que creado fue llevado a la existencia por Él. (5) El logos es existente por sí mismo. Es inderivado. «En él estaba la vida». Esta es cierto sólo de Dios. Sólo la Deidad subsistiendo en el Padre, el Verbo y el Espíritu es existente en sí misma, poseyendo vida en sí misma. (6) La vida del Verbo «es la luz de los hombres». Teniendo vida en Sí mismo, el Verbo es la fuente de vida en todo lo que vive, y especialmente de la vida intelectual y espiritual del hombre; y por ello se dice de Él que es la luz de los hombres: esto es, la fuente de la vida intelectual y del conocimiento en todas sus formas. (7) El logos, como la luz verdadera o real, resplandece en las tinieblas (*en të skotia = en tois eskotismenois*) en medio de un mundo enajenado de Dios. Los hombres del mundo, los hijos de las tinieblas, no comprenden la luz; no reconocen al Verbo como Dios, el creador de todas las cosas, y la fuente de vida y conocimiento. A aquellos que así le reconocen les da poder para venir a ser hechos hijos de Dios, esta es, los eleva a la dignidad y bienaventuranza de ser hijos de Dios. (8) Este Verbo se hizo carne, esto es, devino hombre. Este uso de la palabra carne es explicado en pasajes como 1 Ti 3:16; Ro 2:14; Ro 8:3, el relación con Lc 1:35; Gá 4:4; Fil 2:7. En cuanto a la gloria del logos encarnado, el Apóstol dice de sí mismo y de sus compañeros de discipulado: «Y vimos su gloria, gloria como del unigénito del Padre»; una gloria como sólo podía pertenecer a Aquel que es el eterno Hijo de Dios, consustancial con el Padre. ...

Otros pasajes en el Evangelio de San Juan.

Esta introducción, que tan inequívocamente expone la divina naturaleza de Cristo, es la nota clave del Evangelio de Juan, y de todos sus otros escritos. Su principal objeto es convencer a los hombres de que Jesús es Dios manifestado en carne, y que el reconocimiento de Él como tal es necesario para la salvación. Por ello fue que este Apóstol fue llamado, en la Iglesia primitiva, el *Theologos*, porque enseño con tanta claridad e intensidad que el logos es Dios. En el versículo 18 de este capítulo él dice que sólo el Hijo tiene el conocimiento de Dios, y es la fuente de este conocimiento para otros.

Le mostró a Natanael que Él conocía su carácter, siendo el escudriñador de los corazones. En su conversación con Nicodemo, le habló con autoridad divina, revelándole las cosas del cielo, porque Él había descendido del cielo, e incluso entonces estaba en el cielo. Su venida al mundo fue la más excelsa evidencia, del amor divino, y la salvación de tidos los hombres dependía de la fe en Él; esto es, e que creyeran que Él es lo que Él afirmaba ser, confiando en Él y consiguientemente obedeciéndole. Cuando los judíos le censuraron por sanar a un hombre en Sábado, se defendió diciendo que Dios obraba en sábado; que él y el Padre eran uno; que él hacía todo lo que Dios hacía; que Él podía dar vida a quien Él quisiera; que todo juicio le había sido

encomendado a Él, y que Él tenía derecho a recibir el mismo honor que el Padre. En el capítulo sexto Él se presenta como la fuente de vida, primero bajo la figura de pan, y luego bajo la de un sacrificio. En el capítulo octavo declara ser la luz del mundo. «Él que me sigue, de ningún modo andará en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida». Sólo él podía dar verdadera libertad, libertad de la condenación y del poder del pecado. Él había sido el único Salvador desde el comienzo por cuanto él fue el objeto de la fe de Abraham, que vio su día, y se regocijó, porque dice: «Antes que Abraham llegara a ser, yo soy». Con ello declaraba no sólo su preexistencia, sino su eternidad, al declarar ser el «yo soy», esta es, el auto-existente e inmutable Jehová.

En el capítulo 10, bajo el carácter de un pastor, Él se describe a la cabeza de todo el pueblo de Dios, que oye la voz de Él, que sigue sus pasos, y en cuyos cuidados confía. Por ellos Él pone su vida y la vuelve a tomar. A ellos les da Él la vida eterna, y la salvación de ellos es cierta, porque nadie puede arrebatarlos de sus manos; y Él Y el Padre son uno. El capítulo undécimo contiene la historia de la resurrección de Lázaro, sobre la que se puede observar: (1) Que sus discípulos tenían una plena confianza de que Él podía librar de la muerte a quien Él quisiera. (2) Que Él afirma ser la resurrección y la vida. Él es, para todos los que creen en Él, la fuente de la vida espiritual para el alma, y de una resurrección para eI cuerpo. (3) Como ilustración y prueba de su divino poder, Él llamó a Lázaro fuera del sepulcro.

El último discurso de nuestro Señor.

El discurso registrado en los capítulos 14, 15 Y 16, Y la oración registrada en el capítulo 17, son palabras de Dios a los hombres. Ningún ser creado podría hablar como Cristo habla aqui. Comienza Él exhortando a sus discípulos a tener la misma fe en Él que tienen en Dios. Él fue para prepararles el cielo para ellos, y volveria y los llevaria consigo. Conocerle a Él es conocer a Dios. Él que lo había visto a Él había visto también al Padre, porque Él y el Padre son uno. Él prometió enviarles el Espíritu Santo para que permaneciera con ellos para siempre, y para que Él le manifestara a ellos como Dios se manifiesta a los santos, revelándoles su gloria y amor, y haciéndoles conscientes de su presencia. Él seguiria siendo para su Iglesia la fuente de la vida; la unión con Él es tan necesaria como lo es para el pámpano la unión con la vida. Él Espíritu Santo enviado por Él les revelaria las cosas de Cristo, haciendo a los Apóstoles infalibles como maestros, y dando iluminación divina a todos los creyentes. Era necesario que Él los dejara a fin de enviar al Espíritu, que convenceria al mundo del pecado de no creer que Él era todo lo que afirmaba ser; de la justicia de su asunción de ser el Hijo de Dios y Salvador del mundo, de lo que su ida al Padre (esta es, Su

resurrección) era la prueba decisiva; y también de la certidumbre de un juicio venidero, por cuanto el príncipe de este mundo ya estaba juzgado. El Espíritu glorificaría a Cristo, esto es, lo revelada como poseedor de todas las perfecciones divinas, porque todo lo que tiene el Padre lo tiene asimismo e Hijo. Su oración intercesora no podía proceder de otros labios más que los de una persona divina. Él habla como poseyendo poder sobre toda carne, y que podía dar vida eterna a todos los que Dios el Padre le había dado. La vida eterna consiste en el conocimiento de Dios, y de Aquel a quien Dios ha enviado. Él ora que Él, revestido de nuestra naturaleza, fuera glorificado con la gloria que tenia antes de la fundación del mundo; para que su pueblo fuera santificado. Para que ellos fueran uno al morar Él en ellos, y para que ellos pudieran ser hechos partícipes de su gloria.

Él fue condenado por los judíos por afirmar ser el Hijo de Dios, y por Pilato por afirmar ser rey. Cuando fue crucificado, los cielos se oscurecieron, la tierra tembló, los muertos resucitaron, y el velo en el templo fue rasgado. Por su resurrección quedó confirmada su declaración de ser el Hijo de Dios y el Salvador de los hombres. Tomás, que no había estado presente en la primera entrevista entre Cristo y sus discípulos, dudó del hecho de su resurrección; pero cuando le vio, quedó plenamente convencido, y lo reconoció como su Señor y Dios (Jn 20:28). El hecho de que *ho kurios mou kai ho theos mou* es una invocación a Cristo, y no una exclamación, es evidente, (1) Por las palabras *apekritë kai eipen*, respondió y le dijo, lo cual estaria fuera de lugar en una exclamación. lntroducen una réplica a lo que Cristo había dicho. Tomás respondió en el sentido de que quedaba totalmente satisfecho y firmemente convencido de que Cristo era Señor y Dios. La palabra *eipein* nunca significa exclamar. (2) Una exclamación así sería aborrecible para un judío, que tenía una reverencia hasta la superstición por el nombre de Dios, especialmente por el nombre Jehová, y *ho kurios ho theos* es equivalente a **Jehová Elohim.** (3) La repetición del pronombre mou también exige que el pasaje sea considerado como una invocación a Cristo.

Las Epístolas de San Juan.

En sus epístolas, el Apóstol Juan presenta la divinidad de Cristo con la misma prominencia. El gran designio de estas epístolas era establecer la fe de los creyentes en medio de los errores que habían comenzado a prevalecer. El principal de estos errores era la negación, en alguna forma, de la encarnación del Hijo de Dios. Por ello, el Apóstol no sólo insiste intensamente en el reconocimiento de que Jesucristo había venido en carne, sino que hace de ella la gran doctrina fundamental del evangelio. «Todo aquel que confiese que Jesús es el Hijo de Dios, Dios permanece en él, y él en Dios». Comienza sus epístolas recordando a sus lectores que los Apóstoles habían obtenido la

más clara evidencia posible de que el Logos *tës zoës* (el que tiene y da vida) se había manifestado en la carne. Ellos le habían visto, observado y tocado. Juan les daba a los creyentes esta certeza a fin de que tuvieran comunión con Dios y con su Hijo Jesucristo. Muchos ya habian apostatado y negado la verdad de la encarnación. Pero negar esta doctrina era negar a Dios, porque todo el que niega al Hijo niega también al Padre. Así, les exhorta a permanecer en el Hijo corno el único medio de permanecer en Dios y de alcanzar la vida eterna. Las pruebas mediante las que debían probar a aquellos que profesaban ser maestros inspirados eran: (1) Si reconocian la doctrina de la encarnación, esto es, de a verdadera divinidad y humanidad de Cristo (4:2, 3, 15). (2) Conformidad doctrinal con las enseñanzas de los Apóstoles. (3) Amor para con Dios, fundado en su amor redentor para con nosotros, y amor para con los hermanos, brotando de este amor para con Dios. En el capítulo 5 les dice a sus lectores que la gran verdad a creer es que Jesús es el Hijo de Dios. Esta es la fe que vence al mundo. Esta gran verdad queda establecida por el testimonio de Dios, tanto el externo como el interno porque el que cree en el Hijo de Dios tiene el testimonio en sí mismo; el que no ha creído en este testimonio hace a Dios mentiroso, porque no ha creído el testimonio que Dios ha dado de su Hijo. En Él está la vida eterna, de manera que el que tiene al Hijo, tiene la vida. Concluye su epístola diciendo: Sabemos que el Hijo de Dios ha venido, y nos ha dado entendimiento para conocer al que es verdadero [esto es, para que conozcamos al verdadero Dios; y estamos en el verdadero [esto es, en el verdadero Dios], en su Hijo Jesucristo. Este es el verdadero Dios, y la vida eterna». Que este pasaje debe ser referido a Cristo es cosa evidente. (1) Porque Él es el sujeto del discurso en el contexto y a lo largo de toda la epístola. El gran propósito del Apóstol es decirnos quién y qué es Cristo. (2) En las cláusulas inmediatamente anteriores Él le había llamado el verdadero, «estamos en el verdadero», en Jesucristo. «El verdadero» y «el verdadero Dios» son expresiones empleadas Indistintamente. (3) Cristo es repetidas veces llamado «vida eterna» por este Apóstol, y se dice de la «vida eterna» que está en Él, lenguaje que no se emplea de Dios como tal, ni del Padre. (4) *Christos* es el antecedente natural de *houtos*, no sólo porque es el más cercano, sino también porque es el sujeto destacado. (5) Esta ha sido la interpretación recibida en la Iglesia, al menos desde la controversia arriana, y las objeciones suscitadas contra la misma son principalmente teológicas, y no exegéticas. Se debe observar que Cristo, aquí, no es meramente llamado *theos*, sino *ho theos*, como en Jn 20:28.

El Apocalipsis.

El Libro de Apocalipsis es un himno continuo de alabanza a Cristo, exponiendo la gloria de su persona y el triunfo de su reino; presentándole

como la base de la confianza de su pueblo y el objeto de la adoración de todos los moradores del cielo. Es declarado ser el gobernante de los reyes de la tierra. Él nos ha hecho para Dios reyes y sacerdotes. Él es el Primero y el Ultimo, un Ienguaje que jamás se emplea excepto de Dios, y que sólo es cierto de Él. Compárese Is 44:6. En las epístolas a las siete iglesias, Cristo asume los títulos y las prerrogativas de Dios. Él se designa a Sí mismo como Aquel que sostiene las siete estrellas en su diestra; el Primero y el Ultimo; Aquel que tiene la espada aguzada y ojos de fuego, a quien nada se puede ocultar. Él tiene los siete espíritus. Él es el Santo y el Verdadero. Él tiene las llaves de David; Él abre y nadie cierra, y cierra y nadie abre; su decisión acerca del destino de los hombres es inapelable. Él es el árbitro supremo; el testigo fiel y verdadero; el *archë tës ktiseös tou theou*, el principio, esta es, a la vez la cabeza y fuente, de toda la creación. El reprende a las iglesias por sus pecados, o las alaba por su fidelidad, como su gobernante moral en contra de quien se comete el pecado, y a quien se rinde obediencia. Él amenaza con castigos y promete bendiciones que sólo Dios puede infligir u otorgar. En el capítulo 5 el Apóstol exhibe a todos los moradores del cielo postraros a los pies de Cristo, adscribiendo bendiciones y honra y gloria y poder al que se sienta en el trono y al Cordero para siempre jamás. La Nueva Jerusalén es la capital de su reino. Él es la luz de ella, y su gloria y bienaventuranza. El se declara una y otra vez el Alfa y la Omega, el Primero y el Ultimo (esta es, el inmutable y eterno), el Principio y el Fin, Aquel cuya segunda venida la IgIesia espera anhelante. .

B. *Las Epistolas de San Pablo.*

En las epístolas de Pablo se hace la misma exaltada presentación de la persona y obra de Cristo. En la Epístola a los Romanos, Cristo es declarado Hijo de Dios, el objeto de la fe, el juez del mundo, el Dios de la providencia, el dador del Espíritu Santo, y lo que se dice de Jehová en el Antiguo Testamento lo aplica al Apóstol a Cristo. En el capítulo 9:5 Él es declarado expresamente «Dios sobre todas las cosas, bendito por los siglos». El texto aquí está fuera de toda discusión. La única forma de cambiar el significado del pasaje es cambiando la puntuación. Erasmo, que ha sido seguido por muchos modernos intérpretes, puso un punto después de *kata sarka*, ó después de *pantön*. En el primer caso, el pasaje leería, «De las cuales, según la carne, procede el Cristo. Dios que es sobre todo sea bendito para siempre»; en el segundo caso, «de los cuales, según la carne, procede Cristo, que es sobre todas las cosas», esta es, más alto que los patriarcas. Los que abogan por estas interpretaciones admiten francamente que la razón para adaptarlas es evitar hacer que el Apóstol afirme que Cristo es Dios sobre todas las cosas. Como ellos no admiten esta doctrina, están mal dispuestos a admitir

que el Apóstol la enseña. En la IgIesia antigua era asignado universalmente a Cristo, como por todos los Reformadores, por todos los teólogos antiguos, y por casi todos los intérpretes modernos que creen en la divinidad de Cristo. Hasta uniformidad de asentimiento es en sí misma una prueba decisiva de que la interpretación común es la natural. Estamos obligados a tomar cada pasaje de las Escrituras en su sentido evidente y natural, a no ser que las más llanas declaraciones de la Palabra de Dios nos muestren que un sentido menos obvio sea el verdadero. Que la interpretación común de este pasaje es la correcta queda claro:

1. Porque Cristo es el sujeto del discurso; Dios no es mencionado en el contexto. El Apóstol está mencionando las bendiciones distintivas de la nación judía. A ellos les fueron dados la ley, la gloria, el pacto, y las promesas, y, por encima de todo, de ellos «según la carne (esto es, por lo que lo que su humanidad respecta), procede Cristo, el cual es Dios sobre todas las cosas, bendito por las siglos». Aquí todo es natural y dentro de contexto. Muestra cuán preeminente era la distinción de los judíos, que de ellos naciera el Mesías, Dios manifestado en la carne. En comparación con esta, todas las otras prerrogativas de esta nación se hunden en la insignificancia.

2. Las palabras *kata sarka* exigen una antítesis. No habría ningún motivo para decir que Cristo, en cuanto a hombre, descendía de los judíos, si no era más que hombre, y si no había un sentido en el que no descendía de ellos. Como en Ro 1:3, 4 se dice que *kata sarka* Él era el Hijo de David, pero *kata pneuma* el Hijo de Dios; del mismo modo aquí se dice que kata sarka Él descendía de los patriarcas, pero que en su más excelsa naturaleza Él es Dios sobre todas las cosas, bendito por las siglas.

3. El uso del lenguaje demanda la interpretación común. En todas las cxclamaciones y bendiciones, en distinción a la mera narración, el predicado se sitúa uniformemente del ante del sujeto, si se omite la cópula *einai*. Este uso es estrictamente observado en la Septuaginta, en los Apócrifos y en el Nuevo Testamento. Por ello, siempre leemos en tales doxologías *eulogëtos ho theos*, y nunca *ho theos eulogetos*. En las Escrituras hebreas, **baruch** aparece en cuarenta ocasiones en doxologías y fórmulas de alabanza delante del sujeto. Es siempre «Bendito sea Dios», y nunca «Dios sea bendito». En la Septuaginta, Salmo 68:20(19), *kurios ho theos eulogëtos* es la única excepción aparente a esta norma. Y en esta eI hebreo se adhiere a la forma común, y la versión griega es una paráfrasis retórica del original. En hebreo es sencillamente **Baruch Adonai**, para lo que en la LXX tenemos *Kurios ho theos eulogëtos, eulogëtos kurios*. Por ello, todas las consideraciones están en favor de la interpretación aceptada por la Iglesia como dando el verdadero sentido de este pasaje. Cristo es Dios sobre todas las cosas, bendito por los siglos.

Las Epístolas a los Corintios.

En las Epístolas a los Corintios, Cristo es presentado (1) Como el objeto apropiado del homenaje religioso. Todos los creyentes son descritos como adoradores de Él (1 Co 1 :2). (2) Como la fuente de la vida espiritual (1 Co 1:4-9, 30-31). (3) Como el Señor de todos los cristianos y el Señor de la gloria (1 Co 2:8). (4) Como Creador del universo (1 Co 8:6), *di hou ta panta*. (5) Como el Jehová del Antiguo Testamento, que condujo a los israelitas por el desierto (1 Co 10:1-13). (6) Como el dador de los dones espirituales (1 Co 12). (7) Como el Señor del cielo a quien está sujeto el universo (*ta panta*) (1 Co 15:25). (8) Como Espíritu vivificador (*pneuma zöopoioun*), esto es, un Espíritu que tiene vida en Sí mismo, y fuente de vida para otros (1 Co 15:45). (9) Como el apropiado objeto de amor supremo, y al cual no amar conduce al alma con justicia a la muerte eterna. (1 Co 16:22). (10) El objeto de la oración (1 Co 16:23), de quien se ha de buscar la gracia. (11) Él da éxito en la predicación del evangelio, dando el triunfo a sus ministros (2 Co 2:14). (12) La visión de su gloria transforma el alma a su semejanza (2 Co 3:17, 18). (13) En su faz está la gloria de Dios, que no ven sólo aquellos que están cegados (2 Co 4:3-6). (14) Su presencia, o estar con Él, constituye el cielo del creyente (2 Co 5:1-8). (15) Todos los hombres han de comparecer delante de su tribunal (2 Co 5:10). (16) Su amor es el más elevado motivo para la acción (2 Co 5:14).

Gálatas.

(1) Pablo dice que él era Apóstol no por voluntad de hombre, sino por Jesucristo (1:1). (2) La conversión del alma es llevada a cabo por el conocimiento de Cristo como el Hijo de Dios (2:16). (3) La vida espiritual es mantenida por la fe de la que Cristo es el objeto (2:20,21). (4) Cristo vive en nosotros, como de, Dios se dice que mora en su pueblo (2:20). (5) Él era el objeto de la fe de Abraham (3:16). (7) Por la fe en El venimos a ser hijos de Dios (3:26). (8) El Espíritu Santo es el Espíritu de Cristo (4:6). (9) Su voluntad es nuestra ley (6:2). (10) Su gracia o favor es la fuente de todo bien (6:18).

Efesios.

(1) En Cristo y bajo Él se han de unir todos los objetos del amor redentor de Dios en un todo armónico (1:10). (2) En Él tenemos vida eterna, siendo hechos herederos de Dios. (1:11-14). (3) Él está exaltado por encima de todo principado y potestad, y poderio, y dominio, esto es, por encima de todas las criaturas racionales (1:21). (4) En Él somos vivificados, o resucitados de la muerte del pecado, hechos partícipes de la vida espiritual, y exaltados al

dela (2:1-16). (5) En 3:9 se dice de Dios que ha creado todas las cosas por Jcsucristo. (sin embargo, el texto en este pasaje es algo dudoso.) (6) Él llena el universo (1:23, y 4:10). (7) Él es la cabeza de la Iglesia, de la que deriva su vida (4:16). (8) El santifica a la IgIesia (5:26). (9) El cumplimiento de todos los deberes sociales queda vigorizado por la consideración de la autoridad de Cristo. Debemos servir a los hombres como sirviéndole a Él (6: 1-9).

Filipenses.

En Filipenses, además deI reconocimiento usual de Cristo como la fuente y dador de gracia y paz, que abarca todas las bendiciones espirituales, y el conocimiento de Él como el fin de nuestro ser (1:21,22), tenemos en 2:6-11 la más clara declaración de la divinidad de Cristo. Se dice, (1) que Él siendo Dios, (o. existiendo, *huparchön*) en forma de Dios», esto es, siendo Dios tanto en naturaleza como en manifcstación. No podia ser lo uno sin ser lo otro. La palabra *morphë* puede significar bien el modo de manifestación, aquello que aparece, como cuando se dice «el rey del cielo apareció sobre la tierra en *morphë anthröpou*»; o la misma naturaleza o esencia (*phusis* o *ousia*). Esta última postura es la que adoptan la mayoría de los padres. Pero lo primero concuerda más con el uso común de la palabra, y con el contexto inmediato. Aquel que existia en forma de Dios tomó sobre Si mismo forma de siervo (*morphën doulou*), esto es, la verdadera condición de siervo. (2) Él es declarado igual a Dios. Él no consideró *isa einai thëo* [ser igual a Dios] como un *harpagmon*, esto es, como un latrocinio, o una asunción injusta. É tenía todo derecho a reclamar la igualdad con Dios. (3) Esta persona verdaderamente divina asumió la forma de los hombres, la que se explica diciendo que fue «hecho semejante a los hombres». Apareció en forma, apariencia, lenguaje, modo de pensar, hablar, sentir y actuar, como otros hombres. No fue un mero hombre, sino «Dios encarnado», Dios manifestado en carne. (4) Esta persona divina, revestida de naturalcza humana, se humilló hasta la muerte, y muerte de cruz. (5) Por ello Él (no Dios, ni la naturaleza divina en Cristo, sino el Teantropo), es exaltado por encima de todo nombre que se nombra, «para que en el nombre de Jesús (esto es, el nombre del Teantropo, [o *Theanthröpos*] por cuanto,es Él como persona divina revestida de la naturaleza del hombre que es objeto de adoración) se doble toda rodilla de los que están en los cielos, y de los que están en la tierra" y de los que debajo de la tierra» (RV). Esta es una amplificación exhaustiva. Incluye a toda la creación racional, desde el más exaltado arcángel hasta el más débil santo; todos, todos aquellos que tienen vida reconocen a Cristo como siendo lo que sólo Dios puede ser, su Señor absoluto y supremo. Es por lo que Cristo es y por haber hecho lo descrito, que el Apóstol dice, en el siguiente capituIo, que Él contaba como nada todas las cosas por el conocimiento de

Cristo, y que su único deseo era ser hallado en Él y revestido de su justicia. Este Redentor divino ha de volver a venir, y «transfigurará el cuerpo de nuestro estado de humillación, conformándolo al cuerpo de la gloria suya, en virtud del poder que tiene también para someter a si mismo todas las cosas» (3:21).

Colosenses.

Colosenses 1:15-20 tiene el propósito expreso de exponer la verdadera Deidad de Cristo en oposición a los errores que surgian de la teoria de la emanación, que ya habia comenzado a extenderse por las iglesias de Asia Menor. Este pasaje establece la relación de Cristo primeramente con Dios, en segundo lugar con el universo, y en tercero con la Iglesia. Aqui, como en tantos otros pasajes de la Escritura, los predicados del Logos *asarkos* y del Logos *ensarkos* se entremezclan. Como en He 1 :2,3, se dice que el Hijo creó todas las cosas, y que es el resplandor de la gloria del Padre, y también que obró la purificación de nuestros pecados; asi que aqui parte de lo que se dice pertenece al Logos como existente desde toda la eternidad, y parte le pertenece como revestido de nuestra naturaleza. Es del Logos *asarkos* que se declara que es la imagen del Dios invisible y el Creador de todas las cosas; y es el Logos *ensarkos* que es declarado ser la cabeza de la Iglesia. La relación de Cristo con Dios es expresada en este pasaje, (1) Por las palabras acabadas de citar, Él «es la imagen del Dios invisible». Él está relacionado con Dios de tal manera que revela lo que Dios es, de manera que los que le ven ven a Dios, los que le conocen conocen a Dios, y los que le oyen oyen a Dios. Él es el resplandor de la gloria de Dios y su expresa imagen. (2) 5u relación con Dios es también expresada diciendo que Él es engendrado desde la eternidad, o que es el Hijo unigénito. Lás palabras *prötototokos pasës ktiseös* reciben, desde luego, varias explicaciones. Los socinianos las explican en el sentido de que Él fue la cabeza de una nueva dispensación; los Arrianos, que Él fue el primero en ser creado de todas las criaturas racionales; muchos intérpretes ortodoxos toman *prötototokos* en su sentido secundario, como cabeza o jefe. Por ello, comprenden al Apóstol como diciendo que Cristo es el gobernador o cabeza sobre toda la creación. Pero todas estas interpretaciones son inconsistentes con el sentido propio de las palabras, con el contexto, y con la analogia de las Escrituras. *Prötototokos* significa nacido antes. Aquello de lo que se dice que Cristo nació antes es expresado con *pasës ktiseos*. El nació (o fue engendrado) antes de ninguna o cualesquiera criaturas, esto es, antes de la creación, o desde la eternidad. Todos los argumentos aducidos en un capitulo anterior en prueba de la eterna generación del Hijo son argumentos en favor de esta interpretaci6n. Además, la interpretación Arriana es inconsecuente con el sentido de las palabras. Esta interpretación da por supuesto que el genitivo pases *ktiseös* debe ser tomado en sentido partitivo,

de modo que se dice de Cristo que forma parte de la creación, como el primero de las criaturas, dei mismo modo que se dice que es el primero de los que resucitaron de los muertos, cuando es llamado *prototokos tön nekrön*. Pero pasa *ktisis* no significa toda la creación, como indicativa de la clase o categoria a la que pertenece Cristo, sino toda criatura, indicando una filiación o comparación; Cristo es el primogénito en cuanto a toda criatura, esto es, engendrado antes de ninguna criatura (esto es, eternamente, en base del constante uso de las Escrituras, porque lo que es antes de la creación es eterno.) Además, la conexión demanda esta interpretación. El Apóstol demuestra que Cristo es la imagen del Dios invisible, y el *prototokos pasës ktiseös* por medio de un argumento que demuestra que no puede ser una criatura; y por ello el nacimiento mencionado tiene que ser anterior al tiempo. En segundo lugar, la relación de Cristo con el universo es expresada en este pasaje diciendo, (1) Que Él es el Creador de todas las cosas. Esto es ampliado, por cuanto se declara que todas las cosas incluyen todas las que están en los cielos y en la tierra, visibles e invisibles, racionales e rracionales, por exaltadas que sean, incluyendo tronos, dominios, principados y potestades, esto es, toda la jerarquia del mundo espiritual. (2) Él no es sólo el autor sino también el fin de la creación porque todas las cosas fueron no sólo creadas por Él, sino también para Él. (3) Él sustenta todas las cosas; todas las cosas por Él consisten, esto es, son preservadas en ser, vida y orden. En tercer lugar, Cristo es la cabeza de la Iglesia, la fuente de la vida y gracia para todos sus miembros. Porque en Él mora «toda la plenitud» de la bendición divina. En el capítulo 2:3 se dice que en Cristo moran todos los tesoros de sabiduría y conocimiento (esto es, todo conocimiento, u omnisciencia); y en 2:9 que «en él habita corporalmente toda la plenitud de la Deidad». Esto es muy diferente del *pleroma* mencionado en 1: 19 ... Aquí la referencia es al ser divino, a la naturaleza, o a la misma esencia, *to plëroma tës theotëtos*. La palabra *theotës* es el abstracto de *theos* como *theiotëes* lo es de *theios*. Lo primero significa Deidad, aquello que hace que Dios sea Dios; lo segundo denota divinidad, aquello que hace divino. La íntegra plenitud de la esencia divina (y no una mera emanación de aquella esencia, como enseñaba la incipiente secta gnóstica) habita (*katoikei*, mora permanenemente, no es una manifestación temporal) corporalmente, *sömatikös*, en El, investida con un cuerpo. La Deidad en su plenitud está encarnada en Cristo. Portanto, El no es meramente *theos*, sino *ho theos* en el más alto sentido. No se puede decir más que lo que Pablo dice.

Las Epístolas Pastorales

En las epístolas pastorales de Pablo a Timoteo y Tito, además del reconocimiento normal de la divinidad de Cristo que se encuentra en casi

cada página del Nuevo Testamento, hay cuatro pasajes en los que, al menos en base del texto común y de la interpretaci6n más natural, es llamado Dios de manera directa. Incluso I Ti 1:1, *kat' epitagën Theou söteros hëmon kai Kuriou Iësou Christou*, se puede traducir con toda naturalidad como «según el mandamiento de Dios nuestro Salvador, esto es, nuestro Señor Jesucristo». Esto está de acuerdo con los pasajes paralelos de Tit 1:3, «Conforme al mandato de Dios nuestro Salvador»; y Tit 2:13, «de nuestro gran Dios y Salvador Jesucristo». En este último pasaje no hay razón alguna, como lo reconocen Winer y De Wette, para poner en duda que Cristo sea llamado el gran Dios, excepto por lo que ellos consideran que es la Cristología del Nuevo Testamento. Ellos no admiten que en base de la doctrina de Pablo Cristo sea llamado el gran Dios, y por ello no están dispuestos a admitir que este pasaje contenga tal declaración. Pero si, como ya hemos visto, y como lo cree toda la Iglesia, no sólo Pablo, sino también todos los Apóstoles y los profetas enseñan abundantemente que el Mesías es verdaderamente Dios así como verdaderamente hombre, no hay entonces fuerza alguna en tal objeción. Se tienen que violentar las normas ordinarias del lenguaje si la frase *tou megalou theou kai sötëros* no es referida al mismo sujeto; por cuanto *theou* tiene el artículo, y *sötëros* carece de él. El sentido justo de las palabras es «el Gran Dios que es nuestro Salvador Jesucristo». Esta interpretación es asimismo exigida: (1) Por el contexto. Jesucristo es el tema deI discurso. De Él se dice que Él es el gran Dios nuestro Salvador, que se entregó a Sí mismo por nosotros. (2) Por cuanto la *epiphaneia*, manifestación (que aquí tiene referencia a la segunda venida), se emplea repetidas veces de Cristo en el Nuevo Testamento, pero nunca de Dios como tal, o de Dios Padre. Véase 2 Ti 1:10; 2 Ts 2:8; 1 Ti 6:14; 2 Ti 4:1,8. (3) La posición de las palabras *sötëros hemon* delante de *Iesou Christou*. Si «Dios» y «Salvador» se refirieran a personas diferentes, el orden natural de las palabras seria, «la manifestación del gran Dios y Jesucristo nuestro Salvador», y no como aparece: «La manifestación del gran Dios y nuestro Salvador Jesucristo». Gran Dios y Salvador pertenecen evidentemente a la misma persona en 1 Ti 1:1, «el mandamiento de Dios nuestro Salvador», y en Tit 1:3, «Dios nuestro Salvador»; y en este lugar (Tit 2: 13) se declara que aquel Dios y Salvador es Jesucristo.

Pero el pasaje más importante en estas epístolas pastorales es Ti 3:16. Con respecto a este pasaje se puede observar, (1) Que admite dos interpretaciones. Según la primera, la Iglesia es declarada como la columna y el baluarte de la verdad, y según la otra la columna y el baluarte de la verdad es el gran misterio de la piedad. Esto último debe ser preferido como igualmente coherente con la estructura gramatical del lenguaje, y como más en armonía con la analogía de la Escritura. La columna y el baluarte de la verdad, la gran

doctrina fundamental del Evangelio, es a menudo declarada en otros pasajes como la doctrina de la manifestación de Dios en la carne. Sobre esta doctrina reposan todas nuestras esperanzas de salvación. (2) Sea cual sea la lectura que se adopte, sea *theos*, *hos*, o *ho*, todas las cuales aparecen en diversos manuscritos, el pasaje tiene que hacer referencia a Cristo. Él fue quien fue manifestado en carne, justificado en el Espíritu, y recibido arriba en gloria. (3) Sea cual sea la lectura que se adapte, el pasaje asume o declara la divinidad de nuestro Señor. En los escritores apostólicos, la doctrina de la encarnación se expresa diciendo que el *logos* «se hizo carne» (Jn 1:14), o que «Jesucristo ha venido en carne» (1 Jn 4:2); o que «Aquel que es el resplandor de la gloria de Dios» «participó de carne y de sangre» (He 2:14); o que Aquel que era «igual a Dios» fue «hallado en forma de hombre» (Fil 2:8). Por ello, expresa la misma verdad, tanto si decimos que «Dios fue manifestado en carne» o «Aquel que fue manifestado en carne»; o que «El misterio de la piedad fue manifestado en carne». (4) Las autoridades externas están tan divididas que los editores y críticos más competentes difieren en cuanto a cual sea el texto original. En favor de *theos* tenemos el gran cuerpo de los manuscritos cursivos griegos y casi todos los Padres griegos. La autoridad del Códice Alejandrino es reivindicada por ambos lados. La cuestión allí es si la letra es una Theta o una Omicron; algunos dicen que se pueden ver trazas duras de la línea en la Theta, otras dicen que no las ven. Para *hos* se citan C, F y G de los manuscritos unciales, sólo dos de los manuscritos cursivos, y las verrsiones Copta y Sahídica. A esta se tiene que añadir el testimonio del antiquísimo manuscrito recientemente descubierto por Tischendorf,[3] cuyo texto ha sido publicado bajo sus auspicios en San Petersburgo. En favor de *ho* están el manuscrito uncial O, la Vulgata Latina, y los Padres latinos. En vista del estado de la cuestión, Wetstein, Griesbach, Lachman, Tischendorf y Tregelles, entre los editores, se deciden por *hos*. Mill, Matthies, así como los editores más antiguos, como Erasmo, Beza, la Complutense, y los posteriores como Knapp y Hahn, retienen *theos*.[4] (5) La evidencia interna, por lo que respecta a la perspicuidad del pasaje y a la analogía de la Escritura, están decididamente en favor del texto común. Hay algo notable en el pasaje; es introducido aparentemente como una cita de un himno, como algunos piensan, o de una confesión de fe, como otras suponen, o al menos como una fórmula familiar con la que se enuncian de manera cóncisa las principales verdades acerca de la manifestación de Cristo. (1) El es Dios. (2) El fue manifestado en carne, o, se hizo hombre. (3) Él fue justificado, esto es, sus

3. El autor se refiere aquí al Códice conocido como Sinaítico. (N. del T.)
4. El doctor Henderson ha vindicado capazmente la lectura theos en su *Critical Examination of the Various Readings in 1 Tim. iii*.16.

afirmaciones de que debía ser considerado como DiOs manifestado en carne fueron demostradas verdaderas, por el Espíritu (esta es, o bien por el Espíritu Santo, o bien por el pneuma o naturaleza divina que se reveló en Él. Cp. Jn 1:14). (4) Fue visto de los ángeles. Ellos le reconocieron y sirvieron. (5) Fue predicado a los gentiles, por cuanto vino para ser el Salvador de todos los hombres, y no sólo de los judíos. (6) Fue creído como Dios y Salvador; y (7) Fue recibido arriba en gloria, donde ahora vive, reina e intercede.

La Epístola a los Hebreos.

Las doctrinas de la Biblia son generalmente enunciadas con autoridad; anunciadas como hechos que deben ser recibidos en base del testimonio de Dios. Pocas veces emprenden los escritores sagrados la tarea de demostrar lo que enseñan. El primer capítulo de la Epístola a los Hebreos es una excepción a esta regla general. La divinidad de Cristo es aquí demostrada de manera formal. Por cuanto el designio del Apóstol era persuadir a los cristianos hebreos a que se adhirieran al Evangelio, y a preservarlos deI pecado fatal de apostatar al judaísmo, expone ante ellos la incomensurable superioridad del evangelio sobre la economía mosaica. El primer punto de aquella superioridad, del que dependen todos los otros, es la dignidad superior de Cristo, como persona divina, a Moisés y a todos los profetas. Para exponer esta superioridad, él anuncia primero que Cristo, el Hijo de Dios, es el poseedor de todas las cosas; que por media de Él Dios hizo el mundo; que Él es el resplandor de la gloria de Dios, la expresa imagen de su sustancia, sustentando todas las cosas por la palabra de su poder; y que por cuanto Él ha hecho por Sí mismo la purificación de nuestros pecados, Él está ahora, como el Teantropo, sentado a la diestra de la majestad en las alturas. Habiendo quedado así establecida la verdadera divinidad de Cristo, el Apóstol pasa a demostrar que ésta es la doctrina de las Escrituras. (1) Por cuanto Él es en la Biblia llamado el Hijo de Dios, un título que no puede ser dado en su verdadero sentido a ninguna criatura. Por ello, Cristo es superior a los ángeles; y por cuanto la palabra ángeles en la Biblia incluye a todas las criaturas inteligentes superiores al hombre, Cristo es superior a todas las criaturas, no pudiendo por ello ser Él mismo una criatura. Él pertenece a una categoría diferente del ser. (2) Todos los ángeles (esta es, todas las inteligencias superiores) reciben la orden de adorarle (esta es, de postrarse delante de Él). (3) En tanto que los ángeles son designados como meros instrumentos por media de los cuales Dios lleva a cabo sus propósitos, el Hijo es designado como Dios. «Tu trono, oh Dios, por los siglas de los siglos». (4) Él estableció los cimientos de la tierra, y los cielos son obra de sus manos. (5) Todo esta es mutable, pero Él es inmutable y eterno. (6) Él está asociado con Dios en gloria y dominio. Y es sobre esta gran verdad, así

establecida, que el Apóstol basa todos los deberes y doctrinas que Él apremia sobre la fe y la obediencia de sus lectores. Es sobre esta base que no hay escapatoria para las que rechacen la salvación que Él ha provisto (2:15). Es también sobre esta base que Él tiene un dominio jamás concedido a los angeles, habiendo sido sujetadas a Él todas las cosas (2:5-10). Como fue una persona divina, el Hijo Eterno, quien asumió nuestra naturaleza, y vino a ser Sumo sacerdote por nosotros, su sacrificio es eficaz, y no es necesaria su repetición; y Él es un sumo sacerdote perpetuo, más alto que los cielos, que puede salvar hasta lo último a los que a Dios se allegan por medio de Él. Este Salvador es el mismo ayer, y hoy, y por los siglos. La fe en Él nos capacitará para vencer al mundo, como la fe en las promesas acerca de Cristo capacitó a los antiguos santos para hacer la buena confesión bajo las más grandes pruebas y sufrimientos.

Los otros Escritores Sagrados del Nuevo Testamento.

Los Apóstoles Santiago y Pedro dan el mismo testimonio de la divinidad de nuestro Señor. El primero le llama el Señor de la gloria, y el último en su Primera Epístola la exhibe como el objeto apropiado de nuestro supremo amor. La fe en Él asegura la salvación. Su espíritu moraba en los profetas antiguos. Él es el fundamento de la Iglesia (2:6). Habiendo sufrido Él, el Justo por los injustos, para llevarnos a Dios, Él está ahora exaltado a la diestra de Dios, estando sujetos a Él todo el universo de criaturas inteligentes (3:18). En su Segunda Epístola habla del conocimiento de Cristo como la fuente de gracia y de paz (1:2) y de santidad (v. 8). A la muerte, los creyentes entran en el reino eterno (v. 11). Pedro fue testigo ocular de su majestad divina cuando estuvo con Él en el monte santo. Señor y Salvador, equivalente en boca de un judío a Jehová Salvador, es su designación usual para Cristo. La verdadera religión, según este Apóstol, consiste en el conocimiento de Cristo como el Hijo de Dios, a quien, por ello, adscribe gloria eterna.

Por imperfecto e insatisfactorio que sea el tratamiento aquí dado a la cuestión, es suficiente para demostrar no sólo que las Escrituras enseñan la divinidad de Cristo, sino que el cristianismo como religión consiste en el amor, el culto y el servicio del Señor Jesús, cuyas criaturas somos, y a quien pertenecemos por la relación aún más entrañable de aquellos a las que ha adquirido con su propia y preciosa sangre.

CAPÍTULO VIII

EL ESPÍRITU SANTO

§ 1. *Su Naturaleza*.

LAS palabras **ruach** y pneuma se emplean en sentidos diferentes, tanto literaI como figuradamente. en las Sagradas Escrituras. Su sentido propio es Vento, como cuando nuestro Señor dice: «El pneuma sopla donde quiere»; luego se usa de cualquier poder invisible; luego de agentes inmateriales e invisibles, como el alma y los ángeles; luego del mismo Dios, que se dice que es Espíritu, para expresar su naturaleza como la de un ser inmaterial e inteligente; y, finalmente, la Tercera Persona de la Trinidad se llama «e Espíritu» por vía de eminencia, probablemente, por dos razones: Primero, porque Él es el poder o eficiencia de Dios, esto es, la persona por medio de quien se ejerce directamente la eficiencia de Dios; y segundo, para expresar la relación con las otras personas de la Trinidad. Así como Padre e Hijo son terminos que expresan relación, es natural la inferencia de que la palabra Espíritu debe ser entendida de la misma manera. El Hijo es llamado la Palabra, como el revelador o imagen de Dios, y la Tercera Persona es la llamada Espíritu como su aliento o poder. Él es también llamado predominantemente el Espíritu Santo para indicar tanto su naturaIeza como sus operaciones. Él es absolutamente santo en su propia naturaleza, y la causa de la santidad en todas las criaturas. Por la misma razón es llamado también el Espíritu de Verdad, el Espíritu de Sabiduría, de Paz, de Amor y de gloria.

A. *Su Personalidad*.

Los dos puntos a considerar con referencia a esta cuestión son, primero la naturaleza, y segundo el oficio u obra del Espíritu Santo. Con respecto a su naturaleza, ¿es Él una persona o un mero poder? Y si es una persona, ¿es Él creado o divino, finito o infinito? La personalidad del Espíritu ha sido la fe de la Iglesia desde el principio. Tuvo pocos oponentes incluso en el período

caótico de la teología, y en los tiempos modernos no ha sido negada por nadie más que por los Socinianos, Arrianos y Sabelianos. Antes de considerar la prueba directa de la doctrina de la Iglesia de que el Espíritu Santo es una persona, será bueno observar que los términos «El Espíritu», «El Espíritu de Dios», «El Espíritu Santo», y, cuando Dios habla, «Mi Espiritu», o, cuando se habla de Dios, «Su Espíritu», aparecen en todas partes de las Escrituras, de Génesis a Apocalipsis. Estos y otros términos equivalentes han de ser comprendidos, evidentemente, en el mismo sentido a través de las Escrituras. Si el Espíritu de Dios que se movia sobre la faz de las aguas, que contendió con los antediluvianos, que vino sobre Moisés, que dio capacidad a artesanos, y que inspiró a profetas, es el poder de Dios, entonces el Espíritu que vino sobre los Apóstoles, que Cristo prometió enviar como consolador y abogado, y a quien se atribuyen la instrucción, santificación y conducción del pueblo de Dios, tiene que ser también el poder de Dios. Pero si el Espíritu es claramente revelado como una persona en las posteriores secciones de la Escritura, es evidente que las secciones anteriores tienen que ser comprendidas en el mismo sentido. No se debe tomar una parte de la Biblia por sí misma, y mucho menos uno o unos pocos pasajes, para darles una interpretación que aquellas palabras puedan recibir aisladamente, sino que la Escritura tiene que interpretar a la Escritura. Otra observación evidente acerca de este tema es que el Espiritu de Dios es igualmente prominente en todos los pasajes de la Palabra de Dios. Su intervención no aparece en ocasiones aisladas, corno la aparición de ángeles, o las teofanias, de las que se hace mención aqui y allá en el volumen sagrado; sino que es descrito como presente en todas partes; y operando en todas partes. Igual podríamos borrar de la Biblia el nombre y la doctrina de Dios que el nombre y el oficio del Espíritu. Sólo en el Nuevo Testamento es mencionado cerca de trescientas veces. Pero no es meramente la frecuencia con la que se menciona el Espíritu, ni la prominencia dada a su persona y obra, lo que hace que la doctrina del Espíritu Santo sea absolutamente fundamental, sino las múltipIes e interesantes relaciones en las que Él es descrito como teniendo con el pueblo de Dios, la importancia y el número de sus dones, y la absoluta dependencia del creyente y de la Iglesia en Él para la vida espiritual y eterna. La obra del Espíritu en la aplicación de la redención de Cristo es descrita corno tan esencial como la misma redención. Por ello, es indispensable que sepamos qué es lo que la Biblia enseña acerca del Espíritu Santo, tanto en cuanto a su naturaleza como en cuanto a su oficio.

Prueba de Su Personalidad.

Las Escrituras enseñan claramente que Él es una persona. La personalidad incluye la inteligencia, la voIuntad y la subsistencia individual. Por ello, si se

demuestra que todo esto se atribuye al Espíritu, queda con ello demostrado que Él es una persona. No será necesario ni aconsejable separar las pruebas de estos varios puntos citando pasajes que le adscriban inteligencia, luego otros que le atribuyan voluntad, y después otros que demuestren su subsistencia individual, porque todos estos se incluyen frecuentemente en uno y el mismo pasaje; y los argumentos que demuestran lo uno demuestran en muchos casos los otros.

1. El primer argumento para la personalidad del Espíritu Santo se deriva del uso de los pronombres personales en relación con Él. Una persona es aquello que, al hablar, dice Yo; cuando se le dirigen se le dice Tú; y cuando se hace referencia, se dice él. Desde luego, se admite que existe la figura retórica de la personificación; que se pueden introducir seres inanimados o irracionales, o sentimientos o atributos, corno hablando, o a los que uno se dirija corno personas. Pero esto no crea dificultades. Los casos de personificación son de tal tipo que no admiten dudas, excepto en raras ocasiones. El hecho de que los hombres a veces apostrofen a los cielos o a los elementos no da pretexto para explicar como personificación a todos los pasajes en los que Dios o Cristo son introducidos personalmente. Lo mismo con respecto al Espíritu Santo. El es introducido tan a menudo como persona, no meramente en un discurso poético o exaltado, sino en simple narrativa y en instrucciones didácticas, y su personalidad está sustentada por tantas pruebas colaterales, que explicar el uso de los pronombres personales en relación con Él en base del principio de la personificación sería violentar todas las normas de interpretación. Así es en Hech 13:2: «Dijo el Espíritu Santo: Apartadme a Bernabé y a Saulo para la obra a que los he llamado». Nuestro Señor dice (Jn 15:26): «Cuando venga el Consolador (*ho paraklëtos*), a quien yo enviaré del Padre, el Espíritu de verdad (*to pneuma tës aletheias*), el cual (*ho*) procede del Padre, él (*ekeinos*) dará testimonio acerca de mí». El uso del pronombre masculino él, en lugar del pronombre neutro griego, muestra que el Espíritu es una persona. Desde luego, se puede decir que *parakletos* es masculino, y que por ello el pronombre que se refiere a él tiene que tener el mismo género. Pero corno están interpuestas las palabras *to pneuma*, a las que se refiere el neutro *ho*. el siguiente pronombre estaría de natural en género neutro, si el sujeto a que se hiciera referencia, el *pneuma*, no fuera una persona. En el siguiente capítulo (Jn 16:13,14) no hay base para tal objeción. Allí se dice: «Pero cuando venga él (*ekeinos*), el Espíritu de verdad, él os guiará a toda la verdad; porque no hablará por su propia cuenta, sino que hablará todo cuanto oiga, y os hará saber las cosas que habrán de venir. Él me glorificará (*ekeinos eme doxasei*); porque tornará de lo mio, y os lo hará saber». Aquí no hay posibilidad de dar cuenta del uso del pronombre personal Él (*ekeinos*) sobre ninguna otra base que la de la personalidad del Espíritu.

2. Tenemos unas relaciones con el Espíritu Santo que sóloo podemos tener con una persona. Él es el objeto de nuestra fe. Creemos en el Espíritu Santo. Esta fe la profesamos en el bautismo. Somos bautizados no sólo en el nombre del Padre y del Hijo, sino también del Espíritu Santo. La misma asociación del Espíritu en tal conexión, con el Padre y el Hijo, por cuanto se admite que ellos son personas distintas, demuestra que el Espíritu es también una persona. Además del uso de la palabra *eis to onoma*, al nombre, no admite otra explicación. Por el bautismo profesamos reconocer al Espíritu como reconocemos al Padre y al Hijo, y nos ligamos al uno así como a los otros. Si cuando el Apóstol les dice a los Corintios que ellos no fueron bautizados *eis to onoma Paulou*, y cuando les dice que los hebreos fueron bautizados a Moisés, significa que los Corintios no fueron hechos los discípulos de Pablo, mientras que los judíos sí lo fueron de Moisés; entonces cuando somos bautizados al nombre del Espíritu, el significado es que en el bautismo profesamos ser sus discípulos; nos vinculamos a recibir sus instrucciones y a sometemos a su control. Tenemos la misma relación con Él que con el Padre y con el Hijo; reconocemos que Él es una persona de manera tan distintiva como reconocemos la personalidad del Hijo, o del Padre. Los cristianos no sólo profesan creer en el Espíritu Santo, sino que son también los receptores de sus dones. Él es para ellos un objeto de oración. En la bendición apostólica se impetran solemnemente la gracia de Cristo, el amor del Padre, y la comunicación del Espíritu Santo. Oramos al Espíritu para la comunicación de Él mismo a nosotros, para que Él, conforme a la promesa del Señor, more en nosotros, así como oramos a Cristo que podamos ser los objétos de su inrnerecido amor. Por ello, se nos exhorta a no «pecar contra», a «no resistir», ni a «contristar» al Espíritu Santo. Él es descrito, así, como una persona que puede ser objeto de nuestras acciones; a quien podemos agradar u ofender; con quien podemos tener comunión, esto es, relación personal; que puede amar y ser amado; que puede decimos «tú» a nosotros; y a quien podemos invocar en todo momento de necesidad.

3. El Espíritu también sostiene relaciones con nosotros, y lleva a cabo operaciones que nadie sino una persona puede sostener o llevar a cabo. Él es nuestro maestro, santificador, consolador y guía. Él gobiema a cada creyente que es conducido por el Espíritu, y a toda la Iglesia. Él nos llama como llamó a Bernabé y a Saulo, a la obra del ministerio, o a algún campo de trabajo especial. Los pastores u obispos son hechos supervisores por el Espíritu Santo.

4. En el ejercicio de ésta y otras funciones, de continuo en la Biblia se le atribuyen actos personales al Espíritu; esto es, actos tales que implican inteligencia, voluntad y actividad o poder. El Espíritu escudriña, selecciona,

revela y reprueba. A menudo leemos que «El Espíritu dijo» (Hch 13:2; 21: 11; 1 Ti 4:1, etc., etc.) Esto se hace de manera tan constante que el Espíritu aparece como un agente personal de comienzo a fin de las Escrituras, de manera que su personalidad queda más allá fuera de toda duda. La única posible cuestión a dilucidar es si Él es una persona distinta del Padre. Pero tampoco se puede dudar razonablemente de esto, por cuanto se dice que Él es el Espíritu de Dios y el Espíritu que es de Dios (*ek theou*); como es también distinguido del Padre en las fórmulas del bautismo y de la bendición; por cuanto procede del Padre; y por cuanto Él es prometido, enviado y dado por el Padre. De manera que confundir al Espíritu Santo con Diops haría que las escrituras fueran ininteligibles.

5. Todos Ias elementos de la personalidad, o sea, la inteligencia, la voluntad y la subsistencia individual, no sólo están involucrados en todo lo que así se revela acerca de la relación que el Espíritu tiene con nosotros y con la que sostenemos con Él, sino que le son atribuidas de manera distintiva a Él. Del Espíritu se dice que conoce, que quiere, y que actúa. El escudriña, o conoce todas las cosas, incluso lo profundo de Dios. Nadie conoce las cosas de Dios sino el Espíritu de Dios (1 Co 2: 10. 12). Él distribuye «repartiendo a cada uno en particular, según su voluntad» (1 Co 12:11). Su subsistencia individual está involucrada en que es un agente, y en que es el objeto en el que incide la actividad de otros. Si Él puede, ser amado, reverenciado y obedecido, u ofendido, y se puede pecar contra Él, tiene que ser una persona.

6. Las manifestaciones personales del Espíritu, cuando Él descendió sobre Cristo después de su bautismo, y sobre losApóstoles en el día de pentecostés, involucran necesariamente su subsistencia personal. No era, ningún atributo de Dios, ni su mera eficiencia, sino el mismo Dios el que se manifestó en la zarza ardiente, en el fuego y en las nubes en el Monte Sinaí, en la columna que condujo a los israelitas por el desierto, y en la gloria que moraba en el Tabemáculo y en el Templo.

7. El pueblo de Dios siempre ha considerado al Espíritu Santo como persona. Han esperado en Él para recibir instrucción, santificación, dirección consolación. Esta forma parte de su religión. El cristianismo (considerado objetivamente) no sería lo que es sin este sentimiento de dependencia del Espíritu, y este amor y reverencia por su persona....

B. *La Deidad del Espíritu Santo.*

Acerca de esta cuestión ha habido poca disputa en la Iglesia. El Espíritu presentado en la Bíblia de manera tan prominente como poseedor de atributos divinos y ejerciendo prerrogativas divinas, que desde el siglo cuarto su verdadera divinidad nunca ha sido negada por los que admiten su personalidad.

1. En el Antiguo Testamento, todo lo que se dice de Jehová se dice del Espíritu de Jehová; y por ello, si este último no es una mera peráfrasis del primero, tiene necesariamente que ser divino. Las expresiones Jehová dijo, y, el Espíritu dijo, son constantemente intercambiables; y de los actos del Espíritu se dice que son las actos de Dios.

2. En el Nuevo Testamento, el lenguaje de Jehová es citado como el Ienguaje del Espíritu. En Is 6:9 está escrito: Jehová dijo, «Anda, y di a este pueblo», etc. Este pasaje es citado de la siguiente manera por Pablo en Hch 28:25: «Bien habló el Espíritu Santo por medio del profeta Isaías», etc. En Jeremías 31:31, 33, 34, se dice: «He aquí que vienen días, dice Jehová, en los cuales haré nuevo pacto con la casa de Israel»; lo cual es citado por el Apóstol en He 10:15, diciendo: «Nos da testimonio también el Espíritu Santo, porque después de haber dicho: Este es el pacto que haré con ellos después de aquellos dias, dice el Señor: Pondré mis leyes en sus corazones», etc. Así es como constantemente el lenguaje de Dios es citado como el lenguaje del Espíritu Santo. Los profetas eran los mensajeros de Dios; ellos pronunciaban sus palabras, entregaban sus mandamientos, pronunciaban sus amenazas, y anunciaban sus promesas, porque hablaban impelidos por el Espíritu Santo. Eran los órganos de Dios, porque eran órganos del Espíritu. Por ello, el Espíritu tiene que ser Dios.

3. En el Nuevo Testamento se prosigue con el mismo modo descriptivo. Los creyentes son el templo de Dios, porque el Espíritu mora en ellos. Ef 2:22: «Vosotros sois juntamente edificados para morada de Dios en el Espíritu». 1 Co 6: 19: «¿O no sabéis que vuestro cuerpo es santuario del Espíritu Santo, el cual está en vosotros, el cual tenéis de Dios?» En Ro 8:9, 10, se dice que la residencia de Cristo es la residencia del Espíritu de Cristo, y de esto se dice que es la residencia del Espíritu de Dios. En Hch 5:1-4 se dice de Ananías que habia mentido a Dios, por cuanto había mentido al Espíritu Santo.

4. Nuestro Señor y sus Apóstoles hablan constantemente del Espíritu Santo como poseedor de todas las perfecciones divinas. Cristo dice: «Todo pecado y blasfemia, será perdonado a los hombres; mas la blasfemia contra el Espíritu no les será perdonada» (Mt 12:31). Así, el pecado imperdonable es hablar contra el Espíritu Santo. Esta no podría ser excepto si el Espíritu Santo es Dios. El Apóstol dice, en 1 Co 2: 10, 11, que el Espíritu lo conoce todo, incluso lo profundo (los más secretos propósitos) de Dios. Este conocimiento es comensurado con el conocimiento de Dios. él conoce las cosas de Dios como el espíritu de un hombre conoce las cosas de un hombre. La consciencia de Dios es la consciencia del Espíritu. El Salmista nos enseña que el Espíritu es omnipresente y en todas partes eficiente. «¿Adónde me iré lejos de tu Espíritu? ¿Y adónde huiré de tu presencia?», pregunta él (Sal

139:7). La presencia del Espíritu es la presencia de Dios. La misma idea la expresa el profeta cuando dice: «¿Se ocultará alguno, dice Jehová, en escondrijos que yo no lo vea? ¿No lleno yo, dice Jehová, el cielo y la tierra?» (Jer 23:24).

5. Las obras del Espíritu son las obras de Dios. El hizo el mundo (Os 1:2). Él regenera el alma: nacer del Espíritu es nacer de Dios. Él es la fuente de todo conocimiento; el dador de la inspiración; el maestro, el guía, el santificador y el consolador de la Iglesia en todas las edades. Él da forma a nuestros cuerpos; Él formó el cuerpo de Cristo, como morada apropiada para 1a plenitud de la Deidad. Y Él vivificará nuestros cuerpos mortales (Ro 8: 11).

6. Él es por tanto presentado en las Escrituras como el objeto apropiado de adoración, no sólo en la fórmula del bautismo y en la bendición apostólica, que trae la doctrina de la Trinidad al constante recuerdo como la verdad fundamental de nuestra religión, sino también en la constante demanda de que esperemos en Él y que dependamos de Él para todo bien espiritual, y que le reverenciemos y obedezcamos como nuestro maestro y santificador divino.

La relación del Espíritu con el Padre y el Hijo.

La relación del Espíritu con las otras personas de la Trinidad ya ha sido anunciada anteriormente. (1) Es el mismo en sustancia e igual en poder y gloria. (2) Es subordinado al Padre y al Hijo, en cuanto a su modo de subsistencia y operación, tal como se dice que es del Padre y del Hijo; es enviado por ellos, y ellos operan por medio de Él. (3) Tiene la misma relación con el Padre y con el Hijo; por cuanto se dice que es del uno así como del otro, y Él es dado por el Hijo así como por el Padre. (4) Su relación eterna con las otras personas de la Trinidad es indicada por la palabra Espíritu, y por la mención de que él es *ek toi theou*, procedente de Dios, esto es, Dios es la fuente de la que se dice que procede el Espíritu.

§2. *El oficio del Espíritu Santo.*

A. *En la naturaleza*.

La doctrina general de las Escrituras acerca de esto es que el Espíritu es el agente ejecutivo de la Deidad. Todo lo que Dios lo hace, lo hace por el espíritu. Por ello que en el credo de Constantinopla, adoptado por la Iglesia universal, se dice que es to *Pneuma, to kurion. to zöopoion*. Él es la fuente inmediata de toda vida. Incluso en el mundo externo el Espíritu está en todas partes presente y en todas partes activo. La materia no es inteligente. Tiene sus propiedades peculiares, que actúan ciegamente en base de leyes cstablecidas. Así, la inteligencia que se hace patente en estructuras vegetales

y animales no, debe ser atribuida a la materia, sino al omnipresente Espíritu de Dios. Fue Él que se movió sobre las aguas, y redujo el caos a ordeno. Fue Él quien adornó los cielos. Es Él quien hace crecer la hierba. Dice el Salmista de todas las criaturas vivientes: «Escondes tu rostro, y se espantan; les retiras el aliento, dejan de existir, y vuelven al polvo. Envías tu soplo, y son creados, y renuevas la faz de la tierra» (Sal 104:29, 30). Comparar Is 32:14, 15. Job, hablando de su vida corporal, dice: «El Espíritu de Dios me hizo» (Job 33:4). Y el Salmista, tras describir la omnipresencia del Espíritu de Dios, atribuye a su acción el maravilloso mecanismo del cuerpo humano: «Formidables, prodigiosas son tus obras.... No fueron encubiertos de ti mis huesos aun cuando en oculto fui formado, y entretejido en lo más profundo de la tierra. Mi embrión lo veían tus ojos, mis días estaban previstos, escritos todos en tu libro, sin faltar uno» (Sal 139:14-16). ...

El Espíritu, la fuente de toda vida intelectual.

El Espíritu es también representado como la fuente de toda vida intelectual. Cuando el hombre fue creado se dice que Dios «sopló en su nariz aliento de vida, y fue el hombre un ser viviente» (Gn 2:7). Job 32:8 dice que la inspiración del Omnipotente le hace que entienda, esta es, le da una naturaleza racional, lo que es explica diciendo: «Que nos enseña más que a las bestias de la tierra, y nos hace más sabios que a las aves del cielo» (Job 35:11). Las Escrituras asimismo le adscriben de una manera especial a Él todos los dones especiales o extraordinarios. Así se dice de Beezaleel: «Mira, yo he llamado por nombre a Bezaleel hijo de Urí, hijo de Hur, de la tribu de Judá; y lo he llenado del Espíritu de Dios, en sabiduria y en inteligencia, en ciencia y en tódo arte, para inventar diseños, para trabajar en oro, en plata y en bronce» (Ex 31:2, 3,4). Por su Espíritu Dios le dio a Moisés la sabiduría necesaria para sus altos deberes, y cuando se le mandó que pusiera parte de su carga sobre los setenta ancianos, se dijo: «Tomaré del espíritu que está en ti, y pondré en ellos» (Nm 11: 17). Josué fue designado pará suceder a Moisés, porque el Espíritu estaba en él (Nm 27:18). De manera semejante, los Jueces que eran suscitados ocasionalmente, eu ando surgía una emergencia, eran dotados por el Espíritu para su peculiar obra, fuera como gobemantes, fuera como guerreros. De Otoniel se dice que «el Espíritu de Jehová vino sobre él, y juzgó a Israel, y salió a la guerra» (Jue 3: 10). Del mismo modo se dice que el Espíritu de Dios vino sobre Gedeón, y sobre Jefté y Sansón. Cuando Saúl ofendió a Dios, se dice que el Espíritu de Dios se apartó de él (1 S 16:14). Cuando Samuel ungió a David, «desde aquel día en adelante el Espíritu de Jehová vino sobre David» (1 S 16:13). De la misma manera, bajo la nueva dispensación el Espíritu es presentado no sólo como el autor de dones milagrosos, sino también como el dador de las cualificaciones

para enseñar y regir en la Iglesia. Todas estas operaciones son independientes de las influencias santificadoras del Espíritu. Cuando el Espíritu vino sobre Sansón o sobre Saúl, no fue para hacerlos santos, sino para dotarlos con un poder físico e intelectual extraordinario; y cuando se dice que Él se apartó de ellos, significa que aquellos extraordinarios dones les fueron retirados.

B. *El oficio del Espíritu en la obra de la redención.*

Con respecto al oficio del Espíritu en la obra de la redención, las escrituras enseñan:

1. Que él formó el cuerpo y dotó el alma humana de Cristo con todas las cualificaciones para su obra. A la Virgen María le fue dicho: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por lo cual también lo santo que va a nacer será llamado Hijo de Dios» (Lc 1 :35). El profeta Isaías predijo que el Mesías seria dotado plenamente de todos los dones espirituales. «He aquí mi sierva, yo le sostendré; mi escogido, en quien mi alma tiene contentamiento; he puesto sobre él mi Espíritu; él dictará justicia a las naciones» (Is 42: 1). «Saldrá una vara del tronco de Isay, y un retoño brotará de sus raíces. Y reposará sobre él el Espíritu de Jehová; espíritu de sabiduría y de inteligencia, espíritu de consejo y de poder, espíritu de conocimiento y de temor de Jehová» (Is 11: I, 2). Cuando nuestro Señor apareció en la tierra, se dice que el Espíritu le fue dado sin medida (Jn 3:34). Entonces dio Juan testimonio, diciendo: Vi al Espíritu que descendía del cielo como una paloma, y permaneció sobre él» (Jn 1 :32). Por ello, de él se dice que fue lleno del Espíritu Santo.

2. Que el Espíritu es el revelador de toda verdad divina. Las doctrinas de la Biblia son llamadas las cosas del Espíritu. Con respecto a los escritores del Antiguo Testamento, se dice que hablaron impelidos por el Espíritu Santo. El lenguaje de Miqueas es aplicable a los profetas: «Mas yo estoy lleno del poder del Espíritu de Jehová, y de juicio y de fuerza, para denunciar a Jacob ti rebelión, y a Israel su pecado» (Mi 3:8). Lo que David dijo se afirma que fue el Espíritu Santo quien le dijo. Los escritores del Nuevo Testamento fueron de manera semejante los órganos del Espíritu. Las doctrinas que Pablo enseñaba no las recibió de los hombres, «pero Dios», dice él, «nos las reveló a nosotros por medio del Espíritu» (1 Co 2: 10). El Espíritu condujo también la enunciación de estas verdades, porque, añade, «lo cual también hablamos, no con palabras enseñadas por sabiduría humana, sino con las que enseña el espíritu, acomodando lo espiritual a lo espiritual» (*pneumatikois pneumatika sunkrinontes*). Por ello, toda la Biblia debe ser atribuída al Espíritu como su autor.

3. El Espíritu no sólo revela así la verdad divina, habiendo conducido Infaliblemente a hombres santos en la antigüedad en su redacción, sino que

Él en todo lugar la acompaña con su poder. Toda verdad es aplicada sobre el corazón y la conciencia con mayor o menor poder por el Espiritu Santo, siempre que esta verdad es conocida. Es a esta influencia omnipresente que debemos lo que haya de moralidad y de orden en el mundo.. Pero aparte dé esta influencia general, que es generalmente llamada gracia común, el Espiritu ilumina de manera especial las mentes de los hijos de Dios, para que puedan conocer las cosas que les son libremente dadas (o reveladas a ellos) por Dios. El hombre natural no las recibe, ni puede conocerlas, porque se deben discernir espiritualmente. Por ello, todos los creyentes son llamados espirituales (*pneumatikoi*), porque son asi iluminados y conducidos por el Espiritu.

4. Es este oficio especial del Espiritu el de convencer al mundo de pecado; de revelar a Cristo, de regenerar el alma, de conducir a hombres al ejercicio de la fe y del arrepentimiento; de morar en aquellos a las que asi renueva, como un principio de una vida nueva y divina. Por esta morada del Espiritu los creyentes son unidos a Cristo, y unos con otros, de manera que constituyen un cuerpo. Este es el fundamento de la comunión de los santos, haciendo de ellos uno en fe, uno en amor, uno en su vida interior, y uno en sus esperanzas y destino final.

5. El Espiritu llama también a los hombres al ministerio en la Iglesia, y las dota de las necesarias cualidades para el ejercicio eficaz de sus funciones. El oficio de la Iglesia, en este asunto, es sencillamente el de determinar y verificar el llamamiento del Espiritu. Así, el Espiritu Santo es el autor inmediato de toda verdad, de toda santidad, de toda consolación, de toda autoridad, y de toda eficiencia en los hijos de Dios individualmente, y en la Iglesia colectivamente.

§3. *Historia de la doctrina acerca del Espíritu Santo.*

Durante el período ante-Niceno, la Iglesia creia acerca del Espíritu Santo la que estaba revelado en la superficie de las Escrituras y la que estaba involucrado en la experiencia religiosa de todos los cristianos. Para ellos hay un Dios, el Padre, cuyo favor habían perdido debido al pecado, y con quien deben reconciliarse; un Señor Jesucristo, el unigénito Hijo de Dios, por medio de quien se lleva a cabo la reconciliación; y un Santo Espiritu, por quien ellos son hechos cercanos a Dios, por medio de Cristo. Esto lo creian todos los cristianos, tal como lo profesaban en su bautismo, y en la repetición y recepción de la bendición apostólica. Con esta sencilla fe subyaciendo y sustentando la vida de la Iglesia coexistia entre los teólogos una gran oscuridad, indefinición e inconsistencia argumental, especialmente con referencia a la naturaleza y al oficio del Espíritu Santo. Esto no debiera sorprendemos, porque en las mismas Escrituras frecuentemente se adscribe

la misma obra a Dios y al Espiritu de Dios, lo que llevó en ocasiones a suponer que estos términos expresaban una y la misma cosa; como el espiritu del hombre es el hombre mismo. También en las Escrituras los términos Palabra y Soplo (o Espiritu) son a menudo intercambiables; y lo que se dice en un lugar que fue hecho por la Palabra, se dice en otro que es hecho por el Espíritu. El Logos es presentado como la vida del mundo y la fuente de todo conocimiento, y sin embargo se dice lo mismo del Espiritu. Pablo declara en un lugar (Gá 1: 12) que él recibió las doctrinas que enseñaba por revelación de Jesucristo; en otro lugar (l Co 2: 10), que le fueron enseñadas por el Espíritu. Confundidos por ello, algunos de los padres identificaron al Hijo y al Espíritu. Incluso Tertuliano dice, en un pasaje: «Spiritus substantia est Sermonis, et Sermo operatio Spiritus, et duo unum sunt.» Finalmente, como está claro por las Escrituras que el Espíritu es del Hijo, como el Hijo es del Padre (siendo la diferencia entre generación y procesión perfectamente inescrutable), todos los arrianos y semiarrianos, que enseñaban que el Hijo había sido creado por el Padre, mantenían que el Espiritu habia sido creado por el Hijo. Esto suscitó tanta controversia y agitación que fueron, convocados primero el Concilio de Nicea, el 325 d.C., Y luego el de Constantinopla, el 381 d.C., para emitir una declaración satisfactoria de la doctrina escritural acerca de esta cuestión. En el llamado Credo de los apóstoles, que es tan antiguo que Rufino y Ambrosio lo atribuían a los apóstoles mismos, se dice simplemente: «Creo en el Espíritu Santo». Las mismas palabras sin adiciones se repiten en el Credo Niceno, pero en el Credo de Constantinopla se añade: «Creo en el Espíritu Santo, el divino (*to kurion*), el dador de la vida, que procede del Padre, que debe ser adorado y glorificado con el Padre y el Hijo, y que habló por medio de los profetas». En el llamado Credo Atanasiano se dice que el Espíritu es consustancial con el Padre y el Hijo; que es increado, eterno y omnipotente, igual en majestad y gloria, y que procede del Padre y del Hijo. Estos credos son católicos, adoptados por toda la IgIesia. Desde que fueron adoptados no ha habido diversidad de fe en esta cuestión entre los reconocidos como cristianos.

Los que, desde el Concilio de Constantinopla, han negado la común doctrina de la Iglesia, sean Socinianos, Arrianos o Sabelianos, consideran al Espíritu Santo no como una criatura, sino como el poder de Dios: esto es, la eficiencia divina manifestada. Los modernos teólogos filosóficos de Alemania no difieren esencialmente de este punto de vista. De Wette, por ejemplo, dice que el Espíritu es Dios como revelado y operando en la Naturaleza; Schleiermacher dice que el término designa a Dios como

l. *Adversus Praxean*, 15, Works, edición de Basilea, 1562, pág. 426.

operando en la Iglesia, esto es, «Der Gemeingeist der Kirche». Pero esto es sólo un nombre. Para Schleiermacher, Dios es sólo la unidad de la causalidad manifestada en el mundo. Esta causalidad contemplada en Cristo la podemos llamar Hijo, y vista en la Iglesia la podemos llamar Espíritu. Dios es meramente causa, y el hombre un efecto fugaz. Felizmente, la teología de SchIeiermacher y la religión de Schleiermacher eran tan diferentes como lo son las especulaciones y la fe diaria del idealista.

CAPÍTULO IX

LOS DECRETOS DE DIOS

§ 1. *La naturaleza de los decretos divinos.*

SE debe recordar que la teoIogía no es filosofía. No pretende descubrir la verdad ni conciliar lo que enseña como verdadero con todas las otras verdades. Su lugar es simpIemente declarar lo que Dios ha revelado en su Palabra, y vindicar estas declaraciones hasta donde sea posible frente a equívocos y objeciones. Y es especialmente a tener en cuenta este limitado y humilde oficio de la teología cuando pasamos a hablar de los actos y propósitos de Dios. «Nadie conoce las cosas de Dios, sino el Espíritu de Dios» (1 Co 2: 11). Por ello, al tratar de los decretos de Dios, todo lo que se propone es sencillamente enunciar lo que el Espíritu ha considerado oportuno declarar acerca de esta cuestión.

«Los decretos de Dios son su propósito eterno, según el consejo de su voluntad, por los cuales para su propia gloria Él ha ordenado previamente todo lo que llega a acontecer».[1] En conformidad a esta declaración, (1) El fin o causa última contemplada en todos los decretos de Dios es su propia gloria. (2) Todos son reducibIes a un propósito eterno. (3) Son libres y soberanos, determinados por el consejo de su propia voluntad. (4) Abarcan todos los acontecimientos.

A. *La gloria de Dios es la causafinal de todos sus decretos.*

La causa final de todos los propósitos de Dios es su propia gloria. Esta es frecuentemente declarada como el fin de todas las cosas. «Señor, eres digno de recibir la gloria y el honor y el poder; porque tú creaste todas las cosas, y por tu voluntad existen y fueron creadas» (Ap 4:11). De todas las cosas se

I. *Westminster* Shorter Catechism, 7.

dice que son no sólo de y por medio de Dios, sino también para Él. Él es el principio y el fin. Los cielos declaran su gloria; éste es el propósito par el que fueron hechos. Dios anuncia con frecuencia su determinación de dar a conocer su gloria. «Pero ciertamente, vivo yo, que toda la tierra será llena de la gloria del SEÑOR» (Nm 14:21, BAS). Éste es mencionado como el objetivo último de todas las dispensaciones de su providencia, sea benefactora, sea punitiva. «Por mí, por amor de mí mismo lo haré, pues ¿cómo sería profanado mi nombre? Mi honra no la daré a otro» (Is 48: 11). «Por consideración a mi nombre, para que no se infamase ante los ojos de las naciones» (Ez 20:9). De manera semejante, se afirma que todo el plan de redención y la dispensación de su gracia es designado para revelar la gloria de Dios (1 Co 1 :26-31; Ef 2:8-10). Éste es el fin que nuestro Señor se propuso a Sí mismo. Lo hizo todo para la gloria de Dios; y es para este fin que se les pide a sus seguidores que vivan y actúen. Como Dios es infinito, y todas las criaturas son nada en comparación con Él, está claro que la revelación de su naturaleza y perfecciones tiene que ser el supremo fin concebible de todas las cosas, y la más conducente a alcanzar todos los otros buenos fines subordinados. Pero el orden y la verdad dependen de poner todas las cosas en sus correctas relaciones. Si hacemos del bien de la criatura el fin supremo de todas las obras de Dios, entonces subordinamos a Dios a la criatura, y la consecuencia es una confusión sin fin y un inevitable errar. Es característico de la Biblia poner a Dios en primer lugar, y el bien de la creación en segundo. Éste es también el rasgo característico del Agustinismo en distinción de todas las otras formas de doctrina. Y cuando los Protestantes se dividieron en la época de la Reforma, fue principalmente en este punto. Las iglesias Luteranas y Reformadas se distinguen en todo lo que caracteriza a sus sistemas teológicos por el hecho de que las últimas admiten la supremacía y soberanía de Dios en las operaciones de su providencia y gracia para determinarlo todo para su propia gloria, mientras que las primeras tienden más o menos al errar de restringir la libertad de acción de Dios por los presuntos poderes y prerrogativas del hombre. La Biblia, Agustín y las Reformados dan una respuesta a todas las preguntas como la que sigue: ¿Por qué creó Dios el mundo? ¿Por qué permitió Dios que tuviera lugar el pecado? ¿Por qué se ha provisto salvación para los hombres, pero no para los ángeles? ¿Por qué el conocimiento de esta salvación estuvo durante tanto tiempo limitado a un solo pueblo? ¿Por qué entre los que oyen el evangelio, algunos lo reciben y otros la rechazan? A estas y otras preguntas similares la respuesta es: No debido a que la felicidad de las criaturas pudiera ser asegurada en mayor grado mediante la admisión del pecado y de la miseria que por su total exclusión. Unos hombres son salvos y otros perecen no debido a que algunos de su propia voluntad crean, y otros no crean, sino

simplemente debido a que: Así ha parecido bien delante de Dios. Sea la que sea que Él haga o permita que se haga, es hecho o permitido para la más perfecta revelación de su naturaleza y perfecciones. Como el conocimiento de Dios es la base y suma de todo bien, sigue de natural que cuanto más perfectamente sea Dios conocido, tanto más plenamente se promueve el más alto bien (no meramente ni necesariamente la mayor felicidad) del universo inteligente. Pero éste es un efecto subordinado, no el fin principal. Por ello, está de acuerdo con todo e espíritu y las enseñanzas de la Biblia, y con el carácter esencial del Agustinismo, que nuestras normas hagan de la gloria de Dios el fin de todos sus decretos.

B. *Los decretos, reducibles a un propósito.*

El segundo punto incluido en esta doctrina es que los decretos de Dios son todos ellos reducibles a un propósito. Por esta se significa que en base del indefinido número de sistemas o series de eventos posibles presentes ante la mente divina, Dios determinó sobre la futurización o acontecimiento real del orden existente de cosas, con todos sus cambios, tanto los diminutos como los grandes, desde el principio del tiempo hasta toda la etemidad. Por ello, la razón por la que acontece cualquier cosa, o que pasa de la categoria de lo posible a lo existente, es que Dios así lo ha decretado. Por ello, los decretos de Dios no son muchos, sino un propósito. No se van formando sucesivamente conforme aparecen emergencias, sino que todos forman parte de un plan que lo abarca todo. Esta postura acerca de esta cuestión es necesaria por la naturaleza de un Ser infinitamente perfecto. Es inconsecuente con la idea de una perfección absoluta que los propósitos de Dios sean sucesivos, o que Él se proponga algo que no tuviera ya originalmente intención de hacer; o que una parte de su plan sea independiente de otras partes; es un plan, y por ello un propósito. Sin embargo, como este solo propósito incluye un número indefinido de los acontecimientos, y como estos acontecimientos están mutuamente relacionados, hablamos de los decretos de Dios como muchos, y como teniendo un cierto orden. Consiguientemente, la Escritura habla de los juicios, consejos o propósitos de Dios, en plural, y también de que Él determina un acontecimiento a causa de otro. Cuando nosotros contemplamos un gran edificio o una máquina complicada, percibimos en el acto la multiplicidad de sus partes, y sus relaciones mutuas. Nuestra concepción del edificio o de la máquina es una, y sin embargo incluye muchas distintas percepciones, y la aprehensión de sus relaciones mutuas. Así también en la mente del arquitecto o del ingeniero el todo es una idea, aunque se propone muchas cosas, y una en referencia con otra. Podemos, por tanto, en cierta medida, comprender cómo el inmenso esquema de la

creación, providencia y redención se encuentra en la mente divina como un solo propósito, aunque incluyendo una infinita multiplicidad de causas y efectos.

C. *Los decretos de Dios son eternos*.

El que los decretos de Dios son eternos sigue necesariamente de la perfección del divino Ser. No se puede suponer que tenga en un momento determinado planes o propósitos que no tuviera en otro. Ve el fin desde el principio; las distinciones temporales no tienen referencia a Aquel que mora en la eternidad. Por ello, las Escrituras siempre hablan de los acontecimientos en el tiempo como revelaciones de un propósito formado en la eternidad. La saIvación de los hombres, por ejempIo, se dice que es «conforme al propósito eterno que llevó a cabo en Cristo Jesús» (Ef 3:11). Lo que se revela en el tiempo ha estado escondido durante edades, esta es, desde la eternidad, en la mente de Dios (Ef 3:9). Los creyentes fueron escogidos en Cristo antes de la fundación del mundo (Ef 1 :4). «Quien nos salvó y llamó con llamamiento santo, no conforme a nuestras obras, sino según el propósito suyo y la gracia que nos fue dada en Cristo Jesús pro *chronön aiöniön*, antes de los tiempos eternos» (2 Ti 1 :9). Como sacrificio Cristo fue «provisto desde antes de la fundación del mundo, pero manifestado al final de los tiempos por amor de vosotros, que por media de él creéis en Dios» (1 P 1:20, 21; Ro 11:33-36; Hch 2:23). Asi es como las Escrituras lo presentan constantemente. La historia, en todos sus detalles, incluso en las más minuciosos, es sencillamente el desarrollo de los eternos propósitos de Dios. No constituye objeción a esta doctrina que las Escrituras frecuentemente presenten un propósito de Dios como consiguiente a otro, o que hablen de sus propósitos como determinados por la conducta de los hombres. El1enguaje de las Escrituras está basado en las verdades aparentes; hablan, como los hombres siempre lo hacen, de como las cosas se manifiestan, no como ellos mismos saben o creen que son ... Asi, la Biblia habla de los decretos de Dios como aparecen ante nosotros en su revelación sucesiva y en sus mutuas relaciones, y no como existen desde la eternidad en la mente divina. ...

D. *Los Decretos de Dios son inmutables*;

El cambio de propósito surge bien de la carencia de sabiduría o de la carencia de poder. Como Dios es infinito en sabiduría y poder, no puede haber con él emergencias imprevistas ni medios inadecuados, y nada puede resistirse a la ejecución de su intención original. Por ello, para Él no existen causas de cambio. Con Dios, como la Escritura enseña, «no hay fases ni períodos de sombra» (Stg 1:17). «El consejo de Jehová permanecerá para siempre; los designios de su corazón por todas las generaciones» (Sal 33:11).

«Jehová de los ejércitos juró diciendo: Ciertamente se hará de la manera que lo he pensado, y será confirmado como la he determinado» (ls 14:24). «Yo soy Dios ... que anuncio lo por venir desde el principio, y desde la antigüedad lo que aún no era hecho; que digo: Mis planes permanecerán, y haré todo lo que quiero» (Is 46:9, 10). La uniformidad de las leyes de la naturaleza es una constante revelación de la inmutabilidad de Dios. Son ahora lo que eran al comienzo del tiempo, y son las mismas en todas partes del universo. Y no menos estables son las leyes de regulan las operaciones de la razón y de la conciencia. Todo el gobierno de Dios, como Dios de la naturaleza y como gobernador moral, reposa en la inmutabilidad de sus consejos.

E. *Los decretos de Dios son libres.*

Esto incluye tres ideas:

1. Son decisiones racionales, basadas en razones suficientes. Esto se opone a la doctrina de la necesidad, que supone que Dios actúa por una mera necesidad natural, y que todo lo que acontece se debe a la ley del desarrollo o de la manifestación propia del divino ser. Esto reduce a Dios a una mera *natura naturans o vis formativa*, actuando sin designio. La verdadera doctrina se opone asimismo a la idea de que la única causa de los aontecimientos es una fuerza intelectual análoga al instinto de animales irracionales. Los actos ejecutados bajo la conducción de los instintos no son actos libres, porque la libertad es una *libentia racionalis*, esto es, una espontaneidad determinada por la razón. Por ello, se involucra en la idea de Dios como ser racional y personal que sus decretos sean libres. Él era libre de crear o de no crear; de crear un mundo como el presente, u otro meramente diferente. El es libre de actuar o de no actuar, y cuando se lo propone no se debe a una necesidad ciega, sino según el consejo de su propia voluntad.

2. Nuestros propósitos son libres, incluso cuando son formados bajo la influencia de otras mentes. Se nos puede persuadir, o llevar mediante razonamientos, a tomar ciertos cursos de acción, o se nos puede inducir a formar nuestros designios en consideración a los deseos o intereses de otros. Dios está infinitamente exaltado por encima de cualquier influencia externa. «¿Quién penetró en el pensamiento del Señor? ¿O quién fue su consejero?» (Ro 11 :34). «He aqui que Dios es excelso en su poder; qué enseñador será semejante a él? ¿Quién le ha prescrito su camino?» (Job 36:22, 23). «¿Quién escudriñó el Espíritu de Jehová, ale aconsejó enseñándole? ¿Con quién le aconsejó, y quién le instruyó, y le enseño el camino de la justicia, y le enseño conocimiento y le mostró la senda de la prudencia?» (Is 40:13, 14). «¿Quién conoció la mente del Señor, para que pueda instruirle (1 Co 2:16). Dios adoptó el plan del universo sobre la base de su beneplácito, para su propia

gloria, y cada parte subordinada del mismo con referencia al todo. Sus decretos son libres, por ello, en un sentido mucho más elevado que aquel en que los propósitos ordinarios de los hombres son libres. Fueron formados puramente en el consejo de su propia voluntad. Él se propone y hace lo que le parece bien delante de sus ojos.

3. Los decretos de Dios son libres en el sentido de ser absolutos o soberanos. El significado de esta proposición es expresado negativamente diciendo que los decretos de Dios en ningún caso son condicionales. El acontecimiento decretado es suspendido sobre una condición, pero el propósito de Dios no lo es. Es inconsecuente con la naturaleza de Dios asumir expectativa o indecisión por su parte. Si Él no ha determinado de manera absoluta lo que debe ocurrir, sino que espera hasta que se cumpla o no una condición indeterminada, entonces sus decretos no pueden ser ni eternos ni inmutables. ... La Escritura, por tanto, enseña que Él hace todo lo que le place (Sal 115:3). El hace su beneplácito en la hueste celestial y entre los moradores, de la tierra (Dn 4:35; Sal 135:6). Todas las cosas son de Él, por medio de Él y para Él (Ro 11 :36). Se enseña de manera expresa que tos propósitos de Dios, incluso en cuanto al destino futuro de los hombres, está basado en su benepláçito. Por cuanto todos pecaron, y quedaron destituidos de la gloria de Dios, El tiene misericordia de quien tiene misericordia. No es según nuestras obras, sino por su gracia que nos salva. Es de Él que estamos en Cristo Jesús, para que el que se gloria se glorie en Jehová (Mt 11 :26; Ro 8:29,30; 9:15-18; Ef 1:5, etc., etc.)

F. Los decretos de Dios son ciertamente eficaces.

Los decretos de Dios son ciertamente eficaces, esto es, aseguran el cumplimiento de lo que Él decreta. Todo lo que Dios ordene previamente tiene ciertamente que suceder. La distinción entre los decretos de Dios como eficientes (o eficaces) y como permisivos no tiene relación con la certidumbre de los acontecimientos. Todos los acontecimientos abarcados en el propósito de Dios son igualmente ciertos, sea que Él haya determinado llevarlos a cabo por su propio poder, o simplemente que permita que sucedan por acción de sus criaturas. No era cosa menos cierta desde la eternidad que Satanás tentaria a nuestros primeros padres, y que caerian, que el que Dios enviaria a su Hijo a morir por los pecadores. La distinción en cuestión tiene referencia sólo a la relación que los acontecimientos tienen con la eficiencia de Dios. Algunas cosas se propone llevarlas a cabo; otras, decreta permitir que sean llevadas a cabo. El hace el bien; El permite el mal. El es el autor de lo primero, pero no de lo segundo. Con esta explicación, la proposición de que los decretos de Dios son ciertamente eficaces, o que hace seguros los acontecimientos a que se refieren, se mantiene. Esto se demuestra:

1. Por Ia perfección de Dios, que prohibe que se le adscriban propósitos inciertos en cuanto a su cumplimiento. Ningún hombre deja de llevar a cabo lo que se propone, excepto por la falta de sabiduria o de poder para alcanzar el fin propuesto, o por alguna vacilación de su propia mente. Suponer que lo que Dios decreta deja de cumplirse implicaria reducir a Dios al nivel de sus criaturas.

2. Por la unidad del plan de Dios. Si este plan incluye todos los aontecimientos, todos los acontecimientos tienen una mutua relación y la dependencia. Si una parte fracasa, el todo puede fracasar o verse inmerso en confusión.

3. Por la evidente concatenación de acontecimientos en el progreso de la historia, que demuestra que todas las cosas están intimamente relacionadas, a menudo dependiendo los acontecimientos más importantes de los más triviales, lo que muestra que el todo debe estar incluido en el plan de Dios.

4. Del gobierno providencial y moral de Dios. No podría haber ,certidumbre en ninguna de ambas cosas si los decretos de Dios no fueran eficaces. No podria haber certidumbre de que se cumpliera ninguna profecia, promesa o amenaza divinas. De esta manera se perderia toda la base para la confianza en Dios, y el azar y no Dios vendria a ser el árbitro de todos tos acontecimientos. Las Escrituras enseñan esta doctrina de una manera diversa y constante: (a) Mediante todos aquellos pasajes que enuncian la inmutabilidad y soberanía de los decretos divinos. (b) Por los que afirman que Él determina los límites de nuestra morada, que nuestros días están todos contados, y que ni aún un solo cabello de nuestras cabezas puede caer sin que Él lo sepa. (c) Por aquellos que declaran que nada puede contrarrestar sus designios. «Porque Jehová de los ejércitoslo ha determinado, y ¿quién lo impedirá? Y su mano extendida, ¿quién lo hará retroceder?» (Is 14:27). «Lo que yo hago, ¿quién lo revocará?» (43:13) (d) Por los que enseñan doctrinas que necesariamente suponen la certidumbre de todos los decretos de Dios. La totalidad del plan de la redención reposa sobre este fundamento. Es Inconcebible que Dios dispusiera un plan así, y que no asegurara su ejecución, y que Él enviara a su Hijo al mundo y dejara indeterminadas las consecuencias de aquella infinita condescendencia. Por ello, es doctrina de la razón, así como de las Escrituras, que Dios tiene un plan o fin para el que el universo fue creado, que la ejecución de este plan no está dejado al albur de contingencias, y que todo lo que está incluido en los decretos de Dios debe ciertamente acontecer.

G. *Los decretos de Dios se relacionan con todos los acontecimientos.*

Dios ordena anticipadamente todo lo que llega a acontecer. Algunos acontecimientos son necesarios, esto es, son provocados por la acción de

causas necesarias; otros son contingentes o libres, o son acciones de agentes libres; algunos son moralmente buenos, otros son pecaminosos. La doctrina de la Biblia es que todos los acontecimientos, sean necesarios o contingentes, buenos o pecaminosos, están incluidos en el propósito de Dios, y que su futurización o acaecimiento real resulta absolutamente cierta. Esto es evidente:

1. Por la unidad de los propósitos divinos. Esta unidad supone que todo el esquema de la creación, providencia y redención había quedado fijado por el decreto divino. Estaba ya formado desde los siglos en la mente divina, y se va desarrollando gradualmente en el curso de los acontecimientos. Por ello, es inconsecuente con esta sublime y escritural descripción suponer que ninguna clase de aconntecimientos reales, y especialmente aquella clase que es más influyente e importante, quede omitida del propósito divino. El que diseña una máquina, diseña todas sus partes. El general que planea una campaña, incluye todos los movimientos de cada cuerpo de ejército, de cada división y brigada en su ejército, y su previsión fuera perfecta y su control de los acontecimientos fuera absoluto, su previo ordenamiento incluiría cada acción de cada soldado. Todo lo que esté ausente en su previsión se debe a la limitación de la capacidad humana. Como Dios es infinito en conocimiento y recursos, su propósito tiene que incluir todos los acontecimientos.

2. Por ello, es inconsistente con la perfección de Dios suponer bien que Él no podría trazar un plan comprendiendo todos]os acontecimientos, o que no podría llevarlo a buen fin, sin hacer violencia a la naturaleza de sus criaturas.

3. La universalidad del decreto sigue del dominio universal de Dios. Haga lo que El haga, ciertamente se propuso hacerlo. Sea lo que sea que Él permita que ocurra, ciertamente se propuso permitirlo. Nada puede acontecer que no haya sido previsto, y si ha sido previsto, tiene que haber sido dispuesto así. Como las Escrituras enseñan que el control providencial de Dios se extiende a todos los acontecimientos, incluso los más pequeños, enseñan con ello mismo que sus decretos son igualmente inclusivos.

4. Otro argumento se deriva de la certidumbre del gobiemo divino. Como todos los acontecimientos están más o menos conectados, y como Dios trabaja a través de medios, si Dios no determina los medios así como el acontecimiento, toda certidumbre acerca del acontecimiento mismo quedaría destruida. Al determinar la redención del hombre, determinó con ello mismo la misión, encarnación, padecimientos, muerte y resurrección de su Hijo, el don del Espíritu, la fe, arrepentimiento y perseverancia de todo su pueblo. La predicción de los acontecimientos futuros, que a menudo dependen de los acontecimientos más fortuitos, o que incluyen aquellos que a nosotros nos parecen imponderables, demuestra que la certidumbre de la administración divina reposa sobre la previa ordenación de Dios que se extiende a todos los acontecimientos, tanto grandes como pequeños.

Las Escrituras enseñan de varias maneras que Dios ordena anticipadamente todo lo que sucede.

1. Enseñan que Dios obra todas las cosas según el consejo de su voluntad. Nada hay que limite las palabras «todas las cosas», y por ello deben ser tomadas en su más plena extensión.

2. Se declara de manera expresa que los acontecimientos fortuitos, esto es, los acontecimientos que dependen de causas tan sutiles y tan rápidas en la operación como para eludir nuestra observación, están predeterminados; como la caída de una suerte, el vuelo de una flecha, la caída de un pajarillo, y el número de los cabellos de nuestras cabezas.

Las acciones libres están predeterminadas.

3. La Biblia declara de manera especial que las acciones libres de los hombres están determinadas de antemano. Esto está implicado en la doctrina de la profecía, que presupone que los acontecimientos que involucran las acciones libres de una multitud de hombres están previstos y predeterminados. Dios promete dar fe, un nuevo corazón, escribir su ley sobre las mentes de su pueblo, obrar en ellos el querer y el hacer, convertir a los gentiles, llenar el mundo con los verdaderos adoradores de Cristo, ante quien se doblará toda rodilla. Si Dios ha prometido estas cosas, tiene naturalmente que habérselas propuesto, pero todas ellas implican los actos libres de hombres.

4. Las Escrituras enseñan que los actos pecaminosos, así como los santos, están predeterminados. En Hch 2:23, se dice: «A éste, entregado por el determinado designio y previo conocimiento de Dios, lo prendisteis y matasteis por manos de inicuos, crucificándole»; en 4:27, «Porque verdaderamente se aliaron en esta ciudad contra tu santo Siervo Jesús, a qnien ungiste, Herodes y Poncio Pilato, con los gentiles y el pueblo de Israel, para hacer cuanto tu mano y tu designio habían predestinado que sucediera». Y en verdad, el Hijo del Hombre se va, según lo que está determinado; pero ¡ay de aquel hombre por quien es entregado!» (Lc 22:22). Estaba predeterminado que fuera traicionado, pero, ¡ay del que cumpliera este decreto! Aquí nuestro Señor declara la coexistencia y la consistencia de la predeterminación y de la responsabilidad. En Ap 17:17 se dice: «Porque Dios ha puesto en sus corazones el ejecutar lo que él se propuso: ponerse de acuerdo, y dar su reino a la bestia, hasta que se cumplan las palabras de Dios». La crucifixión de Cristo fue más allá de toda duda predeterminada por Dios. Fue, sin embargo, el mayor crimen jamás cometido. Por ello, está más allá de toda duda que la doctrina de la Biblia es que el pecado está predeterminado.

5. Además de esto, se predijeron las conquistas de Nabucodonosor, la destrucción de Jerusalén y muchos acontecimientos similares, y por ello mismo se predeterminaron; pero todo ello incluía la comisión de innumerables pecados, sin los que no se hubieran podido cumplir las predicciones, ni, por ello, los propósitos revelados de Dios.

6. Todo el curso de la historia es presentado como el desarrollo del plan y de los propósitos de Dios; y sin embargo toda la historia humana es poca cosa más que la historia del pecado. Nadie puede leer la sencilla narración acerca de José, tal como es dada en el libro de Génesis, sin ver que todo en su historia tuvo lugar para el cumplimiento de un propósito preconcebido de Dios. La envidia de sus hermanos, su venta a Egipto, y su injusto encarcelamiento, formaba todo parte del plan de Dios. «Dios», como el mismo José les dijo a sus hermanos, «me envió delante de vosotros, para presenvaros posteridad sobre la tierra, y para daros vida por medio de gran liberación. Así pues, no me enviasteis acá vosotros, sino Dios» (Gn 45:7, 8). Esta es sólo una ilustración. Lo que es cierto de la historia de José es cierto de toda Ia historia. Es el desarrollo del plan de Dios. Dios está en la historia, y aunque no podamos seguir sus huellas paso a paso, sin embargo está claro en la escena general, a lo largo de largos períodos, que están ordenados por Dios para el cumplimiento de sus propósitos divinos. Esto está bien evidente en la historia de la nación judia, tal como se registra en las Escrituras, pero no es menos cierto con respecto a toda la historia. Los hechos de los malvados en su persecución de la Iglesia primitiva fueron ordenados por Dios como medio para una más extensa y rápida proclamación del Evangelio. Los sufrimientos de los mártires fueron el medio no sólo de extender la Iglesia, sino también de purificarla. Al predecirse la apostasía del hombre de pecado, quedó con ello predeterminada. La destrucción de los Hugonotes en Franeia, y la persecución de los Puritanos en Inglaterra, pusieron las bases ,para el arraigo en América del Norte de una raza de hombres piadosos y enérgicos, que iban de hacer de esta tierra el refugio para las naciones, el hogar de la libertad civil y religiosa. Sería para destrucción de la confianza del pueblo de Dios si se les pudiera persuadir de que Dios no predetermina todo lo que acontece. Es por cuanto el Señor reina, y hace su beneplácito tanto en el cielo como en la tierra, que reposan en perfecta seguridad bajo su guía y protección.

§2. *Objeciones a la doctrina de los decretos divinos.*

A. *La preordenación, inconsecuente con el libre albedrío.*

Se apremia que la preordenación de todos los acontecimientos es inconsistente con el libre albedrío humano. La fuerza de esta objeción

depende de qué se signifique por un acto libre. Para decidir si dos cosas son consistentes se tiene que determinar la naturaIeza de cada una de ellas. Por los decretos de Dios se tiene que entender el propósito de Dios que hace cierto el acaecimiento de acontecimientos futuros. Por un acto libre se entiende un acto de auto-determinación racional por parte de una persona inteligente. Si tal acto es por su misma naturaleza contingente o incierto, entonces está claro que la preordenación es inconsistente con la libre agencia. Esta teoría de la libertad ha sido adoptada por un gran cuerpo de filósofos y teólogos, y es para e1los una objeción insuperable a la doctrina de los decretos divinos. Como respuesta a la objeción, se tiene que observar: (1) Que tiene la misma fuerza contra la presciencia. Lo que se conoce de antemano tiene que ser cierto, tanto como lo que está ordenado anticipadamente. Si lo uno es inconsecuente con la libertad, entonces, también lo es lo otro. Esta es a veces admitido con franqueza. Socino argumenta que el conocimiento de Dios abarca todo la cognoscible. Al ser inciertas las acciones futuras, no son objeto de conocimiento, y por ello no es un ataque a la divina omnisciencia decir que no se pueden conocer. Pero entonces no se pueden predecir. En cambio, hallamos que las Escrituras están repletas de tales predicciones. Por ello, es evidente que los escritores sagrados creian plenamente que los actos libres son previamente conocidos por la mente divina, y por ello son ciertos en cuanto a su acaecimiento. Además, si Dios lo puede conocer anticipadamente cómo van a actuar unos agentes libres, Él tiene que ignorar el futuro, y estar constantemente creciendo en conocimiento. Esto es tan incompatible con todas las ideas impropiadas acerca de la mente infinita que ha sido rechazado casi universalmente, tanto por los filósofos como por los teólogos cristianos. Una evasión aún más débil es la propuesta por algunos escritores arminianos, que admiten que el conocimiento de Dios no está limitado por nada fuera de ÉI mismo, pero que mantiene que puede ser limitado por su propia voluntad. Al crear agentes libres, Él dispuso no conocer anticipadamente cómo actuarían, a fin de dejar incólume la libertad de ellos. Pero esto es suponer que Dios dispone no ser Dios; que el Infinito disponga ser finito. El conocimiento, en Dios, no se basa en Su voluntad, excepto en lo que pueda rcspectar al conocimiento de visión, esto es, su conocimiento de sus propios propósitos, o de la que Él ha decretado que va a suceder. Si no se basa en su voluntad, no puede estar limitado por ella. El conocimiento infinito tiene que conocer todas las cosas, las reales y las posibles. Sin embargo, se puede decir que hay una diferencia entre presciencia y preordenación, en el sentido de que lo primero meramente supone la certidumbre de acontecimientos futuros, mientras que lo último causa su futurización. Pero por cuanto la certidumbre cn cuanto al acaecimiento es la misma en ambos casos, no hace diferencia

alguna en cuanto a la cuestión de que se trata aqui. El decreto sólo hace cierto el acontecimiento; y por ello si la certidumbre no es inconsistente con la libertad, entonces la preordenación no lo es. El hecho de que un acontecimiento pueda ser libre, y sin embargo cierto, puede ser demostrado fácilmente. (1) Es una cuestion de consciencia. A menudo estamos totalmente seguros de cómo vamos a actuar, hasta allí donde somos plenamente libres de actuar en absoluto, y conscientes de que actuamos con libertado ... (2) Se han predicho actos libres, y por ello era seguro que acontecerian. (3) Nada era más cierto que el hecho de que nuestro Señor se mantendria santo, inocente y sin mancha, y sin embargo todos sus actos fueron libres. (4) Es seguro que el pueblo de Dios se arrepentirá, creerá y perseverará en santidad para siempre en el cielo, y sin embargo no cesan de ser agentes libres. Por ello, los decretos de Dios, que sólo aseguran la certidumbre de los acontecimientos, no son inconsistentes con la libertad en cuanto al modo de su acaecimiento. Aunque su propósito comprende todas las cosas, y es inmutable, sin embargo no por ello «se violenta la voluntad de las criaturas, ni es elimina la libertad ni la contingencia de las causas segundas, sino que más bien queda todo ello establecido».

B. La preordenación deo pecado, inconsecuente con la santidad.

También se objeta que es inconsecuente con la santidad de Dios que Él preordene el pecado. ... En cualquier caso, esto queda suficientemente contestado para nosotros. Es en vano argüir que un Dios santo y benevolente no puede permitir el pecado y la desgracia, si el pecado y la desgracia realmente existen. ... Y así es absolutamente irracional contender que Dios no puede preordenar el pecado, si Él preordenó [como no lo duda ningún cristiano] la crucifixión de Cristo. La presencia del pecado en el plan adoptado por Dios es un hecho palpable; por ello, no se puede negar racionalmente la consistencia de la preordenación [del pecado] con la santidad de Dios. ... El principio sobre el que se basa la objeción que examinamos es que un agente es responsable por todas las consecuencias necesarias o seguras de sus actos. La objeción es que un Dios santo no puede decretar el acaecimiento del pecado, porque su decreto hace que tal acontecimiento sea cierto. Esto es, un agente es responsable de todo aquello que su acción asegure. Pero este principio es totalmente insostenible. Un juez justo, al pronunciar su sentencia sobre un criminal, puede estar seguro de que causará pensamientos malvados y amargos en la mente del criminal, o en los corazones de los amigos del mismo, y sin embargo el juez no tiene culpa de ello. Un padre, al echar a un hijo réprobo de la familia, puede ver que la consecuencia inevitable de tal exclusión será una maldad aún mayor, y sin embargo el padre puede estar haciendo lo recto. Es la consecuencia cierta de

que Dios abandone a sí mismos a los ángeles caídos y a los finalmente impenitentes que continuarán en el pecado, y sin embargo la santidad de Dios permanece incólume. La Biblia enseña claramente que Dios abandona judicialmente a los hombres a sus pecados, entregándolos a una mente reprobada, y que con ello es grandemente justo y santo. Por ello, no es cierto que un agente sea responsable de todas las consecuencias ciertas de sus actos. Puede ser, e indudablemente es, infinitamente sabio y justo por parte de Dios que permita que tenga lugar el pecado, y adoptar un plan en el que el pecado es una consecuencia o elemento cierto; pero por cuanto Él ni causa el pecado ni tienta a los hombres a que lo cometan, no es ni el autor del mismo ni aprobador. Él ve y sabe que se alcanzarán fines más altos con su admisión que con su exclusión, que se logrará una exhibición perfecta de sus perfecciones infinitas, y por ello que por la más elevada razón decreta que tenga lugar por medio de la elección libre de agentes responsables. Pero nuestra gran base de confianza es la certidumbre de que el juez de toda la tierra hará lo que es justo. El pecado existe, y Dios existe; por ello, la existencia del pecado tiene que ser consistente con su naturaleza; y por cuanto su acaecimiento no puede haber sido imprevisto ni accidental, el propósito o decreto de Dios de que debía acaecer tiene que ser consistente con su santidad.

C. La doctrina de los decretos destruye todo motivo para el esfuerzo.

Una tercera objeción es que la doctrina de la preordenación, que supone la certidumbre de todos los acontecimientos, tiende al descuido de todo emmpleo de medios. Si todo va a suceder tal como Dios lo ha predeterminado, no tenemos por qué inquietarnos, ni tenemos por qué esforzamos. (1) Esta objeción supone que Dios ha determinado el fin sin referencia a los medios. Sin embargo, la verdad es al revés. El acontecimiento queda determinado en conexión con el medio. Si lo último fracasa, igualmente sucederá con lo primero. Dios ha decretado que los hombres vivan mediante alimentos. Si alguno rehúsa comer, morirá. Él ha ordenado que los hombres se salven por medio de la fe. Si alguien rehúsa creer, perecerá. Si Dios se ha propuesto que el hombre viva, también se ha propuesto preservarlo de la insensatez suicida de rehusar comer. (2) Hay otra falacia incluida en esta objeción. Supone que la certidumbre de que un acontecimiento vaya a acontecer actúa como motivo para descuidar los medios de su consecución. Esto no es según la razón ni la experiencia. Cuanto mayor la esperanza de éxito, tanto mayor el motivo para el esfuerzo. Si se está seguro del éxito con el uso de los medios apropiados, el incentivo para esforzarse se hace tan fuerte como pueda ser posible. Por otra parte, cuanto menos esperanza, tanta menos disposición habrá para esforzamos; y donde no hay esperanza, no habrá esfuerzo. El

fundamento racional y escritural para el uso de medios, y los motivos apropiados para valernos de ellos, son: (1) El mandamiento de Dios. (2) Su adaptación a producie el efecto. (3) La ordenación divina que hace los medios necesarios para producir el efecto. Y (4) La promesa de Dios de dar su bendición a aquellos que en obediencia se valen de los medios que Él ha señalado.

D. *Es fatalismo*.

El cuarto lugar, se objeta que la doctrina de los decretos equivale a la doctrina pagana de la fatalidad. Hay sólo un punto en común entre estas doctrinas. Ambas suponen una total certidumbre en la secuencia de todos los acontecimientos. Pero difieren no sólo en cuanto a la base de esta certidumbre, a la naturaleza de la influencia por medio de la que es asegurada, y los fines en ella contemplada, sino también en sus efectos naturales sobre la razón y la conciencia de los hombres.

La palabra Fatalismo ha sido aplicada a diferentes sistemas, algunos de los cuales admiten, mientras que otros niegan o ignoran, la existencia de una inteligencia suprema. Pero en el uso común designa la doctrina de que todos los acontecimientos vienen a tener lugar bajo la operación de una necesidad ciega. Este sistema difiere de la doctrina escrituraria de la preordenación (1) En que excluye la idea de causas finales. No hay un fin al que tiendad las cosas, y para cuyo cumplimiento existan. Según la doctrina escrituraria, todas las cosas están ordenadas y controladas para el cumplimiento del bien más alto o posible concebible (2) En que según el Fatalismo la secuencia de acontecimientos es determinada por una concatenación ininteligente de causas y efectos. Según la doctrina de los decretos, aquella secuencia está determinada por una sabiduria y bondad infinitas. (3) El fatalismo no admite distinción alguna entre causas necesarias y libres. Las acciones de los agentes racionales están tan determinadas por una necesidad fuera de si mismos como las operaciones de la naturaleza. En cambio, según las Escrituras la libertad y responsabilidad del hombre quedan plenamente preeservadas. Por ello, los dos sistemas difieren tanto como una máquina difieri del hombre; o como las acciones de la inteligencia; del poder y del amor infinitos difieren de la ley de la gravedad. (4) Asi, el sistema fatalista conduce a la negación de todas las distinciones morales, y a una imposible insensibilidad o desesperanza. La doctrina de la Escritura, a una solícita consideración a la voIuntad de gobernante infinitamente sabio y bueno, todos cuyos actos están determmados por una razón suficiente: y a una confianza y sumisión filiales.

CAPITULO X

LA CREACIÓN

§ 1. Diferentes teorías sobre el origen del universo.

LA cuestión acerca del origen del universo se ha impuesto en las mentes de los hombres en todas las edades. Que lo mudable no puede ser eterno parece evidente por si mismo. Como todo lo que existe en la esfera de la observación humana está cambiando constantemente, los hombres se han visto obligados a creer que el mundo, tal como es ahora, ha tenido un principio. Pero, si comenzó, ¿de dónde vino? Sin la luz de una revelación divina, ésta es una pregunta sin respuesta. Los datos para la solución del problema no se encuentran dentro de la esfera ni de la experiencia ni de la razón. Todas las teorias humanas acerca de esto no son nada más que conjeturas más o menos ingeniosas.

Aparte de la doctrina panteísta que hace del universo la forma existencial le Dios, o, como lo llama Goethe, «das lebendige Kleid» (la vestimenta viviente) de Dios, las posturas más prevalentes acerca de esta cuestión son: Primero, aquellas que excluyen la mente del origen causativo del mundo; Segundo, aquellas que admiten una mente, pero sólo en tanto que conectada con la materia; ..

Será suficiente observar acerca de estas teorias: (1) Que dejan el origen de las cosas sin explicación. ¿De dónde provino la materia, que da por sentada la teoria en una de sus formas? ¿De dónde provienen sus propiedades físicas, a la que se atribuye toda organización? Y en cuanto a la segunda doctrina, se puede preguntar, ¿de dónde provinieron los gérmenes vivos de plantas y animales? La suposición de que la materia en estado de caos es eterna, o de que ha habido una sucesión sin fin de gérmenes de vida, o de que ha habido una eterna sucesión de ciclos en la historia del universo, desarrollándose el

caos a cosmos, durante edades sin fin, son todas ellas suposiciones que chocan contra la razón, y que necesariamente carecen de prueba.

(2) Estas teorias son ateas. Niegan la existencia de un Ser personal con quien tenemos la relación de criaturas e hijos. La existencia de tal Ser es una verdad innata, intuitiva. No pucde ser permanentemente rechazada. Y por ello toda teoria que niegue la existencia de dios debe ser no sólo falsa sino también efímera.

La doctrina Escritural.

La doctrina EscrituraI acerca de este tema se expresa en las primeras palabras de la Biblia: «En el principio creó Dios los cielos y la tierra». Los cielos y la tierra incluyen todas las cosas fuera de Dios. Y las Escrituras enseñan que estas cosas deben su existencia a la voluntad y al poder de Dios. Por ello, la doctrina Escritural es, (1) Que el universo no es eterno. Comenzó a ser. (2) No fue formado de ninguna sustancia preexistente, sino que fue creado ex nihilo. [De la nada]. (3) Que la creación no era necesaria. Dios tenía la libertad de crear o de no crear, de crear el universo tal cual es o cualquier otro orden y sistema de cosas, según su beneplácito. ...

Según las Escrituras, Dios es auto-suficiente. Él no necesita nada fuera de sí mismo para su bienestar o felicidad. Él es en todos los respectos independiente de sus criaturas; y la creación del universo fue el acto de la libre voluntad de aquel Dios de quien el Apóstol dice en Ro 11 :36: «Porque de él, y por él, y para él, son todas las cosas».

§2. *Creación mediata e inmediata*.

Pcro mientras que ha sido siempre Ia doctrina de Ia Iglcsia que Dios creó el universo de Ia nada por Ia pai abra de su poder, creaci6n que fue instantánea e inrnediata, esto es, sin Ia intervenci6n de segundas causas, sin embargo se ha admitido generalmente que esto debe entenderse soIamente dei originalllamamiento de Ia matcria a Ia existencia. Los te610gos, por tanto, han distinguido entre una creaci6n primera y una segunda creaci6n Ia primera inmediata, y Ia segunda media ta. La primera fue instantánea: Ia segunda gradual; Ia primera impidc Ia idea de cualquier materia preexistente y ~ualquier cooperaci6n, !a .se~unda admite e implica ambas cosas. Hay una eVidente base para esta dlstmcl6n en el relato mosaico de Ia creaci6n. Dios, se nos. d~ce, «cre6 los cielos y Ia tierra. Y Ia tierra estaba desordenada y vacía, y Ias tlmeblas estaban sobre Ia superficie dei abismo, y el Espíritu de Dios se movía sobre Ia superficie de Ias aguas». Aquí se indica con claridad que eI universo, ai ser primeramente creado, estaba en estado de caos, y que fue gradualmente moldeado por el poder dador de vida y organizador dei Espíritu de Dios, hasta Ilegar a ser el maravilloso cosmos que hoy

contemplamos. La totalidad del primer capítulo de Génesis, después del primer versículo, es un relato del progreso de la creación la producción de la luz; la formación de la atmósfera; la separación de la tierra y del agua, los productos vegetales de la tierra; los animales del mar y del aire; luego las criaturas vivientes de la tierra; y, al final de todo, el hombre. En Gn 1:27 se dice que Dios creó al hombre varón Y hembra; en el capítulo 2:7 se dice que Jehová Dios modeló al hombre de arcilla del suelo». Así es evidente que la formación en base de materiales preexistentes entra dentro de la idea Escritural de crear. Todos reconocemos a Dios como el autor de nuestro ser, como nuestro Creador, así como nuestro Preservador. El es nuestro Creador, no meramente porque Éo es el Hacedor de los cielos y de la tierra, y porque todo lo que ellos contengan deba su origen a su voluntad y poder, sino también porque, como enseña el Salmista, El conforma nuestros cuerpo en secreto. «Mi embrión lo veían tus ojos, mis días estaban previstos, escritos todos en tu libro, sin faltar uno» (Sal 139: 16). Y la Biblia habla constantemente de Dios como haciendo crecer la hierba, y como siendo el verdadero autor o hacedor de todo lo que produce la tierra, el aire o el agua. Por ello, según las Escrituras hay no sólo una creación inmediata, instantanea, *ex nihilo* por la simple palabra de Dios, sino también una creación mediata, progresiva; el poder de Dios obrando en unión con causas segundas....

§3. *Prueba de la doctrina.*

La prueba de la doctrina de una creación *ex nihilo* no descansa en el uso de las palabras **bará** o *ktizein*, que son intercambiables con **asah** y poiein. Se dice que Dios creó el mundo, y también que El es el hacedor de los Cielos y de la tierra. De las plantas y de los animales se dice que fueron creados, aunque fueron formados del polvo de la tierra. Pero queda claro que las escrituras enseñan esta gran doctrina de la religión natural y revelada:

1. Por el hecho de que jamás se hace mención de ninguna sustancia preexistente en base de la que se hizo el mundo. Nunca se describa la reación original como dotando a la materia de forma y dándole. Vida. Tampoco las Escrituras muestran jamás al mundo como una emanación de Dios, procediendo de El por una necesidad de su naturaleza. Y mucho menos aún identifica la Biblia a Dios con el mundo. Así, al desechar todas las otras doctrinas, las Escrituras nos deban en la necesidad de creer que Dios creó el mundo de la nada.

2. La descripeión de la obra de creación que se da en la Biblia cierra el paso a la idea de formación o de mera emanación. Dios. dijo, «sea la luz y fue Ia luz». En el Sal 33 ... versículo 9: «Porque él dijo, y fue hecho; El mandó, y así fue». ...

3. La misma doctrina está involucrada en la absoluta dependencla de

todas las cosas de Dios, y en su absoluta soberanía sobre ellas. ... «Porque por él fueron creadas todas las cosas, las que hay en los cielos y las que hay en la tierra, las visibles y las invisibles; sean tronos, sean dominios, sean principados, sean potestades; todo fue creado por medio de él y para él. Y él es antes de todas las cosas, y todas las cosas tienen consistencia en él» (Col 1,16, 17). «Tu creaste todas las cosas, y por tu voluntad existen y fueron creadas» (Ap 4:11). Las cosas todas de que se habla en este pasaje incluyen todas las cosas fuera de Dios. Por ello, no puede haber materia preexistente, existiendo independlentemente de su voluntad. Todo lo que está fuera de Dios es descrito como debiendo su existencia a su voluntad.

El Dios de la Biblia es un Dios extramundano, existiendo fuera de y antes que el mundo, absolutamente independiente de él, siendo su creador, preservador y gobernador. Por lo que la doctrina de la creación es una consecuencia necesaria del Teismo. Si negamos que el mundo deba su existencla a la voluntad de Dios, entonces la consecuencia 1ógica pareceria ser el ateísmo, el hilozoismo o el panteísmo. Por ello, por una parte, la Escritura hace esta doctrina tan prominente, presentándola en la primera página de la Biblia como el fundamento de todas las posteriores revelaciones acerca de la naturaleza de Dios y su relación con el mundo, y designando un día de cada sieti para que sea una conmemoración perpetua del hecho de que Dios creó los cielos y la tierra. Y, por otra, los defensores del Ateísmo o del Panteísmo se enfrentan a la doctrina de la creación como el error fundamental de toda falsa filosofia y religión. ...

§4. *Objeciones a la doctrina*.

….Se ha apremiado en todas las edades, como objeción a la doctrina de la creación que no es consecuente con el axioma *ex nihilo nihil fit*. Pero este aforismo puede tener dos sentidos. Puede significar que no puede haber nmgun efecto si una causa; que nada no puede producir nada. En este sentido expresa una verdad evidente por sí misma, con la que la doctrina de la creación es perfectamente consecuente. Esta doctrina no supone que el mundo exista sin una causa, o que provenga de nada. Asigna una causa perfectamente adecuada para su existencia en la voluntad de un Ser inteligente Omnipotente. En el otro sentido de la frase afirma que es Imposible una creación *ex nihilo*, que Dios no puede causar el origen de la materia, ni de ninguna otra cosa. En este sentido no se trata de una verdad evidente por sí misma, sino que se trata de una postura arbitraria, y consiguientemente carece de fuerza o autoridad, Es desde luego inconcebible, pero también son inconcebibles las operaviones ordinarias de la voluntad humana. Nadie puede comprender cómo la mente actúa sobre la matena. Por cuanto el mundo existe en realidad, tenemos que admitir o bien

que comenzó a ser, o bien que es eterno. Pero las dificultades involucradas con esta última suposición son, como vimos cuando argumentábamos la existencia de Dios, mucho mayores que las implicadas en la admisión de una criación *ex nihilo*. ...

§5. *El propósito de la Creación*.

... Evidentemente, es vano para el hombre tratar de determinar el propósito de la creación en base de la naturaleza de las obras de Dios y del curso de su providencia. Esta demandada un conocimiento de todo el universo, y de su historia hasta su consumación. El único método satisfactorio de decidir la cuestión es apelando a las Escrituras. En ellas se enseña de manera explícita que la gloria de Dios, la manifestación de sus perrfecciones, es el fin último de todas sus obras. Este es (1) El más alto bien posible. El conocimiento de Dios es vida eterna. Es la fuente de toda santidad de toda bienaventuranza para las criaturas racionales. (2) En la Biblia se afirma que éste es el fin del universo como un todo; del mundo externo o de las obras de la naturaleza; del plan de la redención; de todo el curso de la historia; del modo en que Dios administra su providencia y dispensa su gracia; y de acontecimientos particulares, como la elección de los israelitas y todos los tratos de Dios con ellos como nación. Es el fin al que todas las criaturas racionales tienen ordenado que tienen que prestar continua mención; y comprende y asegura todos los otros fines rectos. La objeción común de que esto muestra a Dios como egocéntrico ya ha sido contestada. Dios, como infinitamente sabio y bueno, busca el fin más elevado; y como todas las criaturas son como el polvo de la balanza en comparación con Él, sigue de ello que su gloria es un fin infinitamente más elevado que nada que les concierna exclusivamente a ellas. Que una criatura busque su propia gloria o dicha en preferencia a Dios es insensatez y pecado, porque es totalmente insignificante. Prefiere con ello una minucia a lo que es Infinitamente importante. Sacrifica, o trata de sacrificar, un fin que involucra la más alta excelencia de todas las criaturas, a su propia ventaja. Sirve a la criatura antes que al Creador. Se prefiere a sí misma antes que a Dios. Muchos teólogos tratan de combinar estas diferentes perspectivas en cuanto al designio de la creación. Dicen que el más elevado fin es la gloria de Dios, y el fin subordinado el bien de sus criaturas. O bien dicen que ambas cosas son lo mismo. Dios se propone glorificarse a Si mismo en la dicha de sus criaturas; o promover la dicha de sus criaturas como manera de manifestar su gloria. Pero esto sólo es confundir la cuestión. El fin es una cosa; las consecuencias, otra. El fin es la gloria de Dios; las consecuencias de alcanzar este fin son indudablemente el mayor bien (no necesariamente la mayor cantidad de felicidad), y este mayor bien puede incluir mucho pecado y

mucha miseria por lo que a los individuos respecta. Pero el más alto bien es que Dios sea conocido.

§6. *El relato mosaico de la Creación.*

Hay tres métodos de interpretar esta porción de la Biblia. (1) El histórico. (2) El alegórico. (3) El mítico. El primero da por sentado que se trata de una verdadera historia. El segundo adopta dos formas. Muchos de los Padres que alegorizaban la totalidad del Antiguo Testamento sin negar su veracidad histórica, alegorizaron de la misma manera la historia de la creación. Esto es buscaban un sentido moral o espiritual oculto debajo de todos los hechos históricos. Otros la consideraban como puramente una alegoria sin ninguna base histórica, de manera semejante a las parábolas de nuestro Señor. La teoría mítica, como su nombre indica, considera el registro de la creación como una mera fábula, o cosmogonía fabulosa, designada para expresar una teoria en cuanto al origen del universo, del hombre y del mal, sin más valor que las similares cosmogonías que se encuentran en la temprana literatura de todas las naciones. En favor del carácter histórico del registro tenemos las siguientes consideraciones: (1) Se presenta como una verdadera historia. (2) Es la introducción apropiada y necesaria de una historia reconocida. (3) Es usada y Citada en otras partes de la Biblia como un verdadero relato de la creación del mundo, especialmente en el cuarto mandamiento, donde, como en otras partes de la Escritura, es hecha la base de la institución del Sábado. (4) Los hechos que aqui se registran, incluyendo como incluyen la creación y la probación del hombre, se encuentran en la base de todo el plan revelado de redención. Por ello, toda la Biblia reposa sobre el registro aquí dado de la obra de la creación, y consiguientemente toda Ia evidencia que va a sustentar la autoridad divina de la Biblia tiende a sustentar la veracidad histórica de este registro.

Objeciones al relato mosaico de la creación.

Las principales objeciones al relato mosaico de la creación son o bien críticos, bien astronómicos, bien geológicos. Bajo el primer encabezamiento se objeta que el relato es inconsecuente consigo mismo, especialmente en lo que se dice de la creación del hombre, y que está evidentemente compuesto por documentos independientes, en uno de los cuales Dios es llamado Elohim y en el otro Yehowah. La primera de estas objeciones es rebatida mostrando que los dos relatos de la creación no son inconsistentes el primero es una concisa declaración del hecho, y el otro un relato más plano de su desarrollo. En cuanto a la segunda objcción, es suficiente con decir que, admitiendo el hecho en que se basa, no crea dificultad alguna en cuanto a reconocer el carácter histórico del registro. No nos es importante de dónde

Moisés derivara su información, fuera de uno o más documentos históricos, de la tradición, o de una revelación directa. Recibimos el relato en base de su autoridad y en base de la autoridad del Libro del que es una parte reconocida idéntica.

Las objeciones astronômicas son: (1) Que todo el relato evidentemente supone que nuestra tierra es el centro del universo, y que el sol, la luna y las estrellas son sus satélites. (2) Que se dice que la luz fue creada, y la alternancia entre día y noche establecida, antes que la creación del sol; y. (3) Que los cielos visibles son representados como una expansión sólida. La primera de estas objeciones milita con la misma intensidad contra todas las descripciones de la Biblia y contra el lenguaje de la Vida diaria. Los hombres forman su lenguaje de manera instintiva en base de las verdades aparentes, y no de la verdad absoluta o científica. Hablan del sol como levantándose y poniéndose; de correr su curso por los ciclos ... El lenguaje de la Biblia acerca de esta cuestión, así como en todas las otras, está constituido en conformidad al uso común de los hombres. La segunda objeción se basa en la suposición de que e versículo decimocuarto habla de la creación del sol y de los otros cuerpos celestes. Éste no es su sentido necesario. El sentido podría ser que Dios dispuso entonces el sol y la luna para la función de medir regular los tiempos y las sazones. Pero incluso si se adopta la otra interpretación, no tiene por qué haber conflicto entre el registro y la realidad astronómica de que el sol es ahora la fuente de luz para el mundo. La narración hace una distinción entre la luz cósmica mencionada en la primera parte del capítulo, y la luz que emana del sol, especialmente dispuesta para nuestro globo. La tercera objeción se responde con la observación ya hecha [pura el punto primero]...

[Geología y Bíblia.[1]]

1. Para un examen de esta cuestión, el lector puede examinar otras obras publicadas por CLIE, como El Diluvio del Génesis, Geología: ¿Actualismo o Diluvialismo? y El ocaso de los incrédulos. entre otras. [N. del T.] .

CAPÍTULO XI

PROVIDENCIA

§ 1. *Preservación*.

Las obras de la providencia de Dios son su preservación y gobierno sapientisimos de todas sus criaturas y todas sus acciones. Por ello, la providencia incluye preservación y gobiemo. Por preservación se significa que todas las cosas fuera de Dios deben la continuación de su existencia, con todas sus propiedades y poderes, a la voluntad de Dios. Esta es claramente la doctrina de las Escrituras. Los pasajes relacionados con este tema son muy numerosos. Son de diferentes clases. Primero, algunos declaran en términos generales que Dios sustenta todas las cosas por la palabra de su poder, como He 1:3; Col 1:17, donde se dice que «todas las cosas tienen consistencia en él o prosiguen siendo. En Neh 9:6: «Tú solo eres Jehová; tú hiciste los cielos, y los cielos de los cielos, con todo su ejército, la tierra y todo lo que está en ella, los mares y todo lo que hay en ellos; y tú vivificas todas estas cosas». Segundo, aquellas que se refieren a las operaciones regulares o poderes de la naturaleza, de las que se dice que son preservadas en su eficacia por el poder de Dios. Véanse Salmos 104 y 148, enteros, y muchos pasajes similares. Tercero, los que se relacionan con animales irracionales. Y cuarto, las que se relacionan con criaturas racionales, de las que se dicen que viven, se mueven y tienen su ser en Dios. Estas pasajes enseñan con claridad (1) Que el universo como un todo no sigue siendo por si mismo. Dejaría de existir si no estuviera sustentado por su poder. (2) Que todas las criaturas, tanto si se trata de plantas como de animales, en sus varias géneros, especies e individuos, prosiguen existiendo no por ningún principio vital inherente, sino por la voluntad de Dios. (3) Que esta preservación se extiende no sólo a

la sustancia sino también a la forma; no sólo a la esencia, sino también a las cualidades, propiedades y poderes de todas las cosas creadas.

La naturaieza de la preservación.

Esta doctrina, enseñada asi claramente en las Escrituras, es tan consonante con la razón y con la naturaIeza religiosa del hombre, que no es negada entre los cristianos. La unica cuestión reside en la naturaleza de la eficiencia divina a la que se tiene que atribuir la existencia continuada de todas las cosas. Acerca de esta cuestión hay tres opiniones generales.

Primero, la de los que presuponen que todo debe atribuirse al propósito original de Dios. Él creó todas las cosas y determinó que deberían seguir siendo conforme las leyes que Él impuso sobre ellas en el principio. No hay necesidad, se dice, de suponer su continuada intervención para la Preservación de las mismas. Es suficiente que Él no quiera que dejen de ser. Esta es la teoria adoptada por los Remonstrantes y generalmente por los Deistas de los tiempos modernos. Según esta postura, Dios está sentado en su trono. en los cielos, como mero espectador del mundo y de sus operaciones, sm ejercer una influencla directa en la sustentación de las cosas que ha hecho. ...

Una segunda postura acerca de la naturaleza de la preservación va al extremo opuesto de confundir creación con preservación. ... Se dice a veces que la preservación y la creación deben ser atribuidas a un mismo acto divino. Por ello, por lo que a Dios concierne, las dos cosas son idénticas. Esa~ perspectiva la adoptan muchos que admiten la realidad del mundo y la eficiencla de las causas segundas. Con este modo de formulación intentan negar cualquier sucesión en los actos de Dios. Él no puede ser considerado como actuando en el tiempo, o como haciendo en el tiempo l0 que no ha hecho desde la eternidad. ... Otros que formulan la preservación como una creación continua sólo significan por ello que la eficiencia divina es tan realmente activa en un caso como en el otro. Desean negar que nada fuera de Dios tiene la causa de la continuación de su existencia en si mismo, y negar tamblén que sus propriedades o poderes sean inherentes en cuanto a que preserven su eficiencia esta continua acción de Dios. Es en este sentido que han de ser comprendidos la mayor parte de los teólogos Reformados cuando hablan de la preservación como una creación continua. ... Pero hay una tercera forma en la que se mantiene esta doctrina. Por creación continua se significa que toda la eficiencia está en Dios; que todos los efectos deben ser referidos a su actividad. Asi como no hubo cooperación al llamar al mundo de la nada, así no hay cooperación de causas segundas en su continuación y operaciones. Dios, por asi decirlo, crea el Universo *de novo* en cada instante, como en aquel momento es realmente.

Objeciones a la doctrina de una creación continua.

Pero todas estas formulaciones son susceptibIes a objeciones. La creación, la preeservación y el gobierno son de hecho diferentes, y su identificación conduce no sólo a confusión sino también a error. La creación y la preservación difieren, primero, en que lo primero es llamar a la existencia lo que antes no existia; y lo segundo es causar la continuación de lo que ya tiene ser; y segundo, en la creación no hay ni puede haber cooperación, pero en la preservación hay un concursus de lo primero, con causas segundas. En la Biblia, por tanto, ambas cosas nunca son confundidas. Dios creó todas las cosas, y todas las cosas tienen consistencia en Él. En cuanto a la primera de las tres formas mencionadas de una creación continua, es suficiente observar que ... no es sólo una presuposición gratuita, sino antiescritural, que niega toda diferencia entre voluntad y eficiencia, o entre el poder y el acto en Dios. En cuanto a la idea de que los actos de Dios no son sucesivos, que Él nunca hace en el tiempo lo que no hace desde la eternidad, es evidente que este lenguaje no tiene significado para nosotros. No podemos comprender la relación que la eficiencia de Dios tiene con los efectos producidos sucesivamente. Pero sabemos que Dios actúa, y que Él produce efectos sucesivos; y que, por lo que a nosotros respecta, y por lo que respecta a las desscripciones de la Escritura, nuestra relación con Dios y la relación del mundo con Él son precisamente lo que serían si sus actos fueran realmente sucesivos. Es el colmo de la presunción por parte del hombre, sobre la base de nuestras ideas especulativas, apartamos de las descripciones de las escrituras, y concebir de tal manera la relación de Dios con el mundo como pura hacer de Él en la práctica un Ser desconocido, uniendo todas sus perfecciones en la idea general de causa.

La objeción a la segunda forma de la doctrina no lo es a la idea que se quiere expresar. Es cierto que la preservación del mundo se debe tanto al poder inmediato de Dios como su creación; pero esto no demuestra que la preservación sea creación. La creación es la producción de algo de la nada. La preservación es la sustentación de algo que ya es. Esta forma de la doctrina implica por tanto un uso falso de términos. Pero una objeción más seria es que este modo de objeción tiende al error. El sentido natural de las palabras es lo que los que las usan admiten ser falso, y no sólo es falso, sino también peligroso.

Para la doctrina real de una creación continua, las objeciones son más serias:

1. Destruye toda continuidad de existencia. Si Dios crea cualquier cosa dada en cada momento de la nada, deja de ser la misma cosa. Se trata de algo nuevo, por similar que sea a lo que existiera antes. ...

2. Esta doctrina destruye en realidad toda evidencia de la existencia de un mundo externo. Lo que nosotros consideramos así, las impresiones sobre nuestros sentidos con las que nos relacionamos con las cosas fuera de nosotros mismos, son meramente estados interiores de conscienclu producidos momentáneamente por la energía creadora de Dios. Por ello, el Idealismo es la consecuencia lógica, como lo ha sido la histórica de la teoría en cuestión. Si se elimina toda necesidad para la existencia de un mundo exterior, esta existencia tiene que ser descartada como una suposición afilosófica.

3. Esta teoria, naturalmente, niega la existencia de las causas segundas. Dios viene a ser el unico agente y la única causa en el universo. Los cielos y la tierra, con todos sus cambios y con todo lo que contienen, son tan sólo los pálpitos de la vida universal de Dios. ...

4. En base de esta teoria no puede haber responsabilidad, ni pecado, ni santidad. Si existe el pecado, tiene que ser atribuido a Dios tanto como la santidad, porque todo se debe a su energía creadora.

5. Entre este sistema y el Panteísmo apenas si hay una línea de demarcación. El Panteísmo une al universo con Dios, pero no más eficazmente que la doctrina de una creación continua. Dios, en un caso tan realmente como en el otro, es todo lo que vive. No hay poder, ni causa, ni verdadera existencia más que la eficiencia y causalidad de Dios. Esto es evidente, y es generalmente admitido. Hagenbach[1] dice: «La creación de la nada reposa en el Teísmo. Se transforma en deísta si la creación y la preservación se separan violentamente y se ponen en directa oposición entre sí; y panteísta si la creación se hace un mero momento en preservación»….

La doctrina Escrituraria acerca de esta cuestión. .

Entre los dos extremos de enunciar la preservación como un mero acto negativo, una voluntad de no destruir, que niega cualquier eficiencia continua de Dios en el mundo, y una teoría que la resuelve todo en la agencia inmediata de Dios, negando la realidad de todas las causas segundas, tenemos la clara doctrina de la Escntura, que enseña que la continuidad del mundo en su existencia, la preservación de su sustancia, propiedades y formas; debe ser atribuida al poder omnipresente de Dios. Él sustenta así como Él crea todas las cosas, mediante la palabra de su poder. Es en vano indagar cómo lo hace. En tanto que no sepamos cómo movemos nuestros labios, o cómo la mente puede influir sobre la materia, o de qué manera el alma está presente y operando en todo el cuerpo, se precisa de poca humildad

1. *Dogmengeschichle*, II. Zweite Hälfte, pág. 288. edic. Leipzig, 1841.

para, suprimir la anhelante curiosidad por conocer cómo Dios sustenta el universo con todas sus huestes en ser y actividad. ... Lo mejor, por tanto, es quedar satisfecho con la sencilla declaración de que la preservación es aquella omnipotente energía de Dios por medio de la que todas las cosas creadas, animadas e inanimadas, son sostenidas en existencia, con todas las proopiedades y poderes de que Él las ha dotado.

§2. Gobierno.

Enunciado de ia doctrina.

La providencia incluye no sólo la preservación, sino también el gobierno. Esto último incluye las ideas de designio y de control. Supone un fin a alcanzar, y la disposición y dirección de los medios para su logro. Si Dios gobierna el universo, Él tiene algún gran fin, incluyendo un número infinito de fines subordinados, hacia los que va dirigido, y Él tiene que controlar la sucuencia de todos los acontecimientos de manera que asegure el logro de todos sus propósitos. Acerca de este gobierno providencial la Escritura enseña, (1) Que es universal, incluyendo a todas las criaturas de Dios, y todas sus acciones. El mundo externo, las criaturas racionales y las irracionales, grandes y pequeñas, ordinarias y extraordinarias, están igualmente y siempre bajo el control de Dios. La doctrina de la providencia excluye del universo tanto la necesidad como el azar, poniendo en su lugar el control universal e inteligente de un Dios infinito y omnipresente. (2) Las escrituras enseñan asimismo que este gobierno de Dios es poderoso. Es el dominio universal de la Omnipotencia el que asegura el cumplimiento de sus designios, que abarcan en su esfera a todo lo que ocurre. (3) Que es sabio; lo que significa no sólo que los fines que Dios tiene a la vista son consecuentes con su infinita sabiduría, y que los medios empleados están sabiamente adaptados a sus respectivos objetos, sino también que su control es ajustado a la naturaleza de las criaturas sobre las que es ejercido. ... (3) La providencia de Dios es santa. Esto es, nada en los fines propuestos, ni en los medios adoptados ni en la agencia empleada es inconsecuente con su infinita santidad, o que no sea demandado por la más sublime excelencia moral. Esto es todo lo que las Escrituras revelan acerca de este importantísimo y difícil tema. ...

A. *Prueba de la doctrina.*

Esta doctrina brota necesariamente de la idea Escritural de Dios. Él es declarado un ser personal, infinito en sabiduría, bondad y poder; que es el Padre de los espíritus. De esta sigue no sólo que actúa inteligentemente, esto es, con vistas a un fin, y con razones suficientes, sino que debe estar

interesado en el bien de las criaturas, racionales o irracionales, grandes y pequeñas. La idea de que Dios iba a crear este inmenso universo lleno de vida en todas sus formas, y no ejercitar control alguno sobre el mismo, para preservarlo de destrucción o de que no obrara otra cosa más que el mal, es totalmente inconsecuente con la naturaleza de Dios. Y suponer que cualquier cosa sea demasiado grande para ser incluida en su control, o que nada sea demasiado pequefio para que escape a su observación, o que la infinitud de los particulares pueda distraer su atención, es olvidar que Dios es infinito. No puede demandar ningún esfuerzo por parte de Él, la inteligencia omnipresente e infinita, poder comprender y dirigir todas las cosas, por complejas, numerosas o diminutas que sean. El sol difunde su luz por todo el espacio tan fácilmente como sobre un punto cualquiera. Dios está igual de presente en todas partes, y con todas las cosas, como si sólo estuviera en un único lugar y tuviera un solo objeto de atención. La objeción común a la doctrina de una providencia universal, basada en la idea de que es incompatible con la dignidad y majestad del Ser divino suponer que Él se ocupe de nimiedades, supone que Dios es un ser limitado; que debido a que nosotros sólo podemos prestar atención a una cosa a la vez, que así debe ser con Dios. Cuanto más exaltados sean nuestros conceptos del Ser divino tanto menos nos turbaremos por dificultades de este tipo. .

Prueba por la evidencia de la operación de la Mente en todo lugar.

Todo el universo, hasta allí donde pueda quedar sometido a nuestra observación, exhibe evidencia de la inteligencia omnipresente y control de Dios. La mente está en todas partes en actividad. En todas partes se manifiesta la inteligente adaptación de medios para un fin; tanto en la organización de los microorganismos, donde se precisa de un microscopio para revelarla, como en el orden de los cuerpos celestes. La mente no está en la materia.. No se trata de una ciega *vis naturae* [energia natural]. Es y tiene que ser la inteligencia de un ser infinito y omnipresente. Está tan lejos del poder de una criatura el dar origen a un insecto como crear el universo. Y es tan irrazonable suponer que las formas organizadas de la vida vegetal y animal se deben a las leyes de la naturaleza como lo sería suponer que una imprenta pudiera ser utilizada para componer un poema. No hay adaptación ni relación entre los medios empleados y el fin. Allá donde hay la inteligente adaptación de medios para un fin hay evidencia de la presencia de la mente. Y como esta evidencia de actividad mental se encuentra en todas partes del universo, vemos a Dios siempre activo y siempre presente en todas sus obras.

2. *Argumento en base de nuestra naturaleza religiosa*.

La doctrina Escrituraria de una providencia universal está demandada por

la naturaleza religiosa del hombre. Por ello se trata de una creencia instintiva necesaria. Sólo es echada de la mente o dominada por medio de un esfuerzo persistente. En primer lugar, no podemos más que considerar como una limitación impuesta a Dios suponerle ausente bien en cuanto al cnoocimiento, bien en cuanto al poder, de ninguna parte de su creación. En segundo lugar, nuestro sentimiento de dependencia involucra la convicción no sólo de que debemos nuestra existencia a su voluntad, sino que es en Él que nosotros y todas sus criaturas vivimos, nos movemos, y tenemos nuestro ser. En tercer lugar, nuestro sentimiento de responsabilidad implica que Dios es conocedor de todos nuestros pensamientos, de todas nuestras palabras y de todas nuestras acciones, y que Él controla todas nuestras circunstancias y nuestro destino, tanto en esta vida como en la vida venidera. Esta convicción es instintiva y universal. Se encuentra en hombres de todas las edades, y bajo todas las formas de religión, y en todos los estados de civilización. Los hombres creen universalmente en el gobierno moral de Dios; y universalmente creen que el gobierno moral es administrado, al menos en parte, en este mundo. Ellos ven que Dios con frecuencia reprime o castiga a los malvados. ¿Quién pecó, éste o sus padres, que naciera ciego? fue el pronunciamiento de un sentimiento natural; la expresión, aunque errónea en cuanto a la forma, de la convicción irreprimible de que todo está ordenado por Dios. En cuarto lugar, nuestra naturaleza religiosa demanda la relación con Dios. Él tiene que ser para nosotros el objeto de la oración y la base de la confianza. Tenemos que mirar a Él en la angustia y en el peligro; no podemos refrenarnos de invocarle por su ayuda, ni de darle las gracias por nuestras misericordias. A no ser que la doctrina de una providencia universal a cierta, todo esto resulta un engaño. Pero ésta es la relación en la que las Escrituras y la constitución de nuestra naturaleza suponen que estamos con Dios, y que Él tiene con el mundo. Él está siempre presente, controlándolo todo, oyendo y contestando cada oración, dándonos nuestras misericordias diarias, y conduciéndonos en todos nuestros caminos. Esta doctrina de la providencia, por tanto, es el fundamento de toda religión práctica, y su negación es prácticamente ateísmo, porque entonces quedamos sin Dios en el mundo. Se puede decir que estos sentimientos religiosos se deben a nuestra educación; ... el hecho de que nuestro conocimiento de lo que es bueno o malo y de que las opiniones humanas acerca de este punto se puedan modificar mediante la educación y las circunstancias no demuestra que nuestra naturaleza moral se deba a la educación; ni tampoco sacude las convicciones que tenemos de lo correcto de nuestros juicios morales. Puede ser, e indudablemente es cierto, que debemos a las Escrituras la mayor parte de nuestro conocimiento de la ley moral, pero esto no daña nuestra confianza en la autoridad y veracidad de nuestras perspectivas acerca del deber y de la

obligación moral. Estos sentimientos religiosos tienen una luz auto-autenticadora así como informadora. Sabemos que son ciertos, y sabemos que la doctrína que cuadra con ellos y que los produce tiene que ser cierta. Por ello, es un argumento válido en favor de la doctrina de una providencia universal el hecho de que cumple las demandas de nuestra naturaleza religiosa y moral.

3. *Argumento en base de predicciones y promesas.*

Un cuarto argumento general acerca de este tema se deriva de las predicciones, promesas y amenazas registradas en la Palabra de Dios. Estas predicciones no son meras declaraciones generales de las consecuencias probables o naturales de ciertos cursos de acción, sino revelaciones específicas del acaecimiento de eventos futuros, cuya futurización no puede ser asegurada excepto en el ejercicio de un control totalmente cierto sobre las causas de los agentes, tanto naturales como morales. Dios promete dar salud, larga vida y sazones de prosperidad; o amenaza infligir severos juicios, las desolaciones de la guerra, del hambre, de la sequía y de la pestilencia. Estas promesas y amenazas suponen una providencia universal, un control sobre todas las criaturas de Dios, y sobre todas sus acciones. Como tales promesas y amenazas abundan en la Palabra de Dios; como su pueblo y todas las naciones reconocen tales beneficios o calamidades como dispensaciones divinas, es evidente que la doctrina de la Providencia subyace a toda religión, sea natural, sea revelada.

4. *Argumento en base de la experiencia*.

Acerca de esta cuestión podemos remitimos a todas las experiencias. Cada hombre puede ver que su vida a sido ordenada por una inteligencia y una voluntad que no son las suyas. Toda su historia ha sido determinada por acontecimientos sobre los que no tiene control, acontecimientos que en sí mismos son a menudo aparentemente fortuitos, de manera que tiene que suponer o bien que los acontecimientos más importantes van determinados por la casualidad, bien que la providencia de Dios se extiende a todos los acontecimientos, incluyendo los más nimios. Lo que es cierto de los individuos es cierto de las naciones. El Antiguo Testamento es el registro de los tratos providenciales de Dios con el pueblo hebreo. El llamamiento de abraham, la historia de los patriarcas, de José, de la peregrinación de los Israelitas en Egipto, de su liberación y peregrinación por el desierto, de su conquista de la tierra de Canaán, y toda su historia posterior, es un registro continuo del control de Dios sobre todas sus circunstancias, un control que se describe como extendiéndose a todos los acontecimientos. De una manera semejante, la historia del mundo revela, al ojo inteligente, la providencia

siempre presente de Dios, tan claramente como los cielos declaran su majestad y poder.

B. *Las Escrituras enseñan la providencia de Dios sobre la naturaleza.*

Encontramos que la Biblia afirma que la agencia providencial de Dios es ejercida sobre todas las operaciones de la naturaleza. Esto se afirma con respecto a las operaciones ordinarias de las leyes físicas: el movimiento de los cuerpos celestes, la sucesión de las estaciones, el crecimiento y la disminución de la producción de la tierra , y la caída de la lluvia, del pedrisco y de la nieve. Es Él quien conduce a la Osa Mayor por su curso, que hace que el sol se levante y que la hierba crezca. Estos acontecimientos son descritos, como debidos a la omnipresente actividad de Dios, y son determinados no por azar ni por necesidad, sino por su voluntad. Pablo dice (Hch 14: 17) que Dios «no se dejó a sí mismo sin testimonio» ni entre los paganos, «haciendo bien, dándonos lluvias del cielo y estaciones del año fructíferas, llenando de sustento y de alegria nuestros corazones». Nuestro Senor dice (Mt 5:5) que los «hace salir su sol sobre malos y buenos, y ... hace llover sobre Justos e injustos». Él viste «la hierba del campo, que hoy es y mañana se echa en el horno» (Mt 6:30). De manera semejante se dice que las operaciones más insólitas y destacables de las leyes naturales, terremotos, tempestades y pestilencias, son enviadas, gobernadas y determinadas por Él, de manera que los efectos que producen son atribuidos a su propósito. El hace de los vientos sus mensajeros, Y los rayos son sus espíritus ministradores. Incluso los acontecimientos aparentemente fortuitos, como aquellos que están determinados por causas tan rápidas o tan inapreciables como para eludir nuestra detección, como la caída de una suerte, el vuelo de una flecha, el número de los cabellos de nuestra cabeza, todo ello está controlado por un de los omnipresente. «¿No se venden dos gorriones por un cuarto? Con todo, ni uno de ellos caerá a tierra sin consentirlo vuestro Padre» (Mt 10:29).

La providencia se extiende sobre el mundo animal.

La Escritura enseña que los anima1es irracionales son objeto del cuidado providencial de Dios. Él forma sus cuerpos, los llama al mundo, los sustenta en su ser, y suple a sus necesidades, En su mano está la vida de todo ser viviente (Job 12:10). El Salmista dice (104:21): «Los leoncillos rugen tras la presa, reclamando a Dios su comida». ... Mt 6:26: «Mirad las aves del cielo, que no siembran, ni siegan, ni recogen en graneros; y vuestro Padre celestial las alimenta». ... Tales descripciones no deben ser desvirtuadas como modos poéticos de expresión de la idea de que las leyes de la naturaleza, ordenadas por Dios, están dispuestas de tal manera que suplen las necesidades de la creación animal, sin ninguna intervención especial de su providencia, ...

Cuando nuestro Señor puso en boca de sus discfpulos la petición: «El pan nuestro de cada día, dánoslo hoy», reconoció el hecho de que todas las cnaturas vivientes dependen de la constante intervención de Dios para la provisión de sus necesidades diarias.

Sobre las naciones.

La Biblia enseña que el gobiemo providencial de Dios se extiende sobre las naciones y comunidades humanas. Sal 66:7, «Él señorea con su poder para siempre; sus ojos atalayan sobre las naciones; los rebeldes no levantarán cabeza». Dn 4:35: «Todos los habitantes de la tierra son considerados ante él como nada; y él hace lo que le place, con el ejército del cielo, y con los habitantes de la tierra». Dn 2:21: «El hace alternar los tiempos y las circunstancias; quita reyes, y pone reyes». Dn 4:25: «El Altísimo tiene el dominio sobre la realeza de los hombres, y ... la da a quien él quiere». Is 10:5, 6. «Oh Asiria, báculo de mi furor, en cuya mano he puesto la vara de ira. Le mandaré contra una nación impía». Versículo 7: «Aunque él no lo pensará asó, ni su corazón lo imaginará de esta manera». Versículo 15: «¿Se jactará el hacha frente al que con ella corta? ¿Se ensoberbecerá la sierra contra el que la mueve? ¡Como si la vara moviese al que la levanta; como si levantase el bastón al que no es un leño!» Las Escrituras están repletas de esta doctrina. Dios usa a las naciones con el control absoluto con que un hombre emplea una vara o un cayado. Están en sus manos, y las emplea para cumplir sus propósitos. Las quiebra a trozos como la vasija de un alfarero o las exalta a la grandeza, según su buena voluntad.

Sobre los individuos.

La providencia de Dios se extiende no sólo sobre las naciones sino tamblén sobre los individuos. Las circunstancias del nacimiento de cada hombre, de su vida y muuerte, están ordenadas por Dios. Sea que nazcamos en una. tierra pagana o cristiana, en Ia Iglesia o fuera de ella; sea que seamos débiles o fuertes; con pocos o muchos talentos; sea que seamos prósperos o que estemos afligidos; sea que vivamos más o menos tiempo, esto no son cuestiones determinadas al azar, ni por una secuencia ciega de acontecimientos, sino por la voluntad de Dios. I S 2:6, 7: «Jehová mata, y él da vida; Él hace descender al Scol, y hace subir. Jehová empobrece y él enriquece; abate y enaltece». Is 45:5: «Yo soy Jehová Dios [el soberano absoluto], y ninguno más hay; no hay Dios fuera de mí. Yo te ceñi, aunque tú no me conoclste». Pr 16:9: «El corazón del hombre planea su camino; mas Jehová endereza sus pasos». Sal 75:6, 7: «Porque ni del oriente ni del occidente, ni del desierto viene el enaltecimiento. Sino de Dios que es el juez [gobernante]; a éste humilla, y a aquél enaltece». Sal. 31:15: «En tu mano

están mis tiempos [las vicisitudcs de mi vida]». Hch 17:26: Dios «Y de una misma sangre ha hecho toda nación de los hombres, para que habiten sobre toda la faz de la tierra; y les ha prefijado el orden dc las estaciones [esto es, los puntos de inflexión de la historia], y las fronteras de los lugares de residencia».

La providencia de Dios con respecto a las acciones libres.

La Biblia enseña con no menos claridad que Dios ejerce un poder controlador sobre las acciones libres de los hombres, asi como sus circunstancias externas. Esto es cierto de todas sus acciones, buenas y malas. Se declara en términos generales que su dominio se extiende sobre toda la vida interior de ellos, y especialmente sobre sus buenas acciones. Pr 16: 1: «Del hombre son las disposiciones del corazón, mas de Jehová es la respuesta de la lengua». Pr 21:1: «Como los repartimientos de las aguas, así esta el corazón del rey en la mano de Jehová; a donde quiere lo inclina». Esd 7:27 «Bendito sea Jehová, Dios de nuestros padres, que puso tal cosa en el corazón del rey, para honrar la casa de Jehová». Ex 3:21: «Y yo daré a este pueblo gracia en los ojos de los egipcios». Sal 119:36: «Inclina mi corazón a tus testimonios». Sal 141:4: «No dejes que se incline mi corazón a cosa mala». Una gran parte de las predicciones, promesas y amenazas de la pa1abra de Dios se basan sobre la presuposición de este control absoluto sobre los actos libres de sus criaturas. Sin esto no puede haber gobierno del mundo ni certidumbre en cuanto al resultado. La Biblia está llena de oraciones basadas en esta misma presuposición. Todos los cristianos creen que los corazones de los hombres están en la mano de Dios, que El obra en ellos tanto el querer como el hacer, según Su buena voluntad.

La relación de la providencia de Dios con el pecado.

Con respecto a los actos pecaminosos de los hombres, las Escrituras enseñan, (1) Que están de tal manera bajo el control de Dios que pueden acontecer sólo por permisión de él y en ejecución de sus propósitos. El los conduce de tal manera en el ejercicio de su maldad que las formas particulares de su manifestación son determinadas por la voIuntad de Dios. En 1 Cr 10:4-14 se dice que Saúl se mató a si mismo, pero en otro pasaje se afirma que Dios lo mató y le dio el reino a David. También se dice que El endureció el corazón de Faraón; que Él endureció el corazón de Sehón rey de Hesbón; que ÉI llevó a los corazones de los gentiles a que aborrecieran a su pueblo; que Él ciega los ojos de los hombres y les envia una operaclón de error para que crean una mentira; que El agita las naciones a la guerra. «Dios», se dice en Ap 17: 17, «ha puesto en sus corazones el ejecutar lo que él se propuso: ponerse de acuerdo, y dar su reino a la bestia, hasta que se

cumplan las palabras de Dios». (2) Las Escrituras enseñan que la maldad de los hombres queda reprimida dentro de límites prescritos. Sal 76: 10: «Ciertemente la ira del hombre te acarreará alabanza; tú reprimirás el resto de las iras». 2 R 19:28. «Por cuanto te has airado contra mí, por cuanto tu arrogancia ha subido a mis oídos, yo pondré mi garfio en tu nariz, y mi freno en tus labios, y te haré volver por el camino donde viniste». (3) Las acciones malvadas pueden ser vueltas para bien. La malvada conducta de los hermanos de José, la terquedad y desobediencia de Faraón, el anhelo de conquista y codicia de rapiña que conducía a los gobernantes gentiles en sus invasiones de Tierra Santa; sobre todo, la crucifixión de Cristo las persecuciones de la Iglesia, las revoluciones y guerras entre las naciones han sido manejadas de tal manera por Aquel que se sienta como gobeman;e en los cielos?, que han llevado al cumplimiento de sus sabios y misericordiosos designios. (4) Las Escrituras enseñan que la providencia de Dios con respecto a los pecados de los hombres es tal que la pecaminosidad de los mismos procede sólo de la criatura y no de Dios, que ni es ni puede ser el autor ni aprobador del pecado. 1 Jn 2:16: «Porque todo lo que hay en el mundo, los deseos de la came, la codicia de los ojos, y Ia soberbia de la vida, no proviene del Padre [no de Él como fuente o autor], sino del mundo». Stg 1..13. «Que nadie diga cuando es tentado: Estoy siendo tentado de parte de Dios; porque Dios no puede ser tentado por el mal, ni él tienta a nadie». Jer 7:9: «Hurtando, matando, adulterando, jurando en falso, e incensando a Baal, y andando tras dioses extraños que no conocisteis, ¿vendréis y os pondréis delante de mí en esta casa sobre la cual es invocado mi nombre, y diréis: Ya estamos a salvo; para seguir haciendo todas estas abominaciones?»

Así, el hecho de que Dios gobiema a todas sus criaturas y todas sus acciones está claramente enseñado en las Escrituras. Y este hecho es el fundamento de toda religión. Es la base de la consolación de su pueblo en todas las edades; y: se puede decir que es la convicción intuitiva de todos los hombres, por inconsecuente que sea con sus teorías filosóficas o con sus profesiones. El hecho de esta providencia universal de Dios es todo lo que la Biblia enseña. En ninguna parte trata de informamos de cómo hace Dios para gobernar todas las cosas, ni como su control efectivo debe reconciliarse con la eficiencia de las causas segundas. Todos los intentos de los filósofos y teólogos para explicar este punto pueden ser declarados como fracasos, y peor que fracasos, porque no sólo suscitan más dificultades que las que resuelven, sino que en casi todos los casos incluyen principios o conducen a conclusiones incongruentes con las llanas enseñanzas de la palabra de Dios. Estas teorias se basan todas en algún principio apriori que es aceptado sobre una base no más alta que la de la razón humana.

[§3. *Teorías diferentes acerca del gobierno divino*.]

§4. *Los principios involucrados en la doctrina Escritural de la Providencia*.

A. *La providencia de Dios sobre el universo material*.

Por lo que respecta a la relación de Dios con el mundo externo, los siguientes hechos parecen ser dados por sentados o bien claramente enseñados en la Biblia:

1. Hay un mundo externo, o universo material. Lo que llamamos el mundo no es un fantasma ni una exhibición engañosa. No se trata de nosotros, de nuestros diversos estados, sea como sea que se produzcan. La materia existe realmente. Es una sustancia, que existe, y continúa, y tiene identidad en todos sus varios estados. Esto naturalmente, se opone al panteísmo, que hace del mundo externo una forma existencial de Dios; al idealismo; y a la teoría dinámica que enseña que la materia es meramente fuerza. Esta última doctrina es inteligible si por fuerza se entiende la voluntad constantemente en acción de Dios, porque ésta es la energia de la sustancia divina. Pero en la forma en que la doctrina se presenta comunmente, se toma la fuerza como la realidad última. La materia [según esta doctrina] es fuerza, no es una sustancia, sino simplemente actividad, poder. Pero es evidente que la nada no puede actuar, o no puede producir movimiento, lo que si hace la fuerza. Está igual de claro que no puede haber acción sin algo que actúe, como tampoco puede haber movimiento sin algo que se mueva, como tan frecuentemente se ha dicho. Por ello, la fuerza no existe por si misma. Necesariamente implica una sustancia de la que sea una manifestación o propiedad. La verdadera existencia del mundo real es una de aquellas realidades del sentido común y de las Escrituras, sustentada por la misma constitución de nuestra naturaleza, y que es inútil negar.

La materia es activa.

2. El segundo hecho o principio reconocido por las Escrituras es que la materia es activa. Tiene propiedades o fuerza que son las causas próximas de los cambios físicos que constantemente vemos y experimentamos. .. La teoría que niega la existencia de causas físicas, y que atribuye todos los efectos naturales o cambios a la operación inrnediata de la voluntad divina, contradice nuestra naturaleza, y no puede ser cierta. Además, como ya hemos visto, esta teoría conduce lógicamente al idealismo y al panteismo. Confunde al universo con Dios.

Estas fuerzas físicas actúan por necesidad, ciega y uniformemente. Están en todas partes y siempre son iguales. La ley de la gravedad es en las más remotas regiones del espacio lo que es aqui en nuestra tierra. Actúa siempre,

y siempre de la misma manera. Lo mismo sucede con todas las otras fuerzas físicas. La luz, el calor, la electricidad y las afinidades químicas son en todas partes idénticas en su modo de operar.

Las leyes de la Naturaleza.

La ambigüedad de las palabras ley y naturaleza ya ha sido observada. Sin embargo, la frase «Leyes de Ia Naturaleza» se emplea generalmente en uno u otro de dos sentidos. O bien significa una secuencia regular observada de acontecimientos, sin referenda a la causa que determina esta regularidad de secuencia; o significa una fuerza natural de acción uniforme. En este último sentido hablamos de las leyes de la gravedad, de la luz, del calor, de la electricidad, etc. El hecho de la existencia de tales leyes, o de tales fuerzas físicas, que actúan uniformemente, y que no deben ser resueltas en «modos uniformes de operación divina» es, como hemos visto, una importante verdad escritura!.

La principal cuestión es: ¿Qué relación tiene Dios con estas leyes? La respuesta a esta pregunta, tomada de la Biblia, es primero, que Él es el autor de las mismas. El dotó, a la materia de estas fuerzas, y ordenó que fueran uniformes. Segundo, Él es independiente de ellas. Él puede cambiarlas, aniquilarlas o suspenderlas según quiera. Él puede operar con o sin ellas. No se puede hacer que el «Reino de la Ley» domine sobre Aquel que hizo las leyes. En tercer lugar, como la estabilidad del universo y el bienestar e incluso la existencia de las criaturas organizadas depende de la uniformidad de las leyes de la naturaleza, Dios nunca las descuída excepto para el cumplimiento de algún alto propósito. El, en las operaciones ordinarias de la Providencia, opera con y por medio de las leyes que Él ha ordenado. Él gobierna el mundo material, así como el moral, mediante ley.

Por ello, la relación que Dios tiene con las leyes de la naturaleza es, en un aspecto importante, análoga a la que nosotros tenemos con ellas. Las empleamos. El hombre no puede hacer nada fuera de él mismo sin ellas; y sin embargo, ¡qué maravillas de ingenio, de hermosura y de utilidad que ha podido hacer! EI doctor Beale ... ilustra la relación de Dios con las fuerzas físicas con una analogía a un químico en su laboratorio. Los componentes químicos no se ponen a sí mismos en las retortas en las debidas proporciones, ni se someten a sí mismos primero a una operación y luego a otra. Como meras fuerzas físicas, ciegas, no pueden hacer nada; al menos nada que implique propósito o designio. Las propiedades químicas de los materiales empleados tienen sus funciones, y el químico tiene las suyas, evidentemente no sólo diferentes, sino diversas, esto es, de un orden diferente. La ilustración del profesor Henry fue tomada de la relación del ingeniero con la máquina. Lacomplicada estructura de la máquina, la

composición y la combustión del combustible; la evaporación del agua; todo ello es externo al ingeniero, y él a ello. La locomotora, aunque dotada de potencia, se encuentra perfectamente quieta. Respondiendo a la acción del ingeniero despierta a la vida, y sin embargo con toda su tremenda energía es perfectamente obediente a su voluntad.

Estas ilustraciones, y otras de posibles, son necesariamente muy adecuadas. Los poderes de la naturaleza de los que el hombre se vale no dependen de él, y están bajo su control sólo de una manera muy limitada. Él es totalmente externo a sus obras. Sin embargo Dios llena los cielos y la tierra. Él es inmanente en el mundo; íntimamente y siempre presente con cada partícula de materia. Y esta presencia no lo es sólo en cuanto al ser, sino también en cuanto al conocimiento y al poder. Es manifiestamente inconsecuente con la idea de un Dios infinito que cualquier parte de sus obras esté ausente de Él, fuera de su vista, o independiente de su control. Aunque estando así en todas partes eficientemente presente, su eficiencia no anula la de sus criaturas. Es por una ley natural, o fuerza física, que el vapor levanta de la superficie de los océanos, que se acumula en nubes, y que se condensa y cae en forma de lluvia sobre la tierra, pero Dios controla de tal manera la operación de las leyes que producen estos efectos que Él envía la lluvia cuando y donde le place. Lo mismo sucede con todas las operaciones de la naturaleza y con todos los acontecimientos del mundo externo. Se deben a la eficiencia de las fuerzas físicas; pero estas fuerzas ... están todas hajo la constante conducción de Dios, y son llevadas al cumplimiento de su propósito. Por ello, es perfectamente racional, en un mundo donde las luerzas ciegas y naturales son la causa próxima de todo lo que acontece, orar por salud, por protección, por éxito, por sazones feraces, y por la paz y la prosperidad de las naciones, por cuanto todos estos acontecimientos están determinados por la agencia inteligente de Dios.

Así, se ve que la providencia de Dios es universal y que se extiende a todas sus Criaturas y a todas sus acciones. La distinción usual y apropiadamente hecha entre la providencia general, especial y extraordinaria de Dios se refiere a los efectos producidos, y no a su agencia en la producción de los mismos. por cuanto es la misma en todos los casos. Pero si el objeto a cumplirse es general, como el movimiento ordenado de los cuerpos celestes o la sustentación y operación regular de las leyes de la naturaleza, entonces la providencia de Dios es designada como general. Muchas personas están dispuestas a admitir esta supcrintendencia general del mundo por parte de Dios, pero niegan su intervención en la producción de efectos concretos. Pero la Biblia enseña con claridad una providencia especial, y todos los hombres la creen de manera instintiva. Esto es, Dios emplea su control sobre las leyes de la naturaleza para lograr efectos

especiales. Personas enfermas, en peligro, o en cualquier angustia oran a Dios pidiendo ayuda. Esto no es irracional. Supone que la relación de Dios con el mundo es precisamente la que se declara en la Biblia. No supone que Dios eche a un lado ni contrarreste las leyes de la naturaleza, sino sencillamente que Él las controla y hace que produzcan cualquier efecto que le plazca. Las Escrituras y la historia del mundo, y la experiencia de casi todas las personas, dan abundante evidencia: de tales interposiciones divinas. Seríamos como huérfanos sin ayuda si no fuera por esta constante supervisión y protección de nuestro Padre celestial. Algunas veces, las circunstancias que acompañan a estas intervenciones divinas son tan insólitas, y las evidencias que dan del control divino son tan claras, que los hombres no pueden rehusar ver la mano de Dios. Sin embargo, nada hay de extraordinario en la acción de Dios. Se trata sólo de que en tales ocasiones somos testigos de manifestaciones más impresionantes del control absoluto que Él ejerce constantemente sobre las leyes que Él ha ordenado.

La uniformidad de Ias Ieyes de
la naturaleza, consecuente con la doctrina de la providencia.

Es evidente que la doctrina Escritural de la providencia no es inconsecuente con el «Reino de la Ley» en ningún sentido propio de las palabras. Las Escrituras reconocen el hecho de que las leyes de la naturaIeza son inmutabIes; que son ordenamientos de Dios; que son uniformes en su operación; y que no pueden ser pasadas por alto impunemente. Pero así como el hombre dentro de su esfera puede emplear estas leyes fijas para cumplir los más diversos propósitos, asi Dios en su esfera ilimitada las tiene siempre y en todas partes bajo su absoluto control, de manera que, sin suspenderlas ni violarlas, están siempre sujetas a su voluntad. ... Si el hecho de que los hombres puedan emplear las leyes de la naturaleza para «sus propios fines y ventajas» es compatible con la uniformidad de estas leyes, el control de Dios sobre las mismas para el cumplimiento de sus propósitos no puede ser inconsecuente con su estabilidad como Ieyes. Dios gobierna la creación de acuerdo con las leyes que Él mismo ha ordenado.

La providencia de Dios en relación con los procesos vitales.

... Se puede apelar a la autoridad de la Escritura para sustentar la doctrina en cuestión. La Biblia enseña la omnipresencia de Dios; esto es, la omnipresencia de la mente. La frase «Dios llena los ciclos y la tierra» significa que la mente impregna los cielos y la tierra, y que no hay porción del espacio en la que no esté la mente presente y activa. Las Escrituras enseñan asimismo que todas las cosas, incluso las más diminutas, como el número de los cabellos de nuestra cabeza, la caída de un gorrión, el vuelo de

una flecha, está todo ello bajo el control de Dios. También se dice que es Él quien hace crecer la hierba, lo que significa no sólo que Él ordena de tal forma las causas físicas de manera que el resultado es la vegetación, sino también, como aparece en otras descripciones, que la organización y el crecimiento de la planta son determinados por su acción. Esto parece estar claramente enseñado con respeto a los cuerpos de los hombres en el Sal 1.19:15,16: «No fueron encubiertos de ti mis huesos, aun cuando en oculto fui formado, y entretejido en lo más profundo de la tierra. Mi embrión veian tus ojos, mis días estaban previstos, escritos todos en tu libro, sin faltar uno». Por dudosa que sea la interpretación del versículo 16 en el original, no puede haber dudas acerca del sentido general del pasaje. Enseña con claridad que el cucrpo humano es conformado en el vientre por la inteligencia de Dios, y no por causas físicas no dirigidas, actuando ciegamente.

B. *La providencia de Dios sobre las criaturas racionaIes*

Sin embargo, la providencia de Dios se extiende sobre el mundo de la mente, esto es, sobre agentes racionales libres, así como sobre el universo material. Los principios involucrados en la doctrina Escritural acerca del gobiemo providencial de Dios de las criaturas racionales son:

1. Que la mente es esencialmente activa. Origina sus propios actos. Esto es una cuestión de consciencia. Es esencial para la libertad y la responsabilidad. Es claramente la doctrina de la Biblia que llama a los hombres a actuar, y que los considera como autores de sus propios actos. Este principio, como hemos visto, se levanta en oposición, (a) A la doctrina de una creación continua. (b) A la doctrina que niega la eficiencia de las segundas causas, y que confunde todo poder en el inmediato poder de Dios; y (c) A la doctrina de que los agentes libres son tan dependientes que no pueden actuar a no ser que se actúe sobre ellos, o que no pueden moverse hasta que sean movidos *ab extra* [desde fuera].

2. Pero aunque los agentes libres tienen poder de actuar, y originan sus propios actos, son sostenidos no sólo en el ser y en la eficiencia por el poder de Dios, sino que Él controla el uso que ellos hacen de su capacldad. (a) Él puede estorbar, y a menudo estorba sus acciones. (b) Él determina que su acción sea en un sentido, y no en otro; por lo que es racional orar que Dios incline los corazones de los hombres para que nos muestren favor; que él cambie las disposiciones y los propósitos de los hombres malvados; y que Él obre en nosotros el querer así como el hacer. Por ello, ninguna criatura es independiente de Dios en el ejercicio de los poderes con que Él nos ha dotado. Los corazones de los hombres están en sus manos, y Él controla la acción de ellos con tanta efectividad como controla las operaciones de la naturaleza. Pero su acción en el mundo de los espíritus no interfiere en las

leyes de la mente, como tampoco su acción en el mundo externo interfiere con la eficiencia de las causas materiales.

Distinción entre la eficiencia providencial de Dios, y las influencias del Espíritu Santo.

3. La acción providencial de Dios en el gobierno de los agentes libres no debe ser confundida con las operaciones de su gracia. Estas dos cosas son constantemente presentadas en la Biblia como distintas. La primera es natural, la otra es sobrenatural. En la primera Dios actúa conforme a leyes uniformes, o por su *potentia ordinata*, en la otra, según el beneplácito de su voluntad, o por su *potentia absoluta*. El control que Dios ejerce sobre los actos ordinarios de los hombres, y especialmente sobre los malvados, es análogo al que Él ejerce en la conducción de las causas materiales, mientras que su acción en las operaciones de su gracia es más análoga a su modo de acción en profecía, inspiración y milagroso En lo primero, su acción providencial sobre las mentes, no se lleva a cabo nada que trascienda a la eficiencia de causas segundas. En lo segundo, los efectos son de tal clase que las causas segundas son incapaces de efectuarlos. Los puntos más evidentes de diferencia entre los dos casos son: (I) En las operaciones o actos ordinarios de los agentes libres, la capacidad de ejecutarlos pertenece al agente y surge de su naturaleza como criatura racional, y es inseparable de ella, mientras que los actos de fe, arrepentimiento y otros afectos santos no brotan de la capacidad de los hombres en la presente condición de su naturaleza, sino de un nuevo principio de vida comunicado y mantenido sobrenaturalmente. (2) Los actos ordinarios de los hombres, y especialmente sus actos malvados, son determinados por sus propias inclinaciones y sentimientos naturales. Dios no despierta ni infunde estos sentimientos ni disposiciones con el fin de determinar que los pecadores actúen malvadamente. Por otra parte, todos los afectos de gracia o santidad sí son así infundidos o excitados por el Espíritu de Dios. (3) El gobierno providencial de Dios sobre agentes libres es ejercitado en conformidad a las leyes de la mente, de la misma manera que su gobierno providencial sobre el mundo material es en conformidad a las leyes establecidas de la materia. Ambas cosas pertenecen a la *potentia ordinata*, o eficiencia ordenada de Dios: Este no es el caso con las operaciones de su gracia. Los afectos y ejercicios santos no son debidos al mero poder moral de la verdad, o a su control sobre nuestros afectos naturales, sino a la morada del Espíritu de Dios. De manera que no somos nosotros los que vivimos, sino Cristo que vive en nosotros. Es verdaderamente nuestra vida, pero es una vida de origen divino, y sustentada y conducida en todos sus ejercicios por una influencia mayor que las leyes de la mente, o una influencia que opere meramente por

medio de ellas y en conformidad a sus operaciones naturales. Esta distinción entre la naturaleza y la gracia, entre la eficiencia providencial de Dios y las operaciones de su Espíritu en los corazones de su pueblo es una de las más importantes en toda la teología. Constituye toda la diferencia entre el Agustinismo y el Pelagianismo, entre el racionalismo y la religión obrenatural, evangélica.

Conclusión.

Así son los principios generales involucrados en esta dificilísima doctrina de la Providencia Divina. Deberíamos estar igualmente en guardia contra el extremo que confude toda eficiencia en Dios. y que, al negar todas las segundas causas, destruye la libertad y responsabilidad humana, y que hace de Dios no sólo el autor del pecado, sino en realidad el único Ser del universo; y el extremo opuesto que excluye a Dios del mundo que Él ha hecho, y que, al negar que Él gobierna a todas sus criaturas y a todas sus acciones, destruye el fundamento de toda religión, y seca las fuentes de la piedad. Si esta última perspectiva fuera cierta, no habría Dios a quien mirar para la suministración de nuestras necesidades, o para ser protegidos del mal, cuyo favor buscar, o cuyo desagrado temer. Nosotros, y todas las otras cosas, estaríamos en manos de causas operando ciegamente. Entre estos dos extremos igualmente fatales se encuentra la doctrina Escritural de que Dios gobierna todas sus criaturas y todas sus acciones. Esta doctrina admite la realidad y eficiencia de las segundas causas, tanto materiales como mentales, pero niega que sean independientes del Creador y Preservador del universo. Enseña que un Dios infinitamente sabio, bueno y poderoso está presente en todas partes, controlando todos los acontecimientos, grandes y pequeños, necesarios y libres, de una inanera perfectamente consecuente con la naturaleza de sus criaturas y con su propia infinita excelencia, de manera que todo está ordenado por sus sabios y benevolentes designios.

CAPÍTULO XII

MILAGROS

§ 1. *Su naturaieza. Significado y uso de la palabra*.

LA palabra milagro se deriva de *miror*, maravillarse, y por ello denota aquello que excita la maravilla. En este sentido etimológico de la palabra se puede emplear para denotar cualquier acontecimiento extraordinario adaptado para excitar la sorpresa y llamar la atención. Las palabras empleadas en la Biblia en referencia a los acontecimientos milagrosos no nos informan de su naturaleza. Las más comunes son: (1) **peleh**, algo separado o singular. (2) **oth**, señal, portanto, algo designado para servir de confirmación. 3) **mopheth**, (de derivación incierta), empleado en el sentido de tipos, de personas y cosas expuestas como advertencia, y para acontecimientos notables confirmando la autoridad de profetas. (4) **g'vurah**, poder, empleado de cualquier manifestación extraordinaria del poder divino. (5) «Obras del Señor». En la mayoría de los casos estos términos expresan el designio más que la naturaleza de los acontecimientos a los que se aplican.

Siendo tal el sentido indefinido de estos términos escriturales, no es sorprendente que la palabra milagro fuera empleado en la Iglesia en un sentido muy amplio. Cualquier cosa maravillosa, cualquier cosa cuya causa próxima no pudiera ser descubierta, y cualquier cosa en la que la acción divina estuviera especialmente indicada era llamada un milagro. Así, Lutero dice: «La conversión es el mayor de los milagros». «Cada día», dicc él, «se ve milagro tras milagro; que cualquier pueblo se adhiera al Evangelio cuando hay cien mil demonios unidos contra ello, o que la verdad se mantenga en este mundo de maldad, es un milagro continuado, ante el cual la curación de los enfermos o la resurrección de los muertos es una mera bagatela». Como ni la etimología ni el uso de la palabra conduce a una idea concreta de la naturaleza de un milagro, podemos captar esta idea sólo mediante el examen de algún acontecimiento claramente milagroso.

Definición de Milagro.

Según la «Confesión de Westminster», «Dios, haciendo uso de medios en la providencia ordinaria, sin embargo es libre de obrar a placer sin, por encima de, o contra ellos». En primer lugar, hay acontecimientos por ello debidos a las operaciones ordinarias de causas segundas, sustentados y conducidos por Dios. A esta clase pertenecen los procesos comunes de la naturaleza; el crecimiento de plantas y animales, los movimientos ordenados de los cuerpos celestes, y los acontecimientos menos usuales, corno terremotos, erupciones volcánicas y convulsiones y revoluciones violentas en las sociedades humanas. En segundo lugar, hay acontecimientos debidos a las influencias del Espíritu Santo sobre los corazones de los hombres, corno la regeneración, santificación, iluminación espiritual, etc. Tercero, hay acontecimientos que no pertenecen a ninguna de estas clases, y cuyas características distintivas son: Primero, que tienen lugar en el mundo externo, esto es, en la esfera de la observación de los sentidos; y segundo, que son producidos o causados por la simple voluntad de Dios, sin intervención de ninguna causa subordinada. A esta clase pertenece el acto original de la creación, en la que era imposible toda cooperación de segundas causas. A la misma clase perteneten todos los acontecimientos verdaderamente milagrosos. Por ello, un milagro puede ser definido como un acontecimiento en el mundo exterior producido por la eficiencia inmediata o simple volición de Dios.

Un examen de alguno de los grandes milagros registrado en las Escrituras establecerá el rigor de esta definición. Se puede tomar como ejemplo la resurrección de Lázaro de entre los muertos. Éste fue un acontecimiento que tuvo lugar en el mundo exterior; uno que podía ser visto y verificado por el testimonio de los sentidos. No fue producido ni en todo ni en parte por la eficiencia de las causas naturales. Fue debido a la simple palabra, o volición, o agencia inmediata de Dios. Lo mismo puede decirse de la restauración a la vida de la hija del principal de la sinagoga, al pronunciar Cristo las palabras *Talitha cumi*; y de su curación de los leprosos mediante una palabra. Lo mismo cuando Cristo anduvo sobre la mar, cuando multiplicó los panes y los peces, cuando calmó los vientos y las olas con una orden; no sólo se ignora cualquier cooperación de causas físicas, sino que se niega por la más clara implicación.

Objeciones a esta definición de Milagro.

Se objeta a esta definición de milagro que supone que las leyes de la naturaleza pueden ser violadas o echadas a un lado. A esto objetan muchos teólogos y científicos, declarando que es imposible. Si la ley de la naturaleza

es la voluntad de Dios, ésta no puede ser echada a un lado, y mucho menos violada de manera directa. Ésta es la objeción de Agustín ... Baden Powell, en nombre de los científicos, protesta en contra de que se le quiera hacer nada «que diverja de la naturaleza y de la ley». «El amplio estudio critico e inductivo del mundo natural», dice él, «no puede por más que tender poderosamente a evidenciar lo inconcebible de las imaginadas interrupciones del orden natural, o de las supuestas suspensiones de las leyes de la materia, y de aquella inmensa serie de causación dependiente que constituye el legitimo campo para la investigación científica, cuya consistencia es la única justificación para su generalización, mientras que forma la base sustancial para las magnas conclusiones de la teología natural».[1] La cuestión de los milagros, dice él,[2] no es tal «que pueda ser decidida mediante unos cuantas generalidades tópicas y gastadas en cuanto al gobiemo moral del mundo y la ciencia en la Omnipotencia Divina, o en cuanto a la validez del testimonio humano o los límites de la experiencia humana. Involucra, y está inicialmente erigido sobre, aquellas más grandes concepciones del orden de la naturaleza, aquellos inclusivos elementos primordiales de todo el conocimiento físico, aquellas ideas últimas de causación universal, que pueden ser familiares sólo para los versados en filosofia cósmica en su sentido más amplio». «Es mayonnente arriesgado para cualquier razonador moral general que discuta cuestiones de evidencia que esencialmente involucran aquella más elevada apreciación de la *verdad física* que puede ser lograda sólo mediante una exacta y amplia familiaridad con la serie conectada de las ciencias físicas y matemáticas. Asi, por ejemplo, la sencilla pero magna verdad de la ley de la conservación, y la estabilidad de los movimientos celestiales, ahora bien comprendido por todos los sanos filósofos cósmicos, es sólo un tipo de los poderes universales, auto-sustentantes y auto-evolutivos que impregnan toda la naturaleza».[3] La conclusión del profesor Powell es: «Si los milagros estuvieron, en la estimación de una era anterior, entre los principales apoyos del cristianismo, están en la actualidad entre las principales dificultades y estorbos para su aceptación».[4] Todo su argumento es éste: Los milagros: tal como son comunmente definidos, involucran una suspensión, o alteración, o violación de las leyes de la naturaleza; pero estas leyes son absolutamente inmutables, y por ello esta definición tiene que ser incorrecta, o, en otras palabras, los milagros, en este sentido, tienen que ser imposibles.

1. *Recent Enquiries in Theology, or Essays and Reviews.* Por eminentes clérigos. Boston, 1860, pág. 124.
2. *Ibid*, pág. 150.
3. *Ibid*., pág. 151.
4. *Ibid*, pág. 153.

Respuesta a la anterior objeción.

La forma en que la objeción es presentada por parte de aquellos que hacen de la naturaleza la voluntad de Dios recibe respuesta diciendo que la naturaleza no es un voluntad de Dios en ningún otro sentido que el de que ÉI ordenó la secuencia de los acontecnmentos naturales, y estableció las leyes o causas físicas mediante las que se logra esta secuencia. Esta relación entre Dios y el mundo da por sentado que la naturaleza y sus leyes le están sujetas, y por ello son susceptibles en cualquier momento de ser suspendidas o contrarrestadas, según su beneplácito.

En cuanto a la otra forma de la objeción, que supone que las leyes de la naturaleza son en sí mismas inmutables, y por ello que no pueden ser suspendidas, es suficiente con decir: (1) Que esta absoluta inmutabilidad de las leyes naturales es una suposición gratuita. Que una cosa haya sido no es prueba de que tenga que ser siempre. No hay certidumbre absoluta, porque no es necesano, que el sol salga mañana. Suponemos confiados que así lo hará, pero, ¿sobre qué base? ¿Qué imposibilidad hay para que este noche la voz del ángel se oiga diciendo: «El tiempo no será más»? Si el tiempo comenzó, el tiempo puede acabar. Si la naturaleza comenzó a ser, puede dejar de ser, y todo en ella tiene que ser susceptible de cambio. Los científicos no tienen derecho a dar por sentado que por cuanto las leyes físicas son y siempre han sido, dentro de los límites de nuestra experiencia, regulares en su operación, que sean, como dice el profesor Powell, «autosustentates y autoevolutivas». Es un gran error suponer que la uniformidad es inconsecuente con el control voluntario; que, debido a que la ley reina, Dios no reine. Las leyes de la naturaleza son uniformes sólo porque Él así lo quiere, y su uniformidad continúa sólo hasta allí donde Él quiere.

(2) Es totalmente menospreciativo del carácter de Dios suponer que Él esté sujeto a la ley, y especialmente a las leyes de la materia. Si tan sólo se admite el Teísmo, entonces se tiene que admitir también que todo el Universo, incluyendo todo lo que contiene y las leyes por las que está controlado, tiene que estar sujeto a la voluntad de Dios. El profesor Powell dice, desde luego, que muchos teístas niegan la posibilidad de la suspensión o violación de las leyes de la naturaleza, pero también dice que hay muchos grados de Teísmo, y bajo este término incluye él teorias que otros consideran inconsistentes con la doctrina de un Dios personal. Lo cierto es que la validez de la objeción a la definición de milagro que ha sido dada al principio, y que ahora consideramos, depende de la suposición de que Dios esté sujeto a la naturaleza, y que no puede controlar las leyes de la misma. ...

(3) Para esta cuestión, la autoridad de la Escritura es decisiva para los cristianos. La Biblia, en todo lugar, no sólo afirma la absoluta independencia

de Dios de todas sus obras, y su control absoluto sobre las mismas, sino que esta repleta de ejemplos del efectivo ejercicio de este control. Cada milagro registrado en las Escrituras es un ejemplo asi. Cuando Cristo llamó a Lázaro de la tumba, las fuerzas químicas que estaban operando la disolución de su cuerpo dejaron de hacerlo. Cuando dijo a la tempestad: «¡Calla, enmudece!», las fuerzas físicas que producían la tormenta se vieron detenidas; cuando anduvo sobre la mar, la ley de la gravedad quedó contrarrestada por una zarza superior, la de la voluntad divina. En 2 R 6:5, 6 se nos dice que se le cayó el hierro del hacha en el agua», y que el varón de Dios echó en el agua un palo, «e hizo flotar el hierro». Aquí se produjo un efecto que todas las leyes conocidas de la física tenderían a impedir. Por ello, las Escrituras enseñan, de palabra y hecho, que Dios puede actuar, no sólo con causas físicas, sino sin y contra ellas.

(4) Después de todo, la suspensión o violación de las leyes de la naturaleza que se involucra en los milagros no es más que lo que está teniendo lugar de manera constante a nuestro alrededor. Una fuerza contrarresta otra; la fuerza vital mantiene en suspenso las leyes químicas de la materia; y la fuerza muscular puede controlar la acción de la fuerza física. Cuando alguien levanta un peso del suelo, ni se suspende ni se viola la ley de la gravedad. sino que es contrarrestada por una fuerza más poderosa. Lo mismo sucede con respecto al andar de Cristo sobre el agua o a la flotación del hierro del hacha por mandato del profeta. La sencilla y gran verdad es que el universo no está bajo el control exclusivo de las fuerzas físicas, sino que en todo lugar y tiempo siempre hay, por encima y aparte de todo una voluntad personal infinita, no anulando, sino dirigiendo y controlando todas las causas físicas, actuando con o sin ellas. La verdad de esta cuestión ... [es que] Dios es el autor de la naturaleza: Él ha ordenado sus leyes; Él está en todo lugar presente en sus obras; Él gobierna todas las cosas cooperando con y empleando las leyes que Él ha ordenado, NISI UBI ALITER AGERE BONUM EST. Él se ha reservado Su propia libertad.

Leyes más elevadas.

Una segunda objeción a la definición usual de milagros es que deben ser atribuidos a alguna ley superior oculta de la naturaleza. y no a la acción inmediata de Dios. Esta objeción es apremiada por dos clases de escritores muy diferentes. Primero, las que adoptan la teoria mecánica del universo suponen que Dios la ha entregado al gobierno de las leyes naturales, y que no interfiere más en sus operaciones naturales que un constructor de buques con la navegación de las naves que ha construido. Este es el punto de vista presentado por Babbage en su «Ninth Bridgewater Treatise» (Noveno Tratado de Bridgewater). Él supone un hombre delante de la máquina

calculadora construida por él, que produce cuadrados millones y millones de veces; luego, por una vez, produce un número cubo; y luego sólo cuadrados hasta que la máquina se desgasta. Hay dos maneras de explicar este extraordinario número cubo. La primera es que el hacedor de la máquina interfrió directamente para su producción. La otra manera es que proveyó para su aparición al construir la máquina al principio. Esta última explicación da una idea mucho más elevada de la destreza y sabiduría del ingeniero; y por ello, arguye Babbage, es «más consecuente con los atributos de la Deidad considerar los milagros no como desviaciones de las leyes asignadas por el Omnipotente para el gobierno de la materia y de la mente, sino como el exacto cumplimiento de unas leyes mucho más inclusivas que las que nosotros suponemos que existen». De manera semejante, el profesor Baden Powell mantiene que cada efecto físico tiene que tener una causa física, y por ello que los milagros, considerados como eventos físicos, tienen que ser «atribuidos a causas físicas, posiblemente a causas conocidas, pero, en todo caso, a alguna causa o ley más elevada, si es que actualmente se desconoce».[6] .

En segundo lugar, esta misma postura la toman muchos que no excluyen asi a Dios de sus obras. Admiten que Él está presente en todas partes, y actuando en todo lugar, controlando las leyes físicas para llevar a cabo sus propósitos. Pero insisten ellos en que Él nunca opera de manera inmediata sino siempre por medio de las leyes establecidas de la naturaleza. Así, el Duque de Argyle, cuya excelente obra acerca del «Reinado de la Ley» es totalmente religiosa, dice:[7] «Nada hay en religión incompatible con la creencia de que todos los ejercicios del poder de Dios, sean ordinarios o extraordinarios, tengan lugar por la instrumentalidad de unos medios - esto es, por la instrumentalidad de leyes naturales dispuestas, por así decirlo, y empleadas para un propósito divino». Comienza su libro con citas de la obra de *M. Guizot, L' Eglise et la Société Chrétienne en 1861,* en el sentido de que la creencla en lo sobrenatural es especialmente difícil para nuestros tiempos; de que la negación de ello es la forma que asumen todos los asaltos modernos contra la fe cristiana; y que su aceptación se encuentra en la raíz no solo del cristianismo, sino de toda religión positiva, sea lo que sea. Por sobrenatural, él entendió que Guizot significaba lo que la palabra significa propia y comunmente, esto es, aquello que trasciende a la naturaleza; y por naturaleza se significan todas ias cosas fuera de Dios. Así, un acontecimiento natural en este sentido, que es el que Guizot le da al término, es un

5. *The Ninth Bridgewater Treatise, por Charles Babbage,* Esq. Londres, 1838, pág. 92.
6. *Essays and Reviews; or Recent Inquiries in Theology,* pág. 160. Boston, 1860.
7. *Reign of Law*. Por el Duque de Argyle. Quinta edición, Londres, pág. 22.

acontecimiento que trasciende al poder de la naturaleza, y que se debe a la acción inrnediata de Dios. M. Guizot tiene indudablemente razón al decir que la creencia en lo sobrenatural, así explicada, es la gran dificultad de nuestro tiempo. La tendencia, no sólo en ciencia, sino de la especulación en todos los campos, es, al menos hoy en día, a confundirIo todo en la naturaleza y a no admitir ningún otro tipo de causas.

Aunque el Duque de Argyle es teísta y admite la constante operación de la voluntad de Dios en la naturaleza, con todo es apremiante en su insistencia de que el poder de Dios en la naturaleza es siempre ejercido en conformidad a la ley, y en relación con causas físicas. Por ello, los milagros difieren de los acontecimientos ordinarios sólo hasta allí donde se desconocen la ley según la que llegan a acontecer, o las fuerzas físicas que actúan en su producción. Cita con aprobación la muy insatisfactoria definición de Locke: «Así, considero un milagro la operación sensibIe que, estando más allá de la comprensión del espectador, y, en su opinión, contraria al curso establecido en la naturaleza, es considerada por él como divina».[8] Esta es precisamente la postura que mantiene Baden Powell, que en el ensayo al que hemos hecho repetidas referencias considera que un milagro es una mera cuestión de opinión. No se trataría de un asunto factual que pueda ser determinado por testimonio, sino un asunto de opinión acerca de la causa del hecho. El hecho puede ser admitido, y uno puede pensar que se debe a una causa natural, conocida o desconocida; entonces no se trata de un milagro. Otro hombre dice que se debe al poder inmediato de Dios. En tal caso se trata de un milagro. Y no es por ningún testimonio que se puede decidir cuál de las dos posturas sea la correcta. Se tiene que decidir por las concepciones generales de la naturaleza y de la relación de Dios con el mundo que los hombres mantengan. La doctrina de que Dios obra en el mundo externo sólo por media de una fuerza física, e incluso que solamente puede actuar de esta manera, conduce necesariamente a la conclusión de que los milagros son acontecimientos en el mundo exterior producidos por causas físicas desconocidas. Sólo demuestran «la presencia de un conocimiento sobrehumano y la operación de un poder sobrehumano».[9]

Objeciones a la doctrina de una ley superior.

(1) Con respecto a esta teoría, se puede observar, en primer lugar, que es una hipótesis totalmente. gratuita. Supone sin necesidad alguna ni evidencia de ninguna especie la existencia de leyes naturales desconocidás. Pero por leyes, en tal contexto, se significa o bien la secuencia ordenada de

8. *Reign of Law*, págs. 24, 25.
9. *Reign of Law*, pág. 16, nota.

acontecimientos, o bien el poder mediante el que se logra la secuencia. En cualquier caso existe tal secuencia ordenada. Pero, ¿dónde tenemos la evidencia en ningun lugar del universo de que los vivos y los muertos, la recuperación de los enfermos, el acallamiento de la tempestad y la flotación del hierro sigan como resultado normal de un mandato? La doctrina de la Iglesia acerca de los milagros da una explicación sencilla, racional y sattsfactoria de que tengan lugar, haciendo innecesarias e injustificables todas las suposiciones de leyes desconocidas. Es absolutamente imposible demostrar, como lo supone esta teoria, que todo acontecimiento físico tenga que tener una causa física. Nuestras propias voluntades son causas en la esfera de la naturaleza. Y la voluntad omnipotente de Dios no está atada a ningún modo de operación.

(2) Esta hipótesis no es sólo innecesaria, sino que es insatisfactoria. Hay milagros que trascienden no sólo a todas las leyes conocidas de la naturaleza, sino a todas las posibles. La naturaleza no puede crear. No puede originar vida. En otro caso sería Dios, y no se precisaría de nada fuera de la naturaleza para dar cuenta del universo y de todo lo que contiene. Por tanto, como no hay milagros que no puedan ser explicados por «una ley más elevada de la naturaleza», es evidente que deben ser atribuidos al poder inmediato de Dios, y no a alguna fuerza física desconocida. Todos los teístas están obligados a reconocer esta acción inmediata de Dios en el acto original de la creación. Entonces no había leyes ni fuerzas por medio de los que se pueda ejercer esta eficiencia. Por ello, se debe admitir el hecho sobre el que descansa la doctrina de la Iglesia acerca de esta cuestión.

(3) Las Escrituras no sólo están calladas acerca de cualquier ley superior como causa de acontecimientos milagrosos, sino que siempre los atribuyen al poder inmediato de Dios. Cristo dijo que Él echaba demonios por el dedo de Dios. Nunca se refirió a nada sino a su propia voluntad como el antecedente eficiente del efecto producido: «Quiero, sé limpio». Él sanaba con un toque, con una palabra. Cuando dio poderes milagrosos a los Apóstoles, no hizo alquimistas de ellos. Ellos no pretendieron el conocimiento de leyes ocultas. Pedro, cuando fue llamado a dar cuenta de la curación del lisiado en el templo, dijo que era en nombre de Cristo, que la fe en su nombre había sanado integramente a aquel hombre. Está claro además que, en base de esta teoria, los milagros tienen que perder su valor como prueba de una comisión divina. Si los Apóstoles hacóan las maravillas que hacían por medio del conocimiento de la naturaleza, o por medio de su eficiencia, entonces están aI mismo nivel que el experimentador que hace que el agua se congele en una cuchara al rojo vivo. Si Dios no es el autor del milagro, no se demuestra con él un mensaje divino.

(4) También es válido lo que dice el Rev. J. B. Mozley: «Decir que el

hecho material que tiene lugar en un milagro admite su atribución a una causa natural desconocida no es decir que el milagro mismo pueda ser atribuido a ella. Un milagro es el hecho material como coincidente con el anuncio expreso o con las pretensiones sobrenaturales en el agente. Es esta correspondencia de dos hechos lo que constituye un milagro. Si una persona le dice a un ciego:«Ve», y él ve, no es sólo la repentina restauración de la vista lo que tenemos que explicar, sino su restauración en aquel momento particular. Porque es moralmente imposible que este exacto acuerdo de un acontecimiento con un mandamiento o notificación pueda deberse a la mera casualidad, o, como nosotros diríamos, que se trate de una coincidencia extraordinaria, especialmente si se repite en otros casos».[10] Es cosa bien cierta que nadie que via a Lázaro salir del sepulcro, cuando Jesús dijo: «Lázaro, sal fuera», pensó jamás en ninguna ley física como la causa de aquel acontecimiento.

Los milagros y las Providencias extraordinarias.

Una tercera objeción apremiada contra la definición dada anteriormente es que no es suficientemente inclusiva. No cubre una numerosa clase de milagros registrados en las Escrituras. En la repentina caída de una niebla que esconde un ejército y que lo salva así de la destrucción; en una tempestad que destruye una flota hostil, y que asi salva a una nación, en cualquiera de estas intervenciones providenciales, se dice, tenemos todos los elementos incluidos en muchos de los milagros registrados en la Biblia. Los acontecimientos tienen lugar en el mundo externo; no se deben a unas meras causas físicas, sino a causas conducidas por la acción inmediata de Dios, y dirigidas al cumplimiento de un fin particular. Esto es todo lo que se puede decir de muchas de las plagas que azotaron a los egipcios; del vuelo de las codornices para dar satisfacción al deseo de los hebreos en el desierto; y de la pesca milagrosa registrada en los Evangelios. .

Lo cierto es que una definición estricta de milagro no incluye los acontecimientos del tipo mencionados. Por ello, tales acontecimientos son llamados «providenciales» por Trench, en distinción a «milagros absolutos». Sin embargo, esta falta de inclusividad no parece una razón suficiente para rechazar la definición comun de milagro: Porque hay una Clase de acontecimientos, desde luego, a los que sí se aplica esta definición de manera estricta; y es importante que estos acontecimientos, que tanto destaca la Escritura, tengan una designación peculiar para ellos mismos, y que exprese su verdadera naturaleza. Ellos siguen siendo una clara evidencia de la

10. *Eight Lectures on Miracles*; por J. B. Mozley, B.D. *Bampton Lectures* de 1865. Londres, 1865, pág. 148.

intervención divina. Como dice Mozley, el valor de la evidencia no depende exclusivamente de la naturaleza del acontecimiento, sino de las circunstancias que lo acompañan. El enjambre de langostas, o la bandada de codornices, no habrían sido, por si mismas, prueba de ninguna intervención divina especial; pero tomadas en relación con la amenaza de Moisés en el primer caso, y con la promesa en el otro, aquellos acontecimientos probaban de manera tan concluyente como lo hubiera podido hacer el milagro más absoluto que él era el mensajero de Aquel que podia controlar las leyes de la naturaleza y obligarlas a cumplir su voluntad.

§2. *La posibilidad de los milagros*.

Naturalmente, la posibilidad de los milagros es negada por los que no hacen distinción alguna entre Dios y la naturaleza. Así sucede con Espinoza y todos sus modernos discípulos... Como él niega que haya cualquier distinción entre el poder de Dios y el poder de la naturaleza, niega naturalmente que haya base alguna para cualquier distinción entre acontecimientos naturales y sobrenaturales. ... La teoría Panteísta, que enseña «que el gobiemo del mundo no es la determinación de acontecimientos por parte de una inteligencia extramundana, sino por la razón como inmanente en las fuerzas cósmicas mismas y en sus relaciones»,[11] impide la posibilidad de un milagro.

Es una mera modificación de la misma perspectiva general la que dice que aunque los mundos material y mental tienen una existencia real, no hay causalidad fuera de Dios. Las segundas causas son sólo las ocasiones o los modos en que se ejerce la eficiencia divina. Esta doctrina excluye efectivamente cualquier distinción entre lo natural y lo sobrenatural, entre lo que se debe al poder inmediato de Dios y a lo que se debe a la eficiencia de las causas segundas. Las operaciones de Dios, cuando somos uniformes, dice Bretschneider, las llamamos leyes; cuando son raras o aisladas las llamamos milagros. La única diferencia es nuestra manera de contemplarlas. Una tercera: objeción del mismo carácter general es que los milagros suponen acciones separadas e individuales de la voluntad divina, lo que es inconsecuente con la naturaleza de un Ser absoluto. «Está bien claro que un Dios que lleva a cabo actos individuales puede ser una persona, pero no puede ser absoluto. Al pasar Él mismo de uno a otro acto, o al ejercer una cierta clase de eficiencia (la extraordinaria) y luego reposar otra vez, Él hace y es en un momento lo que ÉI no hace y no es en otro, y asi pasa a la categoria de lo mudable, lo temporal y lo finito. Si continuamos considerándole como absoluto, su obra debe ser considerada como un acto

11. *Strauss, Dogmatik*, vol. II, pág. 384.

eterno, sencillo y uniforme en su naturaleza por cuanto procede de Dios, y sólo en el mundo de lo fenoménico revelando su plenitud en una serie de varias y cambiantes operaciones divinas».[12]

Ésta es una objeción que ha sido ya considerada en varias ocasiones. Todo lo que se tiene que decir en respuesta a ella por ahora es que demuestra demasiado. Si es válida contra los milagros es también válida contra la doctrina de una creación *ex nihilo*, contra la providencia, contra la revelación, contra las profecías, contra escuchar la oración, y contra todas las operaciones de la gracia. En todos estos casos, tanto como en los milagros, Dios emprende una acción directa. Y si tal acción directa supone actos separados de la voluntad divina en uno de los casos, debe suponerlo en los restantes. De manera que si es válida la objeción contra los milagros, es valida contra la doctrina de un Dios personal y contra todo el sistema de religión natural y revelada. Por ello, sea cual sea la evidencia que tengamos del Ser de Dios y de la realidad de la religión, tenemos también que demostrar que esta objeción es un sofisma, basada en nuestra ignorancia del modo en que el Ser infinito se revela y manifiesta en lo finito. Nada es más cierto que Dios actúa en todas partes y siempre, y nada es más inescrutable que el modo de su actividad.

Una cuarta objeción a los milagros se basa en la teoría deísta de que la relación de Dios con el mundo es análoga a la de un ingeniero con una maquina. Un ingeniero no tiene razones para interferir en el funcionamiento de una máquina que haya hecho, excepto para corregir sus irregularidades; de modo que si Dios interfiere en el orden natural de acontecimientos producidos por las causas segundas que él ha ordenado, sólo puede deberse a la imperfección de su obra. Como esto no puede admitirse racionalmente, tampoco puede admitirse la doctrina de los milagros, que supone tal interferencia especial. Esta objeción recibe su respuesta mostrando que la relación de Dios con el mundo no es la de un ingeniero con una máquina, no la de una voluntad omnipresente, constantemente controladora e inteligeme. Por ello, la doctrina de los milagros está basada en la doctrina del teísmo, esto es, de un Dios extramundano y personal, que, siendo distinto del mundo, lo sostiene y gobierna según su propia voluntad. Además, esta doctrina da por sentado que las causas segundas tienen una eficiencia real a las que se deben inmediatamente los acontecimientos ordinarios; que la acción divina no pasa por alto estas causas, sino que las sostiene y conduce en sus operaciones. Pero al mismo tiempo este Ser omnipotente y omnipresente es libre para actuar con o sin o contra estas causas, según le

12. Strauss, *Dogmatik*, Vol. I, pág. 59.

parezca conveniente; de modo que es igual de consistente con su naturaleza con su relación con el mundo que los efectos de su poder sean inmediatos, esto es, sin la intervención de causas naturales, como por medio de su instrumentalidad. No se puede discutir que ésta es la verdadera doctrina Escritural acerca de Dios y de su relación con el mundo. Esto lo admiten incluso los que niegan la veracidad de esta doctrina. ...

§3. *¿Puede un milagro ser conocido como tal?*

Esto es negado por diversas razones.

1. Se dice que si un milagro es un acontecimiento que trasciende la eficiencia de las segundas causas, tenemos que tener un conocimiento perfecto del poder de tales causas antes de poder decidir que un acontecimiento determinado sea milagroso. Pero como tal conocimiento perfecto es imposible, tiene que ser imposible para nosotros decidir si se trata o no de un milagro. Se tiene que admitir que en muchos casos la mera naturaleza de un acontecimiento no nos da un criterio cierto de su carácter como natural o sobrenatural. A los salvajes les parecen milagrosos muchos efectos que para nosotros son fácil mente explicables como producto de causas naturales. Un adepto al arte de la prestidigitación, o un científico, pueden hacer muchas cosas totalmente inexplicables para los no iniciados, que por ello no pueden distinguirIas de los milagros por nada en la misma naturaleza de los efectos mismos. Pero esta objeción se aplica sólo a una cierta clase de milagros. Hay algunos acontecimientos que trascienden tan evidentemente al poder de la naturaleza que no puede haber duda racional alguna acerca de su origen sobrenatural. Ninguna criatura puede crear ni originar vida, ni obrar sin la intervención de medios. Una gran clase de milagros registrados en la Escritura implican el ejercicio de un poder que puede pertenecer solamente a Dios. La multiplicación de unos pocos panes y peces para dar satisfacción al hambre de miles de hombres, la resurrección de los muertos, y la restauración de la vista a los ciegos y del oído a los sordos, no por la aplicación de un arte, sino por un mandato, son claramente efectos que implican el ejercicio de un poder omnipotente. Además, se ticne que considerar que la natura]eza del acontecimiento no es el único criterio por el que debemos determinar su carácter. Para demostrar que un acontecimiento en el mundo externo sea milagroso, tenemos sólo que demostrar que no es efecto de ninguna causa natural, y que debe ser atribuido a la inmediata acción de Dios. Para producir esta convicción, la evidencia moral es tan eficaz como cualquier otra. Tal acontecimiento puede ser, por lo que nosotros podamos ver, sobrenatural bien en su naturaleza o en el modo de su acaecimiento, pero esto sólo no nos justificaria para atribuirlo a Dios. Mucho depende del carácter del agente y del designio por el que la maravilla es

llevada a cabo. Si estos son evidentemente malos, no podemos convencernos de que ha sido Dios quien ha obrado un milagro. Pero si tanto el carácter del agente como el designio de su obra son buenos, entonces quedamos fácil y racionalmente convencidos de que la maravilla es realmente un milagro.

Prodigios mentirosos.

.. Esta observación se aplica igualmente a otra base sobre la que se niega que podemos determinar que cualquier evento sea milagroso. Cualquier efecto puede trascender a todas las capacidades de todas las causas materiales y al poder del hombre, y sin embargo puede estar dentro del ámbito de la capacidad de inteligencias sobrehumanas. Hay criaturas racionales superiores al hombre, dotadas de capacidades sumamente más elevadas. Estas exaltadas inteligencias tienen acceso a nuestro mundo; ejercitan sus poderes en la producción de efectos en el reino de la naturaleza; y, por tanto, se dice, no podemos decir si un acontecimiento, admitido como sobrenatural (en el sentido limitado de este término), debe ser atribuido a Dios o a estos seres espirituales. Tal es la latitud con la que las palabras «señales y milagros» se emplean en las Escrituras que se aplican no sólo a las obras debidas a la acción inmediata de Dios, sino a las llevadas a cabo por el poder de malos espíritus. Por esto, muchos teólogos consideran estas últimas como verdaderos milagros. Son llamados «prodigios mentirosos», dice Gerhard,[13] no en cuanto a su forma (o naturaleza), sino en cuanto a su fin, esto es, por cuanto su intención es impulsar el error. Trench adopta la misma postura; dice él que no pone en duda que las Escrituras atribuyen verdaderas maravillas a Satanás. La cuestión no es si las obras de los magos egipcios y las profetizadas maravillas del Anticristo deben ser consideradas como trucos y prestidigitaciones. Se puede admitir que lo fueran, o que sean las obras de Satanás o de sus ángeles. Pero la pregunta es: ¿Deben ser considerados como verdaderos milagros? La respuesta a esta pregunta depende del significado de la palabra. Si por milagro entendemos cualquier evento que trascienda la eficiencia de las causas físicas y el poder del hombre, son milagros. Pero si nos adherimos a la definición dada con interioridad, que demanda que el acontecimiento sea producido por el poder inmediato de Dios, naturalmente que no son milagros. Son «prodigios mentirosos», no sólo porque tengan la intención de sustentar el reino de las mentiras, sino porque profesan falsamente ser lo que no son. ...

La dificultad para discriminar entre los milagros y estos prodigios mentirosos, esto es, entre las obras de Dios y las obras de Satanás, ha sido

13. *Loci Theologici*, loc. XXIII, Cap. II, § 974, edición de Tubingen, 1774. vol. XII. pág. 102.

anticipada y prevista por los mismos escritores sagrados. En Dt 13:1-3 Moisés dice: «Cuando se levante en medio de ti algún profeta ... y te anuncie una señal o prodigio, y si se cumple la señal o prodigio que te anunció, y entonces te dice: Vamos en pos de otros dioses que tú no conoces ... no darás oído a las palabras de tal profeta». En Mt 7:22, 23 nuestro Señor dice: «Muchos me dirán en aquel día: Señor, Señor, no profetizamos en tu nombre, y en tu nombre echamos fuera demonios, y en tu nombre hicimos muchos milagros? Y entonces les diré claramente: Nunca os conocí; apartaos de mí, hacedores de iniquidad». Mt 24:24: «Porque se levantarán falsos Cristos, y falsos profetas, y harán grandes señales y prodigios, hasta el punto de engañar, si fuera posible, aun a los elegidos». En 2 Ts 2:9 el Apóstol nos enseña que la venida del hombre de pecado es «con todo poder y señales y prodigios mentirosos». Estos pasajes enseñan que puede haber acontecimientos sobrenaturales, esto es, acontecimientos que trascienden el poder de las causas materiales y la capacidad del hombre, por la acción de inteligencias superiores; y que no se les debe otorgar autoridad alguna a ninguno de tales acontecimientos sobrenaturales si son producidos por agentes malvados o para propósitos malvados. Fue sobre esta base que nuestro Señor replicó a los fariseos que lo acusaban de echar demonios por Beelzebub, el príncipe de los demomos. Él apeló al designio que tenían sus milagros para demostrar que no podían ser atribuidos a una influencia satánica.. Satanás no cooperará para confirmar la verdad ni para promover el bien. Dios no puede cooperar para confirmar lo que es falso ni para promover el mal. De manera que el carácter del agente y el designio para el que es producido el evento sobrenatural determinan si es verdaderamente un milagro, o si es uno de los prodigios mentirosos del diablo. La iglesia adoptó este criteno acerca de los milagros en base de las Escrituras. Dice Lutero: «No deben admitirse señales ni maravillas, por grandes y numerosas que sean, en contra de doctrinas autenticadas; porque tenemos el mandamiento de Dios, que dijo desde el cielo: "A él oíd", que oigamos sólo a Cristo». ...

A esto se puede objetar que es razonar en círculos querer demostrar la verdad de la doctrina en base del milagro, y luego la verdad del milagro en base de la doctrina. Pero nosotros respondemos: (1) Que este criterio moral se precisa sólo en la clase dudosa de milagroso Hay ciertos acontecimientos que por su naturaleza no pueden tener otro autor que Dios. Trascienden no sólo a los poderes de la materia y del hombre, sino a todo poder creado. La eficiencia de las criaturas tiene límites conocidos, determinados, si no por la razón, si al menos por la Palabra de Dios. (2) No es insólito ni irrazonable que dos tipos de evidencia sean dependientes y sin embargo mutuamente confirmativas. En el caso de un historiador, podemos creer que sus autoridades sean lo que dice que son, en base del carácter del mismo; y

podemos creer sus declaraciones en base de sus autoridades. Así que podemos creer a un hombre bueno cuando nos dice que las maravillas que lleva a cabo no son trocos, ni efectos producidos por la cooperación de malos espíritus, sino por el poder de Dios, y podemos creer que sus enseñanzas son divinas debido a los prodigios. La Biblia da por supuesto que los hombres tienen una percepción intuitiva de lo bueno; y da por sentado que Dios está del lado de la bondad, y Satanás del lado del mal. Por ello, si se efectúa un prodigio en apoyo de lo que es bueno, es de Dios; si es en apoyo de lo que es malo, es de Satanás. Esta es una de las bases por la que los Protestantes se preocupan tan poco de los pretendidos milagros de la igIesia de Roma. No sienten la necesidad de refutarlos mediante un examen crítico de su naturaleza, ni de las circunstancias bajo las que fueron Ilevados a cabo, ni de la evidencia que los sustenta. Ni uno en un millar de ellos podría resistir la prueba de tal examen; la mayoría de ellos, desde luego, son imposturas descaradas abiertamente justificadas por las autoridades sobre la base del fraude piadoso. Es ya razón suficiente para repudiar todos estos pretendidos milagros, antes de cualquier examen, el que sean obrados en apoyo de un sistema anticristiano, que formen parte de una complicada maraña de engano y maldad.

La insuficiencia del testimonio humano.

Hay todavía otra base sobre la que se ha negado la posibilidad de que un milagro sea conocido o demostrado. Se dice que no hay ninguna evidencia adecuada para establecer el acaecimiento de un acontecimiento milagroso. Nuestra fe en los milagros tiene que reposar en el testimonio histórico. El testimonio histórico es sólo el testimonio de hombres susceptibles a ser enganados. Toda confianza en tal testimonio está basada en la experiencia. Sin embargo, la experiencia nos enseña que el testimonio humano no es siempre fiable, mientras que nuestra experiencia acerca del curso uniforme de la naturaleza no conoce excepción alguna. Por ello, siempre será más probable que los testigos se equivocaran que no que el curso de la naturaleza haya sido violado. Este es el famoso argumento de Hume, del que dice Babbage que, «privado de sus menos importantes concomitantes, nunca ha sido refutado, ni nunca lo será».[14] Evidentemente, se refiere a que no puede ser refutado excepto matemáticamente, por medio de la doctrina de las probabilidades. Porque en una página posterior dice que los que sustentan el prejuicio en contra de la investigación matemática «se tienen que ver ahora

14. Babbage, *Ninth Bridgewater Treatise,* pág. 121.
15. *Ibid*., pág. 132.

obligados a admitir que han tratado de desacreditar la única ciencia que puede dar una refutación precisa de uno de los más célebres argumentos en contra de la revelación».[15] Trata luego de demostrar lo inverso a la proposición de Hume; esto es, que en base de la doctrina de las probabilidades es enormemente mucho más probable que se dé una violación de las leyes de la naturaleza (p.e., que un muerto vuelva a la vida) que no que seis testigos independientes concurran en testificar acerca de la misma falsedad. El argumento puede ser válido para los matemáticos, pero para el común de la gente parece una aplicación errónea de los principios de esta venerable ciencia. Asi como no podemos determinar por la ley de probabilidades una cuestión de estética o moral, tampoco se puede determinar de esta manera la relación de Dios con el mundo, y el uso de su poder, tal como está involucrado ello en la doctrina de los milagros. No depende de la validez del testimonio humano. Por incierto o infiable que pueda ser este testimonio, acontecimientos como los milagros pueden tener lugar, si son consistentes con la naturaleza de Dios, y se pueden creer racionalmente. Pueden darse pruebas de su realidad que nadie pueda negar. Sin embargo, como se ha observado, es falsa la presuposición de que el testimonio humano no es adecuado para producir una certidumbre absoluta. Los hombres no dudan en sentenciar a muerte a un semejante, aunque sea sólo en base del testimonio de dos hombres. A fin de que el testimonio humano lleve al asentimiento, debe (1) Ser dado como prueba de un acontecimiento posible. Lo imposible no puede ser demostrado mediante ningún tipo de evidencia. El profesor Powell pregunta: ¿Cuánto testimonio seria necesario para demostrar que en una ocasión determinada dos más dos habian sumado cinco? Como ninguna cantidad de testimonio puede demostrar tal imposibilidad, el argumento concluye en el sentido de que ninguna cantidad de evidencia puede demostrar un milagro. Si los milagros son imposibles, éste es el fin de la cuestión. Nadie es tan insensato como para pretender que se pueda demostrar lo imposible. (2) La segunda condición de la credibilidad del testimonio es que el acontecimiento admita una fácil verificación. Si alguien testifica de que vio un fantasma, puede ser cierto que via algo que él consideró un fantasma; pero el hecho no puede ser verificado. La resurrección de Cristo, por ejemplo, el milagro de cuya veracidad depende nuestra salvación, fue un acontecimiento que podia ser autenticado. La identidad entre el Jesús muerto y vivo pudo ser establecido hasta más allá de toda duda razonable. (3) Los testigos tienen que tener un conocimiento o evidencia satisfactorios de la verdad de los hechos acerca de los que testifican. Si los Apóstoles hubieran visto a Cristo después de su resurrección sólo en una ocasión, a gran distancia, en una luz incierta, y sólo por un momento, el valor de su testimonio habría quedado enormemente

dañado. Pero por cuanto lo vieron repetidamente durante cuarenta días, conversando con Él, comiendo con Él, y habiéndolo tocado, está fuera de quesstión que pudieran estar equivocados. (4) Los testigos mismos deben ser hombres sobrios e inteligentes: (5) Deben ser hombres buenos. El testimonio de otros hombres, bajo estas condiciones, puede ser tan convincente como el de nuestros propios sentidos. Y puede quedar confirmado de tal manera por evidencia colateral, natural y sobrenatural, por la naturaleza de los efectos producidos, y por señales y prodigios y dones del Espíritu Santo, como para hacer que la incredulidad sea un milagro de insensatez y de maldad.

La falacia del argumento de Hume ha sido frecuentemente señalada. En primer lugar, descansa sobre la falsa presuposición de que la confianza en el testimonio humano está basada en la experiencia, mientras que está basada en una ley de nuestra naturaleza. No podemos evitar confiar en hombres buenos. Sabemos que el engaño es inconsistente con la bondad; y por ello sabemos y nos vemos forzados a creer, que unos hombres buenos no engañarán de manera intencionada; y por ello, por una ley de nuestra naturaleza nos vemos forzados a recibir su testimonio en cuanto a los hechos en la esfera del conocimiento personal de ellos. La experiencia, en lugar de ser la base de la creencia en el testimonio, corrige nuestra credulidad enseñándonos las condiciones únicas bajo las que podemos confiar en el testimonio humano. En segundo lugar, Hume da por sentado que hay una violenta improbabilidad antecedente contra el acaecimiento de un milagro, que sólo una cantidad «milagrosa» de evidencia podría contrapesar. Desde luego, no es sólo increíble, sino inconcebible, que se obrara un milagro sin una razón adecuada. Pero se puede esperar de manera confiada que Dios, en grandes ocasiones y para los más altos fines, intervenga con el ejercicio inmediato de su poder en el curso de los acontecimientos. Aceptado el teismo, desaparece la dificultad acerca de los milagros, pero por teísmo no se significa la mera admisión de que algo sea Dios, bien la naturaleza, bien la fuerza, el movimiento o el orden moral: sino la doctrina de un Ser extramundano personal, el Creador y Gobernador de todas las cosas, que obra según su propia voluntad en la hueste de los cielos y entre los moradores de la tierra; un Dios que no está limitado por influencias ni leyes cósmicas.

En tercer lugar, el argumento de Hume da por sentado que nuestra fe en los milagros descansa exclusivamente en el testimonio humano. No es así. Los milagros registrados en la Escritura son una parte competente del gran sistema de verdad en ella revelado. El todo se mantiene o cae junto. Por ello, nuestra fe en los milagros queda sustentada por toda la evidencia que autentica el evangelio de Cristo. Y esta evidencia no puede ser ni siquiera tocada por un balance de probabilidades.

§4. *El valor de los milagros como prueba de la Revelación divina.*

Acerca de esta cuestión se han sustentado opiniones extremas. Por una parte, se ha mantenido que los milagros son la única evidencia satisfactoria de una revelación divina; por otra, que no son ni necesarios ni posibles. Algunos argumentan que por cuanto la fe debe estar basada en la aprehensión de la verdad como verdad, es imposible que ninguna cantidad de evidencia externa pueda producir fe, ni capacitamos para ver la veracidad de aquello que no pudiéramos aprehenderlo sin ella. ¿Cómo puede un milagro capacitarnos para ver la veracidad de una proposición de Euclides, o que un paisaje sea hermoso? Este tipo de razonamiento es falaz. Pasa por alto la naturaleza de la fe como la convicción de cosas que no se ven, en base de un testimonio adecuado. Lo que la Biblia enseña acerca de esta cuestión es (I) Que la evidencia de los milagros es importante y decisiva; (2) Que, sin embargo, está subordinada y es inferior a la de la verdad misma. Ambos puntos son abundantemente evidentes en base del lenguaje de la Biblia y en base de los hechos en ella contenidos: (a) Que Dios ha confirmado sus revelaciones, bien hechas por profetas o apóstoles, mediante estas manifestaciones de su poder, es en sí mismo una prueba suficiente de su validez e importancia como sellos de una misión divina. (b) Los escritores sagrados, bajo ambas dispensaciones, apelaron a estas maravillas como pruebas de que ellos eran los mensajeros de Dios. En el Nuevo Testamento se dice que Dios confirmó el testimonio de sus Apóstoles mediante señales, prodigios y diversos milagros y dones del Espíritu Santo. Incluso nuestro mismo Señor, en quien moraba corporalmente la plenitud de la Deidad, fue aprobado mediante milagros, señales y maravillas que Dios efectuó por medio de Él (Hch 2:22). (c) Cristo apeló constantemente a sus milagros como una prueba decisiva de su misión divina. «Las obras que el Padre me dio para que las llevase a cabo,» dice el Señor, «las mismas obras que yo hago, dan testimonio de mí, de que el Padre me ha enviado» (Jn 5:20,36). Y en Jn 10:25, «Las obras que yo hago en el nombre de mi Padre, ellas dan testimonio de mí»; y en el versículo 38: «Aunque no me creáis a mí, creed a las obras». Jn 7:17: «El que quiera hacer la voluntad de Dios, conocerá si la doctrina es de Dios, o si yo hablo por mi propia cuenta». Indudablemente, la más alta evidencia de la verdad es la misma verdad; como la más alta evidencia del bien es el mismo bien. Cristo es su propio testigo. Su gloria le revela como el Hijo de Dios, a todos aquellos cuyos ojos no han sido cegados por el dios de este mundo. El punto que los milagros están destinados a demostrar no es tanto la verdad de las doctrinas enseñadas como la misión divina del maestro. Esto último, desde luego, a fin de lo primero. Lo que un hombre enseña puede ser cierto, aunque no sea divino en su origen. Pero

cuando un hombre se presenta como mensajero de Dios, que sea recibido como tal o no depende en primer lugar de las doctrinas que enseña, y en segundo, de las obras que lleva a cabo. Si no sólo enseña doctrinas conformadas a la naturaleza de Dios y consistente con las leyes de nuestra propia constitución, sino que también ejecuta obras que dan evidencia de poder divino, entonces sabemos no sólo que sus doctrinas son verdaderas, sino también que el maestro ha sido enviado por Dios.

CAPÍTULO XIII

LOS ÁNGELES

TANTO es lo que se dice en las Escrituras de ángeles buenos y maIos, y se les adscriben unas funciones de tanta importancia a ambas clases en la providencia de Dios sobre el mundo, y especialmente en la experiencia de su pueblo y de su Iglesia, que la doctrina de la Biblia acerca de ellos no debiera ser pasada por alto. Ha sido general la creencia de que hay criaturas inteligentes más elevadas que el hombre. Ello es tan consonante con la analogía de la naturaleza como para ser sumamente probable incluso en ausencia de cualquier revelación directa acerca del tema. En todos los departamentos de la naturaleza hay una gradación regular desde las formas inferiores a las superiores de vida; desde los hongos vegetales casi invisibles, en las planas, hasta el cedro del Líbano; desde el microbio más diminuto hasta el gigantesco mamut. En el hombre nos encontramos con la primera, y con toda apariencia con la más inferior, de las criaturas racionales. Que él sea la única criatura de su orden es, a priori, tan improbable como que los Insectos sean la única clase de animales irracionales. Hay multitud de razones para la presunción de que la escala de ser entre las criaturas racionales es tan extensa como la del mundo animal. La moderna filosoffa que deifica al hornbre no deja lugar para ningún orden de seres por encima de él. Pero si la distancia entre Dios y el hombre es infinita, toda la analogía demostraría que los órdenes de criaturas racionales entre nosotros y Dios deben ser inconcebiblemente numerosos. Así como esto es probable por sí mismo, también está claramente revelado en la Biblia como cierto.

§ 1. *Su naturaleza*.

En cuanto a la naturaleza de los ángeles, son descritos: (1) Como espíritus puros, esto es, seres inmateriales e incorpóreos. Las Escrituras no les atribuyen ninguna clase de cuerpo. Suponiendo que el espíritu no conectado

con materia no puede actuar por sí mismo, que tampoco puede comunicarse con otros espíritus ni operar en el mundo externo, fue mantenido por muchos, y así decidido en el concilio celebrado en Niza el 784 d.C., que los ángeles tenían que estar formados por éter o luz, opinión ésta que se consideraba apoyada por pasajes como Mt 28:3; Lc 2:9 y otros pasajes en los que se habla de su apariencia luminosa y de La gloria que les acompaña. El Concilio Laterano del 1215 d.C. decidió que eran incorpóreos, y ésta ha sido la opinión común en la Iglesia. ... Por ello, como tales, son invisibles, incorruptibles e inmortales. Su relación con el espacio es descrita como una *illocalitas*; no ubicuidad u omnipresencia, por cuanto están siempre en algún lugar, y no en todas partes en ningún momento determinado, pero no están confirmados al espacio de una manera limitativa como lo están los cuerpos, y pueden pasar de una porción de espacio a otra. Como espíritus, poseen inteligencia, voluntad y poder. Con respecto a su conocimiento, sea con respecto a sus modos u objetos, no se revela nada en especial. Todo lo que está claro es que en sus facultades intelectivas y en la extensión de su conocimiento son muy superiores a los hombres. También su poder es muy grande, y se extiende sobre la mente y la materia. Tienen poder para comunicarse entre sí y con otras mentes, y para producir efectos en el mundo natural. La grandeza de su poder se manifiesta, (a) Por los hombres y títulos que se les da, como principados, potestades, dominios y gobernadores del mundo. (b) Por la aserción directa de la Escritura, por cuando se dice que son «poderosos en fortaleza»; y (c) Por los efectos atribuidos a su acción. Por grande que pueda ser su poder, está sin embargo sujeto a todas las limitaciones que pertenecen a las criaturas. Los ángeles, por tanto, no pueden crear, no pueden cambiar sustancias, no pueden alterar las leyes de la naturaleza, no pueden ejecutar milagros, no pueden actuar sin medios, y no pueden escudriñar el corazón, por cuanto estas prerrogativas, según la Escritura, son peculiares de Dios. Por ello, el poder de los ángeles es (1) Dependiente y derivado. (2) Tiene que ser ejercitado en conformidad a las leyes del mundo material y espiritual. (3) Su intervención no es optativa, sino permitida u ordenada por Dios, y según su voluntad, y, por lo que al mundo externo concierne, parece que es sólo ocasional y excepcional. Estas limitaciones son de la mayor importancia práctica. No debemos considerar a los ángeles como interpuestos entre nosotros y Dios, ni atribuirles a ellos los efectos que la Biblia en todo lugar atribuye a la acción providencial de Dios.

Errores acerca de esta cuestión.

Esta doctrina Escritural, universalmente recibida en la Iglesia, se opone (1) A la teoría de que eran emanaciones efímeras de la Deidad. (2) A la teoría gnóstica de que eran emanaciones permanentes o eones; y (3) A la postura

racionalista, que les niega ninguna existencia real, y que atribuye las declaraciones Escriturales bien a supersticiones populares adoptadas por los escritores sagrados en su acomodación a las opiniones de la época, o a personificaciones poéticas de los poderes de la naturaleza. Las bases sobre las que la moderna filosofía niega la existencia de los ángeles no tiene fuerza alguna en oposición a las explícitas declaraciones de la Biblia, que no se pueden rechazar sin rechazar del todo la autoridad de las Escrituras, o sin adoptar unos principios de interpretación destructores de su valor como norma de fe.

§2. *Su Estado*.

En cuanto al estado de los ángeles, se enseña claramente que todos eran originalmente santos. También se debe inferir llanamente en base de las declaraciones de la Biblia que fueron sometidos a un período de probación, y que algunos guardaron su primer estado, y que otros no. Los que mantuvieron su integridad son descritos como confirmados en un estado de santidad y gloria. Esta condición, aunque de una seguridad completa, es de perfecta libertad; porque la más absoluta libertad de acción es, según la biblia, coherente con una absoluta certidumbre en cuanto al carácter de tal acción. Estos santos ángeles, évidentemente, no son todos del mismo rango. Esto se evidencia por los términos con que son designados; términos que mplican diversidad de orden y autoridad. Unos son príncipes, otros son potentados, otros gobernadores del mundo. Más allá de esto, las Escrituras nada revelan, y las especulaciones de los escolásticos y teólogos acerca de la jerarquia de las huestes angélicas no tienen ni autoridad ni valor.

§3. *Sus misiones*.

Las Escrituras enseñan que los santos angeles son empleados, (1) En el culto de Dios. (2) En la ejecución de la voluntad de Dios. (3) Y especialmente en la ministración a los herederos de salvación. Están descritos como rodeando a Cristo, y como siempre dispuestos a desempeñar cualquier servicio que se les pueda asignar en el avance de su reino. Bajo el Antiguo Testamento aparecieron en repetidas ocasiones a los siervos de Dios, para revelarles Su voluntad. Ellos hirieron a los egipcios; fueron empleados en la promulgación de la ley en el Monte Sinaí; ayudaron a los israelitas durante su peregrinación; destruyeron a sus enemigos; y acamparon alrededor del pueblo de Dios como defensa en horas de peligro. Predijeron y celebraron el nacimiento de Cristo (Mt 1:20; Lc 1:11); le sirvieron a Él en su tentación y padecimientos (Mt 4:11; Lc 22:43); ellos anunciaron Su resurrección y ascensión (Mt 28:2; Jn 20:12). Siguen siendo espíritus ministradores para los creyentes (He 1:14); ellos sacaron a Pedro de la cárcel; ellos velan sobre los niños (Mt 18:10); ellos conducen las almas de los que

mueren al seno de Abraham (Lc 16:22); ellos acompañarán a Cristo en su segunda venida, y recogerán a su pueblo en su reino (Mt 13:39; 16:27; 24:31). Tales son las declaraciones generales de las Escrituras acerca de esta cuestión, y con ellas deberíamos contentamos. Sabemos que son los mensajeros de Dios; que ellos son ahora, como siempre lo han sido, empleados en la ejecución de Sus mandatos, pero más que esto no se revela positivamente. Que cada creyente individual tenga un ángel guardián no es algo que se declare con ninguna claridad en la Biblia. La expresión empleada en Mt 18:10, con referencia a los niños pequeños, «cuyos ángeles» se dice que ven el rostro de Dios en el cielo, es entendida por muchos como favorecedora de esta suposición. Lo mismo sucede con el pasaje en Hch 12:7, donde se menciona el ángel de Pedro (v. 15). Pero este último pasaje no demuestra que Pedro tuviera un ángel guardián como tampoco si la criada hubiera dicho que era el fantasma de Pedro demostraría la superstición popular acerca de esta cuestión. El lenguaje registrado no es el de una persona inspirada, sino el de una sierva no instruida, y no puede ser tomado como de autoridad didáctica. Sólo demuestra que los judíos de aquellos tiempos creian en apariciones espirituales. El pasaje en Mateo tiene más relevancia, enseñando que los niños tienen ángeles guardianes; esto es, que hay ángeles encomendados a cuidar de su bienestar. Pero no demuestra que cada niño, ni que cada creyente, tenga su propio ángel de la guarda. En Daniel 10 se hace mención del Príncipe de Persia, del Príncipe de Grecia, y, hablando a los hebreos, de Miguel vuestro Príncipe, en tal sentido que ha llevado a la gran mayoría de los comentaristas y teólogos de todas las eras de la Iglesia a adoptar la opinión de que se ha encomendado a ciertos ángeles la especial supervisión de unos reinos en particular. Por cuanto Miguel, que es llamado Príncipe de los Hebreos, no era el increado Angel del Pacto, ni un príncipe humano, sino un arcángel, parece natural la inferencia de que el Príncipe de Persia y el Príncipe de Grecia eran también ángeles. Pero esta opinión ha sido controvertida por varias razones. (1) Por el silencio de la Escritura acerca de esta cuestión en otros pasajes. Ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento encontramos indicación alguna de que las naciones paganas tengan o tuvieran un ángel guardián o un mal espiritu puesto sobre ellas. (2) En el v. 13 del décimo capítulo de Daniel los poderes enfrentados contra el ángel Miguel que se apareció al profeta son llamados «los reyes de Persia», al menos según una interpretación de aquel pasaje. (3) En el capítulo siguiente se introducen soberanos terrenales de tal manera que se hace patente que son ellos, y no los ángeles, buenos o malos, los poderes contendientes indicados por el profeta.[1] Es desde luego desaconsejable

1. Véase Hävenick acerca de Daniel 10:13.

adoptar en base de la autoridad de un pasaje dudoso en un solo libro de la Escritura una doctrina no sustentada por otras partes de la Palabra de Dios. En tanto que todo esto debe ser admitido, es sin embargo cierto que la interpretación ordinaria del lenguaje del profeta es la más natural,y que nada hay en la doctrina asi enseñada que quede fuera de analogia con las claras enseñanzas de las Escrituras. Está claro, por lo que se enseña en otros lugares, que existen unos seres espirituales más excelsos que el hombre, buenos como malos; que son sumamente numerosos; que son muy poderosos; que tienen acceso a nuestro mundo y que están ocupados en sus assuntos; que tienen diferentes rangos y órdenes; y que sus nombres y títulos indican que ejercen dominio y que actúan como gobemantes. Esto es cierto de los ángeles malos asi como de los buenos; y, siendo cierto, nada hay en la opinión de que un ángel en particular tenga el control especial sobre una nación, y otro sobre otra nación, que entre en conflicto con la analogía de la escritura.

Pero por lo que respecta a los ángeles buenos, está claro:

1. Que pueden producir y producen efectos en el mundo natural o externo. Las Escrituras presuponen en todo lugar que la materia y la mente son dos sustancias distintas, y que la una puede actuar sobre la otra. Sabemos que nuestras mentes actúan sobre nuestros cuerpos, y que nuestras mentes reciben la acción de causas materiales. Por ello, nada hay en contra, incluso más allá de la enseñanza de la experiencia, en la doctrina de que los espíritus puedan actuar sobre el mundo material. La extensión de su acción queda limitada por los principios anteriormente enunciados; y sin embargo, en base de su naturaleza exaltada los efectos que pueden producir pueden exceder con mucho nuestra comprensión. Un ángel dio muerte a todos los primogénitos de los egipcios en una sola noche; los truenos y rayos que acompañaron a la promulgación de la ley en el Monte Sinaí fueron producidos por acción angélica. Los antiguos teólogos, en numerosas ocasiones, llegaron, por el hecho admitido de que los ángeles actúan de esta forma en el mundo externo, a la conclusión de que todos los efectos naturales son producidos por acción de ellos, y que las estrellas eran llevadas en sus órbitas por el poder de los ángeles. Pero esto viola dos evidentes e importantes principios: Primero, que no se debería asumir una causa por un efecto sin una evidencia; y segundo, que no se deberían suponer más causas que las necesarias para dar explicación a los efectos. Por ello, no estamos autorizados para atribuir ningún acontecimiento a la interferencia angélica excepto sobre la autoridad de las Escrituras, ni cuando otras causas sean adecuadas para explicarlo.

2. Los ángeles no sólo ejecutan la voluntad de Dios en el mundo natural, sino que también actúan sobre las mentes de los hombres. Tienen acceso a

nuestras mentes, y pueden influenciarlas para bien en conformidad a las leyes de nuestra naturaleza y en el empleo de medios apropiados. No actúan mediante aquella operación directa que es la peculiar prerrogativa de Dios y su Espíritu, sino por la sugestión de la verdad y la conducción del pensamiento y del sentimiento, de una manera muy similar a como un hombre puede actuar sobre otro. Si los ángeles se pueden comunicar entre sí, no hay razón alguna por la que no puedan, de manera similar, comunicarse con nuestros espíritus. Así, en las Escrituras se presentan los ángeles no sólo como proveyendo una conducción y protección generales, sino también como dando fuerza y consolación interiores. Si un ángel fortaleció a nuestro mismo Señor tras Su agonía en el huerto, su pueblo puede también experimentar el apoyo de ángeles; y si ángeles malos tientan al pecado, buenos ángeles pueden atraer hacia la santidad. Es cosa cierta que se les atribuye en las Escrituras una amplia influencia y operación en promover el bienestar de los hijos de Dios, y en la protección de los mismos del mal y en la defensa de ellos de sus enemigos. El uso que nuestro Señor hace de la promesa: «A sus ángeles dará orden acerca de ti, de que te guarden en todos tus caminos. En las manos te llevarán, para que tu pie no tropiece en piedra» (Sal 91: 11,12), muestra que no se debe tomar como una mera forma poética de promisión de protección divina. Ellos velan sobre los pequeños (Mt 18:10); ayudan a los de edad madura (Sal 34:7), y están presentes junto a los moribundos (Lc 16:22).

3. También se les atribuye una acción especial como siervos de Cristo en el avance de su Iglesia. Como la ley fue dada por medio del ministerio de ellos, como estuvieron encargados del pueblo bajo la antigua economía, también son tratados como presentes en la asamblea de los santos (1 Co 11:10), Y como constantemente guerreando contra el dragón y sus ángeles.

Esta doctrina Escritural del ministerio de los ángeles está llena de consolación para el pueblo de Dios. Los miembros de este pueblo pueden regocijarse en la certidumbre de que estos santos seres acampan junto a ellos; defendiéndoles día y noche de enemigos invisibles y de peligros inopinados. Al mismo tiempo no deben interponerse entre nosotros y Dios. No debemos esperar en ellos ni invocar la ayuda de ellos. Ellos están en manos de Dios y cumplen Su voluntad. Ellos usa como usa los vientos y los rayos (He 1:7), y no debemos mirar a los instrumentos en el primer caso más que en el otro.

§4. *Los ángeles malos*.

La Escritura nos infonna de que ciertos de los ángeles no guardaron su primer estado. Son designados como los ángeles que pecaron. Son llamados espíritus malos, o inmundos; principados, potestades; gobernadores de este mundo; y maldades espirituales (esto es, espíritus malvados) en lugares

celestiales. La designación más común que se les da es *daimones*, o más comunmente *daimonia*. ... En el mundo espiritual hay sólo un *diabolos* (diablo), pero hay muchos *daimonia* (demonios). Estos malos espíritus son descritos como pertenecientes al mismo orden de ser que los ángeles buenos. Todos los nombres y títulos descriptivos de su naturaleza y poder que se dan los unos se dan también a los otros. La condición original de los mismos era de santidad. Cuando cayeron o cuál fuera la naturaleza de su pecado no se revela. La opinión general es que fue por soberbia, en base de 1 Ti 3:6. Un obispo, dice el Apóstol, no debe ser «un neófito, no sea que envaneciéndose caiga en la condenación del diablo», lo que es generalmente entendido como significando la condenación en que incurrió el diablo por el mismo pecado. Algunos han conjeturado que Satanás fue llevado a rebelarse contra Dios y a seducir a nuestra raza a negarle el acatamiento debido, por el deseo de regir sobre nuestro globo y sobre la raza de los hombres. Pero de esto no hay indicaciones en la Escritura. Su primera aparición en la historia sagrada es en el carácter de un ángel apóstata. El hecho de que haya un ángel caído exaltado en rango y poder sobre todos sus asociados es algo que se enseña claramente en la Biblia. Es llamado Satanás (el adversario), diabolos, el acusador, *ho poneros*, el maligno; el príncipe de la potestad del aire; el príncipe de las tinieblas; el dios de este mundo; Beelzebub; Belial; el tentador; la serpiente antigua, y el Dragón. Estos y otros títulos similares lo designan como el gran enemigo de Dios y del hombre, el opositor de todo lo bueno, y el propulsor de todo lo malo. Es tan constantemente presentado como un ser personal que el concepto racionalista de que se trata sólo de una personificación del mal es irreconciliable con la autoridad de las Escrituras e inconsistente con la fe de la Iglesia. La opinión de que la doctrina de Satanás fuente introducida entre los hebreos después del Exilio, y procedente de una fuente pagana, no es menos contraria a las claras enseñanzas de la Biblia. Es designado como el tentador de nuestros primeros padres, y es claramente mencionado en el libro de Job, escrito mucho antes del cautiverio babilónico. Además de esta descripción en términos generales de Satanás como enemigo de Dios, es especialmente descrito en las Escrituras como la cabeza del reino de las tinieblas, que abarca a todos los seres malvados. El hombre, por su apostasía, cayó bajo el dominio de Satanás, y su salvación consiste en ser trasladado del reino de Satanás al reino del amado Hijo de Dios. Está claro el hecho de que los *daimonia*, presentados como sujetos a Satanás, no son los espíritus de los que han dejado esta vida, a pesar de lo que algunos han sostenido: (1) Porque son distinguidos de los ángeles elegidos. (2) Porque se dice que no guardaron su primer estado (Jud 6). (3) Por el lenguaje de 2 P 2:4, donde se dice que Dios no perdonó a los ángeles que pecaron. (4) Por la aplicación a ellos de los títulos «principados» y «potestades», que son apropiados sólo a seres que pertenecen al orden de los ángeles.

El poder y la actividad de los malos espíritus.

En cuanto al poder y a la actividad de estos malos espíritus, son descritos como muy numerosos, como en todas partes eficientes, como teniendo acceso a nuestro mundo, y como operando en la naturaleza y en las mentes de los hombres. Naturalmente, les pertenecen las mismas limitaciones en cuanto a su actividad que a la de los santos ángeles. (1) Dependen de Dios, y sólo pueden actuar bajo su control y permiso. (2) Sus operaciones tienen que tener lugar en base de las leyes de la naturaleza, y (3) No pueden interferir con la libertad y responsabilidad de los hombres. ... No obstante, el poder de los mismos es muy grande. Se dice de los hombres que son llevados cautivos por él, y de los malos espíritus se dice que obran en los corazones de los desobedientes. Los cristianos son advertidos en contra de sus, maquinaciones, y son llamados a resistirlos, no con la propia fuerza de ellos, sino en el poder del Señor, y armados con toda la armadura de Dios. ...

Debemos estar agradecidos a Dios por el invisible y desconocido ministerio de los ángeles de luz, y estar en guardia y buscar la protección divina frente a las maquinaciones de los espíritus del mal. Pero de ninguna de ambas clases estamos conscientes de manera directa, y no podemos atribuir a Ia acción de ninguno de ambos con certidumbre, si su acaecimiento admite cualquier otra explicación.

Posesiones demoníacas.

La exhibición más marcada del poder de los malos espíritus sobre los cuerpos y mentes de los hombres la dan los endemoniados tan frecuentemente mencionados en la narración evangélica. Estas posesiones demoníacas eran de dos clases. primero, aquellas en las que sólo el alma era objeto de la influencia diabólica, como en el caso de la «muchacha poseída de un espíritu de adivinación», que se menciona en Hch 16:16. Quizá en algunos casos los falsos profetas y magos fueron ejemplo del mismo tipo de posesión. En segundo lugar, aquellas en las que sólo el cuerpo, o, más frecuentemente tanto el cuerpo como la mente, estaban sometidos a esta influencia espiritual. Por posesión se significa la residencia de un espíritu malo en tal relación con el cuerpo y el alma como para ejercer una influencia controladora, produciendo violentas agitaciones e intensos sufrimientos, tanto mentales como físicos. Está claro que los endemoniados mencionados en el Nuevo Testamento no eran meros lunáticos o epilépticos u otras dolencias análogas, sino casos de verdadera posesión: Primero, porque ésta era la creencia prevalente de los judíos en aquel tiempo; y segundo, porque Cristo y sus Apóstoles evidentemente adoptaron y sancionamn esta creencia.

No sólo llamaron endemoniados a los así afectados, sino que se dirigían a los espíritus como personas, dándoles órdenes, echándolos, y hablaron y actuaron en todo momento como hubieran hecho si la creencia popular hubiera estado bien fundamentada. Es cosa cierta que todos los que oyeron hablar a Cristo de esta manera llegarían a la conclusión de que Él consideraba a los endemoniados como realmente poseídos por malos espíritus. Esta conclusión no la contradice Él en ningún lugar, sino que al contrario, en sus conversaciones más privadas con los discípulos la confirmó abundantemente. Él prometió darles poder para echar fuera demonios; y se refirió a la posesión que Él tenía de este poder, y a su capacidad para delegar su ejercicio a sus discípulos, como una de las más convincentes pruebas de su mesianismo y divinidad. Él vino para destruir las obras del diablo; y el hecho de que Él triunfó así sobre él y sus ángeles demostraba que Él era quien afirmaba ser, el prometido omnipotente rey y vencedor, que debía fundar aqueI reino de Dios que no tendrá fin. Explicar todo esto en base del principio de la acomodación destruiria la autoridad de las Escrituras. En base de este mismo principio se han desvirtuado las doctrinas de la expiación, de la inspiración, de la influencia divina, y todas las otras doctrinas distintivas de la Escritura. Tenemos que tomar las Escrituras en su sentido histórico llano - en aquel sentido en que estaba dispuesto que fueran entendidas por aquellos a los que se dirigían -, o en caso contrario las rechazamos como forma de fe.

No hay ninguna improbabilidad especial en la doctrina de las posesiones demoníacas. Los espíritus malos existen. Tienen acceso a las mentes y a los cuerpos de los hombres. ¿Por qué deberiamos rehusar creer, en base de la autoridad de Cristo, que se les permitía tener un poder especial sobre algunos hombres? El mundo, desde la apostasía, pertenece al reino de Satanás; y el objeto especial de la misión deI Hijo de Dios fue redimirlo de su dominio. Por ello, no es sorprendente que el tiempo de su venida fue la hora de Satanás, el tiempo en que, en un mayor grado que nunca antes o después, manifestó su poder, haciendo con ello más patente y glorioso el hecho de su derrota.

Las objeciones a la doctrina común acerca de este tema son:

1. Que llamar a ciertas personas endemoniadas no demuestra que estuvieran poseídas por espíritus malos más que el hecho de llamarlas lunáticas demuestra que estuvieran bajo la influencia de la luna. Esto es verdad; y si el argumento reposara solamente sobre el uso de la palabra endemoniado, seria totalmente insuficiente para establecer la doctrina. Pero este es sólo un argumento colateral y subordinado, sin fuerza por sí mismo, pero derivando su fuerza de otras fuentes. Si los escritores sagrados, además

de designar a los locos como lunáticos, hubieran hablado de la luna como la fuente de su locura, y se hubieran referido a sus diferentes fases como aumentando o disminuyendo la fuerza de su desorden mental, habría alguna analogia entre ambos casos. Se admite abiertamente que el uso de una palabra es a menudo muy diferente de su sentido primario, y por ello que su significado no siempre puede ser determinado por su etimologia. Pero cuando su significado es el mismo que el uso que se le da; cuando se dice de los llamados endemoniados que están poseidos por malos espiritus; cuando estos espiritus son interpelados como personas, y se les manda que salgan; y cuando este poder sobre ellos es presentado como prueba del poder de Cristo sobre Satanás, el principe de estos ángeles caídos, entonces es irrazonable negar que la palabra se tiene que entender en su sentido literal y propio.

2. Una segunda objeción es que los fenómenos exhibidos por estos llamados endemoniados son los de dolencias corporales o mentales conocidas, y por eIlo que no se puede asumir racionalmente ninguna otra causa para dar cuenta de ellas. Sin embargo, no es verdad que todos los fenómenos en cuestión puedan ser explicados asi. Algunos de los sintomas son los de insania lunática y de epilepsia, pero otros son de carácter diferente. Estos endemoniados exhibían a menudo un poder o conocimiento sobrenaturales. Además de esto, la Escritura enseña que los malos espíritus tienen poder para producir enfermedades corporales. Y por ello la presencia de tales dolencias no es prueba de que no estuviera en acción la actividad de malos espiritus en su producción y en sus consecuencias.

3. Se objeta también que tales casos no tienen lugar hoy en día. Esto no es en absoluto cierto. Los espíritus malignos obran hoy en día en los hijos de desobediencia, y por lo que sabemos pueden ahora obrar en algunas personas con tanta eficacia como en los antiguos endemoniados. Pero admitiendo que el hecho sea como se supone, no demostran nada con respecto a este punto. Puede que hayan existido unas razones especiales para permitir aquella exhibición de poder satánico cuando Cristo estaba en la tierra que ya no exista. El hecho de que no se den milagros en la Iglesia en la actualidad no es prueba de que no tuvieran lugar durante la era apostólica.

No debemos negar lo que se registra llanamente en las Escrituras como hechos en esta cuestión; no tenemos derecho a afirmar que Satanás y sus ángeles no producen ahora en ningun caso unos efectos similares; pero deberíamos abstenemos de afirmar el hecho de influencia o posesión satânica en cualquier caso en que los fenómenos puedan recibir otra explicación. La diferencia entre creer todo lo posible y creer sólo lo que es cierto queda notablemente ilustrada en el caso de Lutero y Calvino. El primero estaba dispuesto a atribuir todo mal a los espíritus de las tinieblas; el segundo no atribuía nada a la acción de los mismos que no pudiera demostrarse que fuera

realmente obra de ellos. Lutero dice:[2] «Los paganos no saben de dónde viene el mal tan repentinamente. Pero nosotros lo sabemos. Es la pura obra del diablo; que tiene dardos encendidos, balas, antorchas, lanzas y espadas, con las que dispara, arroja o traspasa, cuando Dios lo permite. Por ello, que nadie dude, cuando se desencadena un fuego que consume un pueblo o una casa, que hay un diablejo allí sentado soplando el fuego para hacerlo más grande». Y también: «Que el cristiano sepa que se sienta entre demonios; que el diablo está más cerca de él que su capa o camisa, o incluso que su piel; que él está totalmente a nuestro alrededor, y que nosotros siempre tenemos que enfrentarnos y contender contra él». La postura de Calvino acerca de esta cuestión es:[3] «Todo cuanto la Escritura nos enseña de los diablos [esto es, demonios] viene a parar a esto: que tengamos cuidado para guardamos de sus astucias y maquinaciones, y para que nos armemos con armas tales que basten para hacer huir enemigos tan poderosísimos». Y pregunta:[4] «Y ¿de qué nos serviria saber más sobre los diablos [esto es, demonios]?»

2. *Werke*, edición Walch, VoI. XIII, pág. 2850.
3. *Institutio*, I. XIV, 13.
4. *Ibid*., 16.

PARTE II

ANTROPOLOGIA

HABIENDO considerado las doctrinas que tratan de la naturaleza de Dios y su relación con el mundo, pasamos ahora a las que tratan del hombre: de su origen, naturaleza, estado primigenio, probación, y apostasía; tema este último que incluye la cuestión acerca de la naturaleza del pecado; y los efectos del primer pecado de Adán sobre sí mismo y sobre su posteridad. Estos temas constituyen la sección de Antropología.

CAPÍTULO I

EL ORIGEN DEL HOMBRE

§ 1. *La doctrina Escritural.*

EL relato Escritural del origen del hombre está contenido en Génesis 1:26,27: «Entonces dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y señoree. en los peces del mar, en las aves de los cielos, en las bestias, en toda la tierra, y en todo animal que se arrastra sobre la tierra. Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó». Y Gn: 2:7: «Entonces Jehová Dios modeló al hombre de arcilla del suelo, y sopló en su nariz aliento de vida, y fue el hombre un ser viviente».

Se incluyen dos cosas en este relato; primero, que el cuerpo del hombre que formado por la inmediata intervención de Dios. No creció; no fue producido por ningún proceso de desarrollo. Segundo, el alma fue derivada de Dios. Él sopló en el hombre «aliento de vida», esto es, aquella vida que le constituía en hombre, una criatura viviente, portadora de la imagen de Dios.

Muchos han inferido en base de este lenguaje que el alma es una emanación de la esencia divina, una particula *spiritus divini in corpore inclusa*. Esta idea fue intensamente resistida por los padres cristianos y rechazada por la Iglesia como inconsistente con la naturaleza de Dios. Presupone que la esencia divina es susceptible de ser dividida; que su esencia puede ser comunicada sin sus atributos, y que puede ser degradada tal como están degradadas las almas de los hombres caídos....

§2. *Teorías antiescriturarias.*

La doctrina pagana de la generación espontánea.

La doctrina escrituraria se opone a la doctrina sustentada por muchos de los antiguos, de que el hombre es una producción espontánea de la tierra. Muchos de ellos afirmaban ser *gëgeneis, autochthones, terrigena*. Se suponía que la tierra estaba fertilizada con los gérmenes de todos los organismos vivientes, que eran traídos a la vida bajo circunstancias favorables. ... A esta primitiva doctrina de la antigüedad han vuelto la filosofía y la ciencia modernas en algunas de sus formas. Los que niegan la existencia de un Dios personal, distinto del mundo, tienen naturalmente que negar la doctrina de una creación *ex nihilo*, y por consiguiente la creación del hombre. La perspectiva teológica en cuanto al origen del hombre, dice Strauss, «rechaza la perspectiva de la filosofía natural y de la ciencia en general. Estas no admiten la intervención inmediata de la causación divina. ...Ésta es la postura que presentaron los filósofos griegos y romanos, desde luego de uná manera muy rudimentaria, y en contra de la que los padres de la Iglesia Cristiana lucharon intensamente, pero que es ahora el juicio unánime de la ciencia natural así como de Ia filosofía».[1] ...

La moderna doctrina de la generación espontánea.

Aunque Strauss exagera mucho cuando dice que los hombres de ciencia de nuestros días son unánimes en dar su apoyo a la doctrina de la generación espontánea, es indudablemente cierto que una numerosa clase de naturalistas, especialmente del continente de Europa, están en favor de esta doctrina. El Profesor Huxley, en su discurso acerca de la «Base Física de la Vida», le da todo el peso de su autoridad. Desde luego, no enseña de una manera expresa que la materia inerte se vuelva activa sin quédar sujeta a la acción de una materia anteriormente viva, pero todo su artículo tiene el propósito de mostrar que la vida es el resultado de la peculiar disposición de las moléculas de la materia. Su doctrina es que «la materia dela vida está compuesta de

1. *Dogmatik*. vol. I, pág. 680.

materia ordinaria, difiriendo sólo de ella en la forma en que sus átomos están dispuestos».[2] Dice él: «Si las propiedades del agua se pueden considerar de manera apropiada como el resultado de la naturaleza y disposición de sus moléculas componentes, no puedo hallar ninguna base inteligible para rehtusar decir que las propiedades del protoplasma resultan de la naturaleza y disposición de sus moléculas».[3] En su discurso ante la Asociación Británica dice que si pudiéramos mirar lo suficientemente lejos retrospectivamente, él esperaria poder ver «la evolución del protoplasma viviente procedente de materia no viviente». Y aunque aquel discurso estaba dedicado a exponer que la generación espontánea, o *abiogénesis*, como también se la llama, nunca ha sido probada, dice él que «debo guardarme cuidadosamente contra la disposición de que trato de sugerir que nunca haya tenido lugar la hiogénesis en el pasado, o que no pueda tener lugar en el futuro. Con la quimica orgánica, física molecuIar y la fisiología aún en su infancia, creo que sería una suma presunción de parte de cualquiera decir que las condiciones bajo las que la materia asume las propiedades que llamamos "vitales" no puedan ser un día producidas artificialmente».[4] Todo esto supone que la vida es producto de causas físicas; que todo lo que se precisa para su producción es «reunir» las condiciones necesarias....

Teorías del desarrollo.

... La teoria darwiniana ... incluye los siguientes principios:

Primero, que semejante engendra semejante; o la ley de la herencia, según la cual a través del mundo vegetal y animal la descendencia es semejante a los progenitores.

Segundo, la ley de la variación; esto es, que en tanto que en todo lo esencial la descendencia es semejante a los progenitores, siempre difiere en mayor o menor grado de su progenitor. Estas variaciones son a veces deterioros, a veces neutrales, y a veces mejoras; esto es, tales que capacitan a la planta o al animal a ejercer más ventajosamente sus funciones.

2. Lay Sermons and Addresses, Londres, 1870, pág. 144.

3. lbid, pág. 151. Pero aquí se involucra una enorme falacia. La cuestión real no es a qué se deban las propiedades del protoplasma. Es cierto lo que dice Huxley que se deben a la naturaleza y disposición de sus moléculas componentes. La pregunta crucial es cómo llegaron a disponerse las moléculas del «protoplasma» (esto es, de la matena viva) de la manera en que están dispuestas. "¿Al azar, o por designio? El estudio de la complejidad de la disposición de las moléculas en los distintos mecanismos de la célula lleva a toda persona con una mente sensata y reflexiva a la conclusión racional de que esta disposición de las moléculas no puede ser debida en absoluto a las propiedades de la materia, sino a un designio impuesto sobre la materia. (N. del T.).

4. Ésta es otra falacia de razonamiento de T. H. Huxley. Si se producen «artifiucialmente», porque naturalmente no pueden serlo espontáneamente, sólo se demuestra con ello la presencia del designio inteligente alimentado por una información adquirida en base del paciente estudio de la creación de Dios. [N. del T.]

Tercero, que como las plantas y los animales aumentan en proporción geométrica, tienden a rebasar enormemente sus medios de sustento, y esto, necesariamente, lleva a una continua y universal lucha por la vida, Cuarto, en esta lucha sobreviven los más aptos: esto es, aquellos individuos que tienen unas variaciones accidentales de estructura que 1o, hacen superiores a sus semejantes en la lucha por la existencia sobreviven, y transmiten aquella peculiaridad a su descendencia. Esta es la «selección natural», esto es, la naturaleza, sin inteligencia ni propósito, selecciona a los individuos mejor adaptados para proseguir y mejorar la raza. Es por la operación de estos pocos principios que en el curso de incontabIes eras se han producido todas las formas diversificadas de vegetales y animales.

«Es interesante», dice Darwin, «contemplar una ribera revestida de muchas plantas de muchos tipos, con pájaros cantando en los matorrales con varios insectos revolteando alrededor, y con gusanos arrastrándose por la humeda tierra, y meditar en que estas formas elaboradamente construidas, tan diferentes entre sí, e interdependientes entre sí de una manera tan compleja, han sido todas producidas por leyes que actúan en nuestro derredor. Estas leyes, tomadas en el sentido más amplio, son Crecimiento con Reproducción; la Herencia que es casi implicada por la reproducción; la Variabilidad en base de la acción indirecta y directa de las condiciones de vida, y por el uso y falta de uso; una Tasa de Aumento tan alta que lleva a la Lucha por la Existencia, y como consecuencia a la Selección Natural involucrando Divergencia de Carácter y la Extinción de formas menos mejoradas. Así, es base de la guerra de la naturaleza, por el hambre y la muerte, sigue el objeto más exaltado que somos capaces de concebir, esto es la producción de los animales superiores».[5] ...

El carácter ateo de esta teoría.

... Darwin argumenta en contra de cualquier intervención divina en el curso de la naturaleza, y especialmente en la producción de las especies, Dice él que está llegando el tiempo en el que la doctrina de la creación específica, esto es, la doctrina de que Dios hizo las plantas y los animales cada uno según su naturaleza, será considerada como «una curiosa ilustración de la ceguera de la opinión preconcebida. Estos autores», añade él, «no parecen más sorprendidos ante el milagroso acto de la creación que ante un nacimiento ordinario. Pero, ¿creen realmente que en innumerables períodos de la historia de la tierra se ha ordenado a ciertos átomos elementales que se constituyeran de repente en tejidos vivientes?» [Esto es

5. Darwin, C., *The Origin of Species*, quinta edición, Londres 1869, pág. 579.

precisamente lo que Darwin profesa creer que sucedió al principio. Si sucedió una vez, no es absurdo que sucediera con frecuencia.] «¿Creen ellos que en cada supuesto acto de creación se produjo uno o muchos individuos? Fueron todas las infinitamente numerosas clases de animales y plantas creadas como huevos o semillas, o plenamente desarrolladas? Y en el caso de los mamíferos, ¿fueron acaso creados llevando falsas marcas de alimentación en el vientre de la madre?»

Wallace dedica el octavo capítulo de su obra sobre «Selección Natural»[7] a responder a las objeciones presentadas por el Duque de Argyle contra la teoría darwinista. Dice él: «La cuestión en la que más insiste el Duque es que en la naturaleza nos encontramos por todas partes con pruebas de la mente, y que son más especialmente manifiestas cuando encontramos "inventos" o "belleza". Él mantiene que esto indica la constante supervisión y la directa interferencia del Creador, y que no puede en absoluto ser explicado por alguna combinación de leyes. Ahora bien, la obra del Sr. Darwin tiene como el principal objetivo mostrar que todo los fenómenos de los seres vivientes - todos sus maravillosos órganos y complejas estructuras; la infinita variedad de forma, tamaño y color; sus intrincadas y complejas relaciones mutuas, - pueden haber sido producidas por la acción de unas pocas leyes generales de la naturaleza más simple, - leyes que en la mayor parte de los casos son meras declaraciones de hechos admitidos».[8] En oposición a la doctrina de que Dios «aplica leyes generales para producir efectos que aquellas leyes no son en sí mismas capaces de producir», dice él, «yo creo, al contrario, que el universo está constituido de tal manera que se regula a sí mismo; que en tanto que contiene vida, las formas bajo las que esta vida se manifiesta tienen un poder inherente de ajustarse entre sí y con la naturaleza alrededor; y que este ajuste conduce necesariamente a la mayor cantidad de variedad y de belleza y de goce, porque depende de leyes generales, y no de una supervisión continua y reajuste de los detalles».[9]...

6. Origin of Species. pág. 571.
7. Wallace on Natural Selection, pág. 264.
8. Wallace on Natural Selection, pág. 265. Cuando alguien habla acerca de la «acción de la ley», tiene que significar por ley una fuerza permanente y de acción regular. Pero las leyes a las que se refiere el Sr. Wallace en el pasaje anterior no son fuerzas, sino simplemente reglas en base de las que actúa un agente, o una secuencia regular, establecida, de eventos. Las leyes mencionadas son la ley de la multiplicación en progresión geométrica, la ley de la limitación de la población, la ley de la herencia, la ley de la variación, la ley del cambio incesante de las condiciones físicas sobre la superficie de la tierra, el equilibrio o armonía de la naturaleza. Pero se debe objetar intensamente contra el uso de la palabra ley en diferentes sentidos en el mismo argumento. Si por ley se significa aquí la regla por la que un agente actúa (en este caso Dios), el Duque de Argyle podría estar de acuerdo con todas las palabras del Sr. Wallace. Si se toman en el sentido que les da el escritor, el pasaje enseña exactamente lo opuesto, esto es, que todo lo que el mundo es o contiene se debe a fuerzas físicas carentes de inteligencia.

EI Dr. Gray ... dice:[10] «Para nosotros, un Cosmos fortuito es sencillamente inconcebible. La alternativa es un Cosmos diseñado. .... Si el Sr. Darwin cree que los acontecimientos que él supone sucedieron y los resultados que contemplamos fueron no dirigidos y sin designio, o si el físico cree que las fuerzas naturales a las que atribuye los fenómenos son incausadas y sin dirección, no se precisa de ningún argumento para mostrar que tal creencia es atea». Después de lo que se ha dicho más arriba, no se precisa de ningún argumento para mostramos que Darwin enseña desde luego que las causas naturales «carecen de dirección», y que actúan sin designio o referencia a un fin. Esto no sólo es declarado de manera explícita una y otra vez, sino que se argumenta para establecerlo, mientras que el punto de vista opuesto es ridiculizado y rechazado. Su libro fue saludado como el golpe de muerte contra la teleología.[11] Por ello, Darwin enseña precisamente lo que el doctor Gray describe como ateísmo. Por lo que parece, uno puede creer en Dios, y sin embargo enseñar ateísmo.

EI carácter anti-teísta y materialista de esta teoria es aún más evidenciado por lo que dice Darwin de nuestras capacidades mentales. «En el distante futuro», dice él, «veo campos abiertos para más importantes investigaciones. La psicología se levantará sobre una nueva base, la de la necesaria adquisición de cada poder y capacidad mental por gradación. Se arrojará luz sobre el origen del hombre y su historia».[12] Él mismo ha intentado cumplir esta predicción en su reciente obra acerca de «El linaje del hombre», en la que trata de demostrar que el hombre es un simio desarrollado. La Biblia dice: el Hombre fue creado a imagen de Dios.

Una mera hipótesis.

Una cuarta observación acerca de esta teoria es que es una mera hipótesis, siendo por su misma naturaleza incapaz de ser probada. ... No se arriesga mucho con decir que esta hipótesis no puede ser demostrada. Desde luego, sus defensores no pretenden proveer prueba alguna. El Sr. Wallace, como hemos visto, dice: «La obra del Sr. Darwin tiene como principal objetivo

9. *Ibid*., pág. 268. El Sr. Russel Wallace dice que él cree que todas las maravillas de los organismos animales y vegetales y de la vida pueden ser explicados mediante leyes físicas carentes de inteligencia. La realidad es, como ya hemos visto, que no cree tal cosa. No cree que haya tal cosa como materia o fuerzas carentes de inteligencia; [para él] toda fuerza es fuerza mental; y el único poder operando en el universo es la voluntad de la Suprema Inteligencia.

10. En el número de octubre de *Atlantic Monthly* de 1860, pág. 416.

11. Tres artículos en los números de julio, agosto y octubre del Atlantic Monthly para el ano 1860 fueron reimpresos con el nombre del doctor Asa Gray como su autor.

12. *Origin of Specíes*, pág. 577.

mostrar que todo los fenómenos de los seres vivientes -todos sus maravillosos órganos y complejas estructuras; la infinita variedad de forma, tamaño y color; sus intrincadas y complejas relaciones mutuas,- *pueden haber sido* producidas por la acción de unas pocas leyes generales de la naturaleza más simple». Pueden haber sido. No se pretende que este relato del origen de las especies pueda ser demostrado. Todo lo que se afirma es que es una posible solución. Los cristianos deben ser muy timoratos para assustarse por un mero «*pueden haber sido*».

El Sr. Hux1ey dice: «Después de mucha consideración, y desde luego sin prejuicio contra los puntos de vista del Sr. Darwin, es nuestra clara convicción de que, tal como está la evidencia, no está demostrado en absoluto que un grupo de animales, poseyendo todos los caracteres exhibidos por las especies en la Naturaleza, se haya jamás originado por selección, sea ésta artificial o natural».[13] . .

En los números de junio y julio de 1860 de *Fraser's Magazine* aparecen dos artículos acerca de la teoria darwinista, escritos por William Hopkins, i F. R.S. En el número de julio se dice: «Si aceptamos todo el peso a todos los argumentos de nuestro autor en su capítulo acerca de hibridismo, sólo llegamos a la conclusión de que la selección natural pudiera quizá haber producido cambios de organización, que pueden haber inducido la esterilidad de las especies; y que por tanto la anterior proposición pueda ser cierta, aunque no se pueda aducir ni un solo hecho positivo como prueba de la misma. Y se tiene que recordar que ésta no es una proposición de una importancia secundaria -una mera torreta, por así decirlo, en la fábrica teórica de nuestro autor,- sino la principal piedra angular que la sustenta. Confesamos que todo el respeto que sentimos hacia el autor de estas opiniones no nos ha inspirado un sentimiento semejante hacia esta filosofía del pudiera ser, que se contenta con poner lo meramente posible en lugar de lo probable, y que, al ignorar la responsabilidad de cualquier aproximación a una demostración rigurosa en el establecimiento de sus propias teorias, da por sentado de manera complaciente que son correctas hasta que sean rigurosamente demostradas falsas. Cuando Newton, en tiempos pasados, propuso su teoria de la gravitación, no pidió a los filósofos que la creyeran o que le demostraran que era errónea, sino que sintió que le tocaba a él demostrar que era correcta».[14]

13. *Lay Sermons and Reviews*, pág. 323. Se admite que innumerables variedades han sido producidas por causas naturales, pero el Profesor Huxley dice que no se ha demostrado que ninguna especie se haya formado así. Por ello, *a fortiori*, no se ha demostrado que todos los géneros y especies, con todos sus atributos de instinto e inteligencia, hayan sido formados de esta manera. .
14. *Frazer' s Magazine*, julio de 1860, pág. 80.

La reseña del Sr. Hopkins fue escrita antes que Darwin se hubiera definido de manera plena acerca de sus opiniones en cuanto al origen del hombre. Dice él que la gran dificultad en cualquier teoria de desarrollo es «la transición en pasar al hombre desde los animales más cercanos por debajo de él, no al hombre considerado meramente como un organismo físico, sino al hombre como ser intelectual y moral. Lamarck y el autor de los "Vestigios" no han dudado en exponerse a una acusación del más burdo materialismo al derivar la mente de la materia, y al atribuir todas sus propiedades y operaciones a nuestra organización física. .... Creemos que el hombre tiene un alma inmortal, y que las bestias del campo no la tienen. Si alguien niega esto, no podemos entonces tener ninguna base común para argumentar con él. Ahora querríamos preguntar: ¿En qué momento de su avance progresivo adquirió el hombre esta parte espiritual de su ser, dotada con el abrumador atributo de la inmortalidad? ¿Fue una "variedad accidental", captada por el poder de la "selección natural", y hecha por ella permanente? ¿Se debe considerar el paso desde lo finito a lo infinito como uno de los pasos indefinidamente pequeños en el continuo progreso en el desarrollo del hombre, alcanzado por la operación de causas naturales ordinarias?»[15] Pero el punto de que tratamos ahora es que la teoria del Sr. Darwin es incapaz de demostración. Por la misma naturaleza del caso, lo que trata del origen de las cosas no puede ser conocido más que por revelación sobrenatural. Todo lo demás ha de ser especulación y conjetura. Y nadie que sea conducido por la razón renunciará a las enseñanzas de una revelación bien autenticada, obedeciendoa especulaciones humanas, por ingeniosas que sean. La incertidumbre que acompaña a todas las filosofías o teorias científicas acerca del origen de las cosas es suficientemente evidente en base de la cantidad de incoherencias que presentan. La ciencia, tan pronto como se aparta de lo real y de lo existente, es la región de la especulación, se confunde con la filosofía, y queda sujeta a todas sus alucinaciones.

Teorias del Universo.

Asi, tenemos:
1. La teoria puramente atea, que da por sentado que la materia ha existido siempre, y que todo lo que el universo contiene y revela se debe a fuerzas materiales.
2. La teoria que admite la creación de la materia, pero niega cualquier intervención adicional de Dios en el mundo, atribuyendo el origen de la vida a causas físicas. Ésta era la doctrina de Lamarck, y la del autor de «Vestigios de la Creación», y es la teoria a la que parece inclinarse el Profesor Huxley, a

15. *Frazer's Magazine*, julio de 1860, pág. 88.

pesar de su negación de la generación espontánea en el estado actual de cosas....

3. La tercera idea especulativa es la del Sr. Darwin y de sus partidarios, que admiten no sólo la creación de la materia, sino también de la materia viente, en forma de uno o unos pocos gérmenes primordiales de los que, sin ningún propósito ni designio, por la lenta operación de causas naturales no inteligentes y de variaciones accidentales, durante largas eras, se han ido formando todos los órdenes, clases, géneros, especies y variedades de plantas y animales, desde los más inferiores hasta los más superiores. Por ello, la teologia, y por ello la mente, o Dios, quedan explicitamente excluidas del mundo. ...

4. Otros, incapaces de creer que las causas ininteligentes puedan producir efectos indicando previsión y designio, insisten en que tiene que haber una inteligencia dedicada a la producción de tales efectos, pero sitúan esta inteligencia en la naturaleza, y no en Dios. Esto, como se ha observado interiormente, es un avivamiento de la vieja idea de un Demiurgo, o *Anima mundi*. ...

5. El Profesor Owen, el gran naturalista inglés, concuerda con Darwin en dos puntos: primero, en la derivación o gradual evolución de las especies; y segundo, que esta derivación está determinada por la operación de causas naturales. «He sido llevado a reconocer las especies», dice él, «como ejemplificadoras de la operación continuada de la ley-natural, o causa secundaria; y ello no sólo sucesiva, sino también progresivamente; desde la primera encarnación de la idea vertebrada bajo su vieja vestidura ictinea hasta que se revistió del glorioso ropaje de la forma humana».[16] Difiere de Darwin en que él no atribuye el origen de las especies a la selección natural, esto es, a la ley de la supervivencia de las más aptas de las variaciones accidentales, sino a tendencias inherentes o innatas. «Cada especie cambia, en el tiempo, en virtud de tendencias inherentes a la misma». Y en segundo lugar, no considera estos cambios como variaciones accidentales, sino como diseñados y llevados a cabo en virtud de un plan original. ...

6, Otra opinión es la que demanda inteligencia para dar cuenta de las maravillas de la vida orgánica, y halla esta inteligencia en Dios, pero repudiando la idea de lo sobrenatural. Esto es, no admite que Dios obre jamás excepto por medio de causas segundas o por las leyes de la naturaleza. Los que adoptan esta postura están dispuestos a admitir la derivación de las especies; y a conceder que las especies existentes fueron formadas por medio de modificaciones de las que las precedieron; pero mantienen que fueron

16. *American Journal of Science*, 1869, pág. 43.
17. *Ibid*., pág. 52.

formadas asi en base del propósito y por la continuada acción de Dios; una acción siempre operativa en la conducción de la operación de las leyes naturales, de manera que cumplan los designios de Dios. La diferencia entre esta teoría y la del profesor Owen es que él no parece admitir este continuado control inteligente de Dios en la naturaleza, sino que lo atribuye todo al propósito o plan original y preordenador del Ser Divino.

7. Finalmente, y sin pretender haber agotado las especulaciones acerca de esta cuestión, tenemos lo que se puede llamar la doctrina comunmente recibida y Escritural. Esta doctrina enseña: (1) Que el universo y todo lo que él contiene debe su existencia a la voluntad y al poder de Dios; que la materia no es eterna, ni la vida se origina a si misma. (2) Dios dotó a la materia, con propiedades o fuerzas, que Él sustenta, y en conformidad con las cuales Él obra en todas las operaciones ordinarias de su providencia. Esto es, Él las emplea en todas partes y constantemente, asi como nosotros las empleamos en nuestra restringida esfera. (3) Que en el principio el creó, o dio el ser, a cada tipo distintivo de planta y animal: «Dijo Dios: Produzca la tierra hierba verde, hierba que dé semilla; árbol de fruto que dé fruto según su género, que su semilla esté en él, sobre la tierra. Y fue así». «Luego dijo Dios: Produzca la tierra seres vivientes según su especie, bestias y serpientes y animales de la tierra según su especie. Y fue así». Éste es el relato Escritural del origen de las especies. Según este relato, cada especie fue creada de manera especial, no *ex nihilo*, ni sin la intervención de causas secundarias, pero sin embargo de manera original, no derivadas, evolucionadas o desarrolladas de especies preexistentes. Estas especies distintas o clases de plantas y animales así originadas por separado son permanentes. Nunca se transforman de una a otra. Sin embargo, debe recordarse que las especies son de dos clases, como los naturalistas las distinguen, esto es, las *naturales* y las *artificiales*. Las primeras son las que tienen su fundamento en la naturaleza; que tuvieron un origen distinto y que son capaces de propagarse indefinidamente. Las últimas son aquellas distinciones que los naturalistas han hecho por su propia conveniencia. Naturalmente, no se afirma que cada una de las llamadas especies de plantas y animales sea original y permanente, cuando la única distinción entre una Y otra especie pueda ser la forma de una hoja o el color de una pluma. Es sólo de aquellas especies que tienen su fundamento en la naturaleza que se afirma su originalidad y permanencia. Las especies artificiales, como se las llama, son sencillamente variedades. ...

Aqui, pues, tenemos al menos siete opiniones diferentes en cuanto al origen de las especies. ¿Cómo puede la ciencia decidirse entre ellas? La ciencia tiene que ver con los hechos y las leyes de la naturaleza. Pero aqui la cuestión trata del origen de tales hechos. «Aqui», dice el doctor Gray, «no se

puede disponer de pruebas en el sentido propio del término. Estamos más allá de la región de la demostración, y tenemos sólo probabilidades a considerar».[18] Los cristianos tienen derecho a protestar en contra del posicionamiento de probabilidades contra las claras enseñanzas de la Escritura. No es fácil estimar el mal que se hace cuando hombres eminentes ponen el peso de su autoridad del lado de la incredulidad, influenciados por un mero peso de probabilidades en un departamento, descuidando las más convincentes pruebas de una clase diferente. Por ejemplo, tratan la cuestión de la unidad de la raza humana de manera exclusiva como una cuestión zoológica, ignorando el testimonio de la historia, del lenguaje y de las Escrituras. Asi, a menudo se deciden contra la Biblia en base de una vldencia que no convencería a un jurado inteligente en un pleito por una una pequeña suma de dinero.

Dificultades admitidas para la teoría darwinista.

Una de las excelentes cualidades del Sr. Darwin es su sinceridad. Él reconoce que existen graves objeciones contra la doctrina que está tratando de establecer. Admite que si una especie se deriva de otra por lentas gradaciones, sería natural esperar que se vieran por todas partes los pasos intermedios, o eslabones de conexión. Pero reconoce que los tales no se encuentran; que a lo largo de todo el período histórico las especies han permanecido sin cambios. Son abora precisamente lo que eran hace miles de años. No hay la más ligera indicación de que una se transforme en otra; ni que una inferior avance hacia otra superior. Esto se admite. La única respuesta a la dificultad que asi se presenta es que el cambio de especies es un proceso tan lento que no se pueden esperar razonablemente ningunas indicaciones en los pocos miles de años comprendidos dentro de los límites de la historia. Cuando se objeta además que la geología nos presenta la misma dificultad, que los géneros y las especies de animales fósiles son tan distintos como los que ahora viven; que las nuevas especies aparecen en ciertas épocas totalmente distintas de las que las precedieron; que los especímenes más perfectos de estas especies aparecen frecuentemente al comienzo de un período geológico, y no hacia su fin, la respuesta que se da es que los registros de la geologia son demasiado imperfectos para darnos un pleno conocimiento de esta cuestión: que un gran número innumerable de formas intermedias y de transición pueden haber desaparecido sin dejar traza alguna de su existencia. Todo esto equivale a admitir que toda la historia y toda la geologia están en contra de la teoría, y que no sólo no aportan datos en favor de la misma, sino que aportan datos que, por lo que respecta a

18. *Atlantic Monthly*, Agosto, 1860, pág, 230.

nuestro conocimiento, La contradicen. Refiriéndose a estas objeciones en base de la geología, dice el Sr. Darwin: «Sólo puedo responder a estas cuestiones y objeciones en base de la suposición de que el registro geológico es mucho más imperfecto que lo que creen muchos geólogos. El número de especímenes en todos nuestros museos no es absolutamente nada en comparación con las incontables generaciones de incontables especies que ciertamente han existido».[19] No obstante, el registro, por lo que respecta a su propia evidencia, está en contra de la teoría.[20]

Con respecto a la objeción más seria de que la teoría supone que la materia hace el trabajo de la mente, que el designio es cumplido sin diseñador alguno, el Sr. Darwin es igualmente cándido: «Al principio nada parece más difícil de creer que los órganos e instintos más complejos hayan sido perfeccionados no por medios superiores, aunque análogos, a la razón humana, sino por la acumulación de innúmeras pequeñas variaciones, cada una de ellas buena para el individuo respectivo. No obstante, esta dificultad, aunque para nuestra imaginación parece insuperablemente grande, no puede ser considerada real, si admitimos las siguientes proposiciones: esto es, que todas las partes de la organización y de los instintos ofrecen al menos diferencias individuales, -que hay una lucha por la existencia que conduce a la preservación de desviaciones provechosas de la estructura o del

19. Origin of Species, pág. 550.

20. Esto fue escrito en 1872, La situación en 1991 no ha cambiado. De hecho, la evidencia cumulativa en las investigaciones paleontológicas y genéticas desde 1859, fecha de la publicación de la obra *El origen de las especies*, de Charles Darwin, ha llevado a la adopción, por parte de ciertos evolucionistas, de teorias no gradualistas, y de un total rechazo del darwinismo como mecanismo evolucionista, aunque promulgando dogmáticamente el evolucionismo. El genetista evolucionista R. B. Goldschmidt propuso en 1940 descartar el gradualisrno, debido a la consciencia de que la genética evidenciaba la estabilidad de las especies, y propus o que los cambios de especie a especie serían bruscos, por «mutaciones sistémicas», esto es, de todo el sistema orgánico del individuo. En palabras suyas, «un reptil puso un huevo, y salió un pájaro». Aunque la mayor parte de los evolucionistas rechazaron entonces esta idea, la verdadera naturaleza del registro fósil y do la herencia genética, con su variabilidad circunscrita a la naturaleza de cada especie natural, forzó a otros eminentes evolucionistas a presentar alternativas, admitiendo la bancarrota del evolucionisrno gradualista. Así, el paleontólogo de Harvard, doctor Gould, seguido por un buen número de otros paleontólogos y genetistas, propone que la evolución de una a otra especie tuvo largo a gran velocidad en lugares geográficamente limitados y en un lapso do tiempo tan corto que no pudo dejar rastros en el registro geológico, mientras que las duraciones de la especie original y la de la especie resultante de este relativamente rápido paso fueron tan dilatadas que ambas sí quedaron registradas en el registro fósil. Huelga decir que con estas teorias se trata sencillamente de justificar la inexistencia de evidencia en favor del concepto evolucionista del origen de las especies. Por lo tanto, no se pueden presentar tales explicaciones como evidencia de que el evolucionisrno es cierto. Sigue sucediendo como en tiempos de Darwin: El evolucionismo es la explicación necesaria para aquellos que buscan negar a Dios. Pero es una explicación carente de evidencias en su

instinto,- y finalmente, que pueden haber existido gradaciones en el estado de la perfección de cada órgano, cada una de ellas buenas en su clase».[21]

También dice: «Aunque la creencia de que un órgano tan perfecto como el ojo pudiera haber sido formado por selección natural es más que suficiente para abrumar a cualquiera, sin embargo, en el caso de cualquier órgano, si ,sabemos de una larga serie de gradaciones en complejidad, cada una de ellas buena para su poseedor, entonces, bajo condiciones cambiantes de vida, no hay ninguna imposibilidad lógica en la adquisición de cualquier grado concebible de perfección por medio de selección natural».[22] El Sr. Darwin rehúsa sentirse abrumado por aquello que él dice es suficiente para abrumar a cualquiera. Si se le da un número suficiente de años, unas complicaciones fortuitas pueden hacer lo que sea. Si se encuentra un trozo burdo de sílex, se declara que es obra del hombre, porque indica designio, mientras que un el órgano como el ojo puede ser formado por selección natural, actuando a ciegas. Esto, dice el doctor Gray en su apología, es, o sería, una extraña contradicción.

La esterilidad de los híbridos

La inmutabilidad de las especies está impresa en la misma faz de la naturaleza. Lo que serían las letras de un libro si todo quedara inmerso en confusión lo serían los géneros y las especies de las plantas y animales si estuvieran, como lo supone la teoría de Darwin, en un estado de constante variación, y ello en todas las direcciones posibles. Todos los límites estarían totalmente ausentes, y los pensamientos de Dios, como las especies han sido llamadas, habrían sido borradas de sus obras. Para impedir esta confusión de especies», ha sido establecido como ley natural que los animales de diferentes «especies» no pueden mezclarse para producir algo diferente de ambos padres, para mezclarse a su vez y quedar confundidos con otros animales de otra naturaleza. En otras palabras, es ley de la naturaleza, y por ello una ley de Dios, que los híbridos sean estériles. Este hecho no lo niega el Sr. Darwin. Tampoco niega él el peso del argumento derivado en base de él

favor. Y como explicación, tiene que recurrir constantemente a explicaciones aparentemente plausibles de por qué todas las evidencias cruciales están ausentes. Hay autores, como Colin Patterson, director del Museo Británico de Historia Natural, y Michael Denton, director de un instituto de investigación bioquímica en Australia, entre otros, que han publicado sendas obras denunciando la bancarrota total del evolucionismo como herramienta explicativa. y rechazándolo expresamente, aunque no desde una perspectiva creyente, sino agnóstica, sin adoptar el creacionismo. Patterson llega a afirmar que el evolucionismo es «anticonocimiento», una perspectiva que envenena la capacidad cognoscitiva de los que lo abrazan. (N. del T.) ,1.

21. *Origin of Specíes*, pág. 545.

22. *Ibid*., pág. 251.

contra su teoría. Lo único que hace, como en los casos ya mencionados, es tratar de dar cuenta del hecho. Los eslabones de conexión entre las especies están ausentes; pero puede que se hayan perdido. Los híbridos son estériles pero *puede* que esto se pueda explicar de otra manera sin aceptar que fuera hecho por designio para asegurar la permanencia de las especies. Cuando se descubre que un gran hecho de la naturaleza asegura el cumplimiento de un fin de suma importancia en la naturaleza, es justo inferir que fue designado para el cumplimiento de este fin, y consiguientemente este fin no debe ser pasado por alto ni negado. ...

En 1830 hubo una prolongada discusión acerca de este tema en la *Académie des Sciences* en Paris, Cuvier poniéndose del lado de la permanencia de las especies, y de la creación y de la organización gobernada por un propósito final, mientras que Geoffrey St. Hilaire se puso del lado de la derivación y de la mutabilidad de las especies, y «negó», como dice el Profesor Owen, «la evidencia de designio, y protestó en contra de la deducción de un propósito». La decisión fue casi unánime en favor de Cuvier; y desde 1830 hasta 1860 apenas si se levantó una voz en oposición a la doctrina propuesta por Cuvier. Esto, tal como piensa Büchner, fue el triunfo del empirismo, apelando a los hechos, sobre la filosofía conducida por .«Apriorische Speculationem». El Profesor Agassiz, reconocido como el más grande de los naturalistas vivos, concluye asi su reseña del libro de Darwin: «Si la teoría transformista fuera cierta, el registro geológico tendría que exhibir una sucesión ininterrumpida de tipos pasando gradualmente del uno al otro. El hecho es que a trayés de todos los tiempos geológicos cada período queda caracterizado por tipos específicos definidos, que se pueden referir a órdenes definidos, constituyendo clases definidas y ramas definidas, construidas en base de planes definidos. Hasta que se demuestre que los que han recogido los datos de la naturaleza se han equivocado, y que tienen un sentido diferente del que ahora generalmente se les asigna, yo consideraré la teoría transformista como un errór científico, falsa en sus hechos anticientífica en su método, y de tendencia perjudicial».[23] Asi, si las especies son inmutables, su existencia tiene que ser debida a la acción de Dios mediata o inmediata, y en cualquier caso ejercida de tal manera como para hacer que éstas se correspondan con un pensamiento y propósito en la mente divma. Y, de manera más especial, el hombre no debe su origen al gradual desarrollo de una forma inferior de vida irracional, sino a la energia de su Hacedor a cuya imagen fue él creado. ...

Finalmente, se puede observar que el Sr. [Alfred Russel] Wallace, aunque aboga por la doctrina de la «Selección Natural», mantiene que no es

23. *American Journal,* Julio. 1860. pág. 154.

aplicable al hombre; que no puede explicar su estado original ni presente; y que es imposible, en base de la teoría del Sr. Darwin, dar cuenta de la organización física del hombre, de sus capacidades mentales, ni de su naturaleza moral. A este tema dedica el capitulo décimo de su obra.

§3. *La antigüedad del hombre*.

«Hoy en dia», se nos dice, «los antropólogos concuerdan generalmente en que el hombre no es una reciente introducción en la tierra. Todos los que han estudiado la cuestión admiten ahora que su antigüedad es muy grande; y que, aunque hemos hasta cierto punto determinado el minimo de tiempo durante el cual debe haber existido, no hemos hecho una aproximación a la determinación del periodo mucho mayor durante el que puede que haya existido. Podemos afirmar, con una certeza tolerable, que el hombre tiene que haber habitado la tierra hace mil siglos, pero no podemos afirmar positivamente que no haya existido, ni que haya buena evidencia de que no haya existido, por un período de diez mil siglos».[24]

Acerca de esta se tiene que observar, primero, que es un hecho histórico que nada es menos fiable que estos cálculos acerca del tiempo. Se podría llenar un volumen con ejemplos de errores de los naturalistas acerca de esta cuestión. El mundo no ha olvidado el entusiasmo de los enemigos de la Biblia cuando se encontró que el número de capas sucesivas sobre las laderas del Monte Etna era tan grande que exigia, según se decia, de miles y miles de años para su condición actual. Todo esto se ha desvanecido. El Sr. Lyell calculó que se precisaba de doscientos veinte mil años para dar cuenta de los cambios que están teniendo lugar en las cosas de Suecia. Geólogos posteriores reducen este tiempo a una décima parte de la primera estimación. Se encontró un fragmento de cerámica sepultado profundamente bajo los depósitos en la boca del Nilo. Se dijo con toda confianza que aquel depósito no se podía haber formado durante el período histórico, hasta que se mostró que el artículo en cuestión era de fabricación romana. Por ello, los hombres de ciencia sobrios no tienen confianza en estos cálculos que demandan miles de siglos o incluso millones de años, para la producción de efectos posteriores a las grandes épocas geológicas.[25] La segunda observación con referencia a esta gran antigüedad que se

24. *Wallace on Natural Selection*, pág. 303.

25. Para un análisis actualizado de la situación con respecto al tiempo y a la trama e historia geológica de la tierra. véanse los siguientes libros publicados por esta misma editorial CLIE: *El Diluvio del Génesis*. de John C. Whitcomb y Henry M. Morris; *Anegado en agua*, en dos volúmenes. selección varios autores; *Cronometría: Consideraciones Críticas*, selección de varios autores. Con respecto a las alegaciones de un origen simio del hombre, véase Los hombres-simios, ¿realidad oficción?, por Malcom Bowden. [N. deI. T.]

afirma de la raza humana es que las razones que se le asignan son, a juicio de los más eminentes hombres de ciencia, insatisfactorias. Los datos que se presentan para demostrar que el hombre ha vivido durante un número indeterminado de eras sobre la tierra son: (1) La existencia de poblaciones edificadas sobre pilares, ahora sumergidas en lagos en Suíza y en otros lugares, que, se supone, son de gran antigüedad. (2) El descubrimiento de restos humanos en estado fósil en depósitos a los que los geólogos asignan una edad contada por decenas, o centenares, de miles de años. (3) El descubrimiento de utensilios de diferentes clases, hechos de sílex, en compañía de restos de animales extinguidos. (4) La antigua separación de hombres en las distintas razas en las que ahora subsisten. Acerca de esta cuestión dice Sir Charles Lyell: «Los naturalistas han sentido durante mucho tiempo que para hacer probable la opinión recibida de que todas las variedades de la familia humana surgieron originalmente de una sola pareja (una doctrina en contra de la que, a mi parecer, no se puede oponer ninguna sana objeción), se precisa de un lapso de tiempo mucho mayor para la lenta y gradual formación de razas (como la caucásica, mongólica y negra) que el que se abarca en cualquiera de los sistemas cronológicos populares». Los caucásicos y los negros aparecen distintivamente marcados en monumentos egipcios a los que se adscribe una antigüedad de tres mil años. Por ello, arguye él, tenemos que admitir «una inmensa serie de eras anteriores» para dar cuenta de la fonnación gradual de estas distintas razas.[26]

Viviendas lacustres.

En muchos de los lagos de Suíza se han descubierto pilares erosionados hasta la superficie del barro, o proyectándose ligeramente por encima de él, que en el pasado habían sustentado moradas humanas. Son tan numerosos que hacen evidente que pueblos enteros quedaban así sostenidos sobre la superficie del agua. Estos poblados, «casi todos ellos», son «de fecha desconocida, pero los más antiguos» de los mismos «pertenecían ciertamente a la edad de piedra; porque se han extraído cientos de artículos del fango en el que estaban clavados los pilares, artículos parecidos a los de los montículos conchíferos y turberas de Dinamarca». Una gran cantidad de huesos de no menos de cincuenta y cuatro especies animales han sido extraídos en estas localidades, todos los cuales, con una sola excepción, siguen viviendo en Europa. En este número se incluyen los restos de varios animales domesticados, como el buey, la oveja, la cabra y el perro.[27] Evidentemente, todo esto no constituye prueba de una gran antigüedad.

Incluso a fines deI siglo pasado resto es, del siglo XVIII, (N. del T.)], se . podían ver viviendas similares, sustentadas sobre pilares. Todos los restos de animales que se encuentran son de especies existentes. No hay nada que dé

26. *Principies of Geology*, por Sir Charles Lyell. F.R.S., novena edición, Boston, 1853, pág. 660. Vease tambien *The Geological Evidences of theAntiquity of Man* por el mismo autor Philadelphia, 1863, pág. 385.

27. *Antiquity of Man*, capítulo II, pág. 17.

evidencia de que estas moradas lacustres fueran siquiera de la época de los humanos. Los razonamientos se hace en base de la ausencia de metal y la presencia de artículos de piedra. Por ello, se infiere que estos poblados pertenecían a la «Edad de Piedra». A ésta la sucedió la «Edad de Bronce», y a ésta la Edad de Hierro. Sir Charles Lyell nos informa de que los geólogos suizos, representados por M. Morlot, asignan «a la edad de bronce una fecha de entre tres mil y cuatro mil años, y al período de piedra una edad de cinco a siete mil años».[28]

Sin embargo, es una especulación totalmente arbitraria que hubiera jamás una edad de piedra. Se basa en la presuposición de que la condición original del hombre fue de barbarie, de la que se elevó a través de una lenta progresión; durante el primer período de su progreso empleó sólo artículos de piedra. Luego, de bronce, y luego, de hierro; y que miles de años transcurrieron antes que la raza pasara de una de estas etapas de progreso a otra. Por ello, si se encuentran restos humanos en algún lugar en relación con artículos de piedra, son asignados a la edad de piedra. En base de este manera de razonar, si se encuentran puntas de flecha y hachas de piedra en un poblado indio, la inferencia tendría que ser que todo el mundo estaba en estado de barbarie en este tiempo, cuando se empleaban estos artículos. Admitiendo que en la época de ocupación de estos poblados lacustres las gentes de Suíza, e incluso todos los pobladores de Europa, fueran desconocedores del uso del metal, esto no demostraría que la civilización no estuviera en todo su esplendor en Egipto o en la India. Además, la presuposición de que el estado original fuera de barbarie no es sólo contraria a la Biblia y a las convicciones de la mayoría de los eruditos, sino, según se cree, a los datos históricos más claros. ...

Huesos humanos hallados profundamente sepultados.

Menos peso se debe dar todavía al hecho de que se hayan hallado huesos humanos profundamente sepultados en la tierra. Todos saben que han tenido lugar enormes cambios en la superficie de la tierra dentro del período histórico. Tales cambios son producidos en ocasiones por la lenta operación do las causas que han sepultado los cimientos de tales ciudades antiguas como Jerusalén y Roma muy por debajo del actual nivel de la superficie de la tierra. En otras ocasiones han sido causados por cataclismos repentinos. No es sorprendente que se descubran restos humanos en turberas, si, como nos dice Sir Charles Lyell:[29] «Todas las monedas, hachas, armas y otros utensilios descubiertos en turberas británicas y francesas son romanas; por lo

28. *Ibid*. pág. 28.
29. *Principies of Geology*, pág. 721.

que una proporción considerable de la turba en las turberas europeas, evidentemente, no tiene una mayor antigüedad que la época de Julio César».

Los datos con los que se determina la velocidad de deposición de sedimentos son tan inciertos que no se puede confiar en ellos. Sir Charles Lyeil dice: «La estimación mínima de tiempo exigida» para la formación del actual delta del Misslssippi es de más de Cien mil años.[30] o Según la cuidadosa exploración efectuada por miembros de la Exploración Costera [Coast Survey] y otros técnicos de los Estados Unidos, el tiempo durante el que el delta ha estado en formación es de cuatro mil cuatrocientos años.[31] En toda la memoria del hombre, o desde que se han edificado chozas de pescadores en las costas de Suecia, ha habido tal hundimiento de la costa que «se encontró una choza de pescador, con un tosco hogar para fuego en su Intenor, al cavar un canal a una profundidad de sesenta pies [veinte metros]».[32] «Durante el terremoto de 1819 cerca del Delta del Indus un área de dos mil millas cuadradas (cinco mil doscientos kilómetros cuadrados) se transformó en un mar interior, y el fuerte y la población de Sindree se hundió hasta que los tejados de las casas estaban justo encima de las aguas. A cinco millas y media [ocho kilómetros y medio] de Sindree, en paralelo con esta área hundida, una región fue elevada a diez pies (tres metros) por encima del delta, en una extensión de cincuenta millas [ochenta kilómetros] de longitud, y en algunas partes de diez millas [dieciséis kilómetros] de anchura».[33]...

Argumento en base de
las razas de los hombres y de monumentos antiguos.

Otro argumento se basa en la suposición de que la diferencia entre las razas caucásica, mongólica y negra, que se sabe que estaba ya marcada de una manera igual de precisa dos o tres mil años antes de Cristo como ahora tiene que haber demandado incontables eras para desarrollarse y quedar establecida. A esto es evidente la siguiente respuesta: Primero, que diferencias igual de grandes se han establecido dentro del período histórico en animales domésticos. Segundo, que no es infrecuente que las variedades marcadas se produzcan repentinamente, y, por asi decirlo, accidentalmente. En tercer lugar, que estas variedades de raza no son efecto de la operación ciega de causas físicas, sino que lo son por aquellas causas que son inteligentemente conducidas por Dios para el cumplimiento de algún sabia

30. *Antiquity of Man*, pág. 43.
31. Véase *Report upon de Physics and Hydraulics of the Mississippi River*, ete., por el Capitán A. A. Humphreys y el Teniente H. L. Abbott, Cuerpo de Ingenieros Topográficos Ejército de los EE.UU., 1861, pág. 435.
32. Dana, *Manual of Geology*, pág. 586.
33. *Ibid*., pág. 588.

propósito. Los animales que viven en las regiones árticas no sólo están vestidas de pelo para su protección, sino que el calor de su cubierta cambia con la estación. Y asi Dios dispone las diferentes razas humanas en sus peculiaridades para que sean apropiadas para las regiones en que moran. El doctor Livingstone, el gran explorador africano, nos informa que el tipo negro, tal como se concibe popularmente, aparece muy raramente en Africa, y sólo en distritos en las que prevalece un gran calor en conexión con una gran humedad. Las tribus en el interior de aquel continente difieren mucho, dice él, tanto en tono como en forma.

La idea de que debieron pasar incontables eras para que el hombre surgiera de la más profunda barbarie al estado de civilización indicado por los monumentos de Egipto no reposa sobre ninguna mejor suposición. El estado más antiguo del hombre, en lugar de ser el inferior, fue en muchos aspectos su estado superior. Y nuestra propia experiencia como nación demuestra que no se necesitan milenios para que un pueblo llegue a producir mayores obras que de las que puedan jactarse Egipto o la India. Hace doscientos años este pais era un yermo desde el Atlántico hasta el Pacífico. ¿Y qué es ahora? Según Bunsen, se necesitarían cien mil años para levantar todas estas ciudades y para edificar todos estos ferrocarriles y canales.

Además, se apremia como prueba de la gran antigüedad del hombre que los monumentos y registros monumentales de Egipto demuestran que existió una nación en el más elevado estado de civilización en la época del diluvio, o inmediatamente posterior al mismo. Se arguye que la cronologia de la Biblia y la cronologia de Egipto son irreconciliables.

Con referencia a esta dificultad se puede observar que los cálculos de los egiptólogos son tan precarios, y en muchos casos tan extravagantes, como los de los geólogos. Esto se demuestra con sus discrepancias....

Nota del Traductor: Desde la época de Charles Hodge hasta nuestros tiempos ha habido drásticas revisiones en la cronología *convencional* de Egipto, situándose el comienzo del período dinástico, con Menes, en la era del 3300 al 2850 a.C. Esto lleva a una corrección de 2000 años a la baja con respecto a la cronología egipcia difundida en el siglo pasado, que situaba a Menes en el año 5500 a.C. Este hecho sigue mostrando la infiabilidad de las inferencias especulativas acerca de la cronología de Egipto con independencia de las Escrituras, y justifica la necesidad de un exarnen crítico de las pretensiones de los historiadores en sus reconstrucciones de la historia de Egipto en la línea de la *Cronología Revisada,* en la que sí aparecen los sincronismos entre la historia bíblica y la egipcia; véanse obras como *Ages in Chaos,* de I. Velikovsky (Doubleday, Garden City, N.Y., 1951), y *The Exodus Problem and its Ramifications,* de D. Courville (Challenge Books, Lama Linda, California, 1977). Para una primera introducción a esta cuestión los artículos «Egipto», «Éxodo», «Faraón», «Hicsos», "Pi-hahirot», «Ugarit», etc., en *Nuevo Diccionario Bíblico Ilustrado,* de Vila-Escuain (CLIE, Terrassa 1985).]

CAPÍTULO II

LA NATURALEZA DEL HOMBRE

§ 1. *La doctrina Escritural*.

LAS ESCRITURAS nos enseñan que Dios formó el cuerpo humano del polvo de la tierra, y sopló en él el aliento de vida, y devino un *alma viviente*. En base de este relato, el hombre se compone de dos principios distintivos: cuerpo y alma: el uno, material, el otro inmaterial; el uno corpóreo, el otro espiritual. En esta declaración está involucrado, primero, que el alma humana es una sustancia; y, segundo, que es una sustancia distinta del cuerpo. De modo que en la constitución del hombre se incluyen dos sustancias distintas.

La idea de sustancia, como se ha observado antes, es una de las verdades primarias de la razón. Se da en la consciencia de cada hombre, y forma por ello parte de la fe universal de los hombres. Estamos conscientes de nuestros pensamientos, sentimientos y voliciones. Sabemos que estos ejercicios o fenómenos son constantemente cambiantes, pero que hay algo de lo que ellos son los ejercicios y manifestación. Este algo es el yo, que permanece sin cambios, que es el mismo idéntico algo, ayer, hoy y mañana. Por ello, el alma no es una mera serie de actos; tampoco es una forma de la vida de Dios, ni una mera fuerza insustancial, sino una verdadera subsistencia. Todo aquello que actúa *es*, y lo que *es* es una entidad. Una no entidad es *nada*, y *nada* no puede tener poder ni producir efectos. Por ello, el alma del hombre es una esencia o entidad o sustancia, el sujeto permanente de sus varios estados y ejercicios. El segundo punto mencionado no está menos claro. Así como nada podemos saber de una sustancia excepto por sus fenómenos, y por cuanto estamos obligados por una ley de nuestra naturaleza a creer en la existencia de una sustancia de la que los fenómenos son su manifestación, asi por una necesidad igualmente intensa nos vemos obligados a creer que cuando dos fenómenos son no sólo diferentes, sino incompatibles, allí las

sustancias son asimismo diferentes. Por tanto, como los fenómenos o propiedades de la materia son esencialmente diferentes de los de la mente, nos vemos forzados a concluir que la materia y la mente son dos sustancias distintas; que el alma no es material, ni el cuerpo espiritual. «Para identificar la materia con la mente», dice Cousin ... «o mente con materia; es necesario pretender que la sensación, el pensamiento, la volición, son reducibles, en último análisis; a solidez, extensión, figura, divisibilidad, etc.; o que la solidez, extensión, figura, etc., son reducibles a sensación, pensamiento, voluntad».[1] Por ello, se puede decir, a pesar de los materialistas e idealistas, que es intuitivamente cierto que la materia y la mente son dos sustancias distintas; y ésta ha sido la fe de la gran masa de la humanidad. Esta visión de la naturaleza del hombre que se presenta en el relato original de su creación es sustentada por las constantes descripciones de la Biblia.

Verdades acerca de esto, asumidas en Ias Escrituras.

Las Escrituras no enseñan de manera formal ningún sistema de psicología, pero hay ciertas verdades relacionadas tanto con nuestra constitución física como mental que dan de continuo por supuestas. Suponen, como ya hemos visto, que el alma es una sustancia; que es una sustancia distinta de la del cuerpo; y que hay dos, y no más que dos, elementos esenciales en la constitución del bombre. Esto es evidente: (1) Por la, distinción que se hace en todas partes entre alma y cuerpo. Así, en el relato original de la creación se hace una clara distinción entre el cuerpo como formado del polvo de la tierra, y el alma o principio de vida que fue soplado en él por Dios. Y en Gn 3:19 se dice: «Polvo eres, y al polvo volverás». Por cuanto fue sólo el cuerpo lo que fue formado del polvo, es sólo el cuerpo lo que ha de volver al polvo. En Ec 12:7 se afirma: «Yel polvo vuelva a la tierra de donde procede, y el espíritu vuelva a Dios, que lo dio», Is 10:18: «La consumirá totalmente en alma y cuerpo». Daniel (7:15, V.M.) dice: «En cuanto a mí, Daniel, mi espíritu estaba adolorido en medio de mi cuerpo». Nuestro Señor (Mt 6:25) manda a sus discípulos que no se preocupen por su cuerpo; y, otra vez más (Mt 10:28), «no temáis a los que matan el cuerpo, mas no pueden matar el alma; temed más bien a aquel que puede destruir alma y cuerpo en el infiemo». Ésta es la constante descripción de las Escrituras: El cuerpo y el alma son presentados como sustancias distintas, y las dos juntas como constitutivas del hombre entero. (2) Hay una segunda clase de pasajes igualmente decisivos acerca de este punto. Consiste de aquellos en los que el cuerpo es descrito como una vestidura que debe ser echada a un lado; un tabemáculo o casa en la que mora el alma, que puede

1. *Elements of Psychology*, Traducción de Henry, N.Y., 1856, pág. 370.

dejar y al cual volver. Pablo, en una determinada ocasión, no sabía si estaba en el cuerpo, o fuera del cuerpo. Pedro dijo que consideraba oportuno, mientras estaba en este tabemáculo, recordar a sus hermanos la verdad, «sabiendo», dice él, «que es inminente el abandono de mi tabemáculo» (2 P 1:14, gr.). Pablo dice, en 2 Co 5:1: «Sabemos que si esta morada terrestre, este tabemáculo, se deshace, tenemos de Dios un edificio, una casa no hecha de manos, eterna, en los cielos». En este mismo contexto habla de ser desnudados y revestidos con nuestra casa que es del cielo, y de estar ausentes del cuerpo y presentes con el Señor, sabiendo que en tanto que estamos en el cuerpo estamos ausentes del Señor. A los Filipenses (1 :23, 24) les dice: Porque de ambos lados me siento apremiado, teniendo deseo de partir y estar con Cristo, lo cual es muchísimo mejor; pero quedar en la carne es más necesario por causa de vosotros». (3) Es la creencia común de la humanidad, tal como está claramente revelada en la Biblia, y es parte constitutiva de la fe de la Iglesia universal, que el alma puede existir y existe, y que actúa después de la muerte. Si es así, entonces el cuerpo y el alma son dos sustancias distintas. El primero puede quedar desorganizado, reducido al polvo, dispersado o incluso aniquilado, y la segunda mantener su vida y actividad conscientes. Esta doctrina fue enseñada en el Antiguo Testamento, donde los muertos son descritos como morando en el Seol, de donde aparecían ocasionalmente, como Samuel a Saúl. Nuestro Señor dice que Dios no es Dios de los muertos, sino de los vivos; y al declararse como Dios de Abraham, Isaac y Jacob demuestra que Abraham, Isaac y Jacob están ahora vivos. Moisés y Elías conversaron con Cristo en el Monte. Al ladrón moribundo le dijo nuestro Señor: «Hoy estarás» (de una manera consciente) conmigo en el Paraíso». Pablo, como acabamos de ver, deseaba estar ausente del cuerpo y presente con el Señor. Él sabía que su existencia personal consciente debía ser continuada tras la disolución de su cuerpo. No es necesario ocuparnos de este punto, por cuanto la existencia del alma en plena consciencia y actividad fuera del cuerpo y en el intervalo entre la muerte y la resurrección no es negada por ninguna Iglesia Cristiana. Pero si esto es así, se demuestra con ello claramente que el alma y el cuerpo son dos sustancias distintas, de manera que la primera puede existir independientemente de la segunda.

Relación del alma y del cuerpo.

Así, el hombre, según las Escrituras, es un espíritu creado en unión vital con un cuerpo material organizado. Se reconoce que la relación entre estos dos constituyentes de nuestra naturaleza es un misterio. Esto es, se trata de algo incomprensible. No sabemos cómo el cuerpo actúa sóbre la mente, ni cómo la mente actúa sobre el cuerpo. Pero los siguientes hechos son claros:

(1) Que la relación entre los dos es una unión vital, en el sentido de que el alma es la fuente de vida para el cuerpo. Cuando el alma deja el cuerpo, éste deja de vivir. Pierde su sensibilidad y actividad, y queda en el acto sujeto a las leyes quimicas que gobiernan a la materia desorganizada, y por su operación de las mismas pronto queda reducido a polvo, indistinguible de la tierra de la que fue originalmente tomado. (2) Es un hecho de la consciencia de que ciertos estados del cuerpo producen estados correspondientes de la mente. La mente toma conocimiento de, o es consciente de, las impresiones producidas por objetos externos sobre los órganos de los sentidos pertenecientes al cuerpo. La mente ve, la mente oye, la mente siente, no de manera directa ni inmediata al menos en nuestro estado presente norma), sino por media de los apropiados órganos del cuerpo. Es también asunto de experiencia diaria que una condición sana del cuerpo es necesaria para una condición sana de la mente; que ciertas dolencias o ciertos desórdenes del primero producen perturbaciones en las operaciones de la segunda. Las emociones de la mente afectan al cuerpo; la vergüenza provoca rubor en las mejillas; el gozo hace que el corazón palpite y que los ojos resplandezcan. Un golpe en la cabeza hace inconsciente a la mente: esto es, hace que el cerebro quede incapacitado como instrumento de su actividad; y una condición enferma del cerebro puede causar una acción irregular en la mentel como la insania. Todo esto es incomprensible, pero es innegable. (3) También es un hecho de la consciencia que en tanto que ciertas operacionces del cuerpo son independientes de la acción voluntaria y consciente de la mente, como los procesos de respiración, digestión, secreción, asimilación. etc., hay ciertas acciones que son dependientes de la voluntad. Podemos querer movernos; podemos ejercer la fuerza muscular en mayor o menor grado. Es mejor admitir estas sencillas realidades de la consciencia y de la experiencia, y confesar que en tanto que demuestran una unión intima y vital entre la mente y el cuerpo, no nos capacitan para comprender la naturaleza de esta unión, antes que recurrir a teorias arbitrarias e imaginativas que niegan estos hechos porque no puedan explicarIos. Esto lo hacen los que abogan por la doctrina de las causas ocasionales, que niega toda acción de la mente sobre el cuerpo o del cuerpo sobre la mente, sino que lo atribuye todo a la acción inmediata de Dios. Un cierto estado de la mente es [en base de esta teoria] la ocasión en la que Dios produce una cierta impresión sobre la mente. La doctripa de Leibnitz de una armonía preestablecida es igualmente insatisfactoria. El negó que una sustancia pudiera actuar sobre otra de una clase diferente; que la materia pudiera actuar sobre la mente, o viceversa; que la materia pudiera actuar sobre la mente o la mente sobre la materia. Propuso dar cuenta de la admitida correspondencia entre los variados estados de la una y de la otra sobre la suposición de una disposición previa. Dios ha

ordenado anticipadamente que la mente tuviera la percepción de un árbol simpre que un árbol se presentara del ante del ojo, y que el brazo se moviera simpre que la mente tuviera una volición para moverse. Pero negó toda relación causal entre estas dos series de acontecimientos.

Dualismo realista.

La doctrina Escritural de la naturaleza del hombre como un espíritu creado en unión vital con un cuerpo organizado, que por tanto consiste de dos, y solo dos, elementos o sustancias distintivas, es de gran importancia. Está íntimamente conectada con algunas de las más importantes doctrinas de la Bíblia; con la constitución de la persona de Cristo, y por consiguiente con la naturaleza de su obra redentora y de su relación con los hijos de los hombres; con la doctrina de la caida, del pecado original, y de la regeneración; y con las doctrinas de un estado futuro y de la resurrección. Es debído a esta conexión, y no debido a su interés como una cuestión psicologia, que la verdadera idea del hombre demanda la cuidada investigación del teólogo.

La doctrina anteriormente enunciada, como la doctrina de las Escrituras y de la Iglesia, recibe la designación apropiada de dualismo realista. Esto es, declara la existencia de dos distintas *res*, entidades o sustancias; la una con extensión, tangible y divisible, el objeto de los sentidos; y la otra no extendida e indivisible, el sujeto pensante, sintiente y queriente del hombre. Esta doctrina se levanta en oposición al materialismo y al idealismo, que aunque son sistemas antagonistas en otros respectos, concuerdan en la ligación de todo dualismo de sustancia. Lo primero hace de la mente una función del cuerpo; lo otro hace del cuerpo una forma de la mente. Pero según las Escrituras y toda la más sana filosofia, ni el cuerpo es, como dice Delitzsch, un precipitado de la mente, ni la mente es una sublimación de la materia.

La doctrina Escritural del hombre es naturalmente opuesta a la vieja doctrina pagana que le representa como la forma en la que la naturaleza, *der Naturgeist, el anima mundi*, llega a la consciencia de si misma; y también a la doctrina panteista más extendida según la que los hombres son las más elevadas manifestaciones del singular principio universal de ser y vida; y a la doctrina que representa al hombre como la unión de lo impersonal, de la razón universal o *logos*, con una organización corpórea viviente. Según esta visión acabada de mencionar, el hombre consiste del cuerpo (soma), alma (psuche) y logos, o la razón impersonal. Esto es algo muy semejante a la doctrina apolinaria en cuanto a la constitución de la persona de Cristo, aplicada a toda la humanidad.

§2. *Tricotomía.*

Es de mayor importancia observar que la doctrina Escritural se opone a la Tricotomía, o doctrina de que el hombre consiste de tres sustancias distintas, cuerpo, alma y espíritu, *söma, psuchë, y pneuma; corpus, anima, y animus*. Esta visión de la naturaleza del hombre es de la mayor importancia para el teólogo porque no sólo ha sido sustentada en mayor o menor grado en la Iglesia, sino también porque ha influenciado en sumo grado la forma en que han sido presentadas otras doctrinas, y porque tiene una cierta apariencia de ser sustentada por las mismas Escrituras. Esta doctrina ha sido mantenida en diferentes formas. La más simple y más inteligible, y la más comunmente adoptada, es que el cuerpo es la parte material de nuestra constitución; el alma, o *psuchë*, es el principio de la vida animal; y la mente, *o pneuma*, el principio de nuestra vida racional e inmortal. Cuando una planta muere, su organización material queda disuelta, y el principio de vida vegetativa que contenía desaparece. Cuando muere un bruto, su cuerpo vuelve al polvo, y la *psuchë*, o principio de vida animal con que estaba animada, se desvanece. Cuando un hombre muere, su cuerpo vuelve a la tierra, su *psuchë* deja de existir, y sólo queda su *pneuma* hasta que queda reunido con su cuerpo en la resurrección. Al *pneuma*, que es peculiar del hombre, le pertenecen la razón, la voluntad y la conciencia. A *psuchë* que tenemos en común con los brutos pertenecen el entendimiento, los sentimientos y la sensibilidad, o capacidad de percepción sensorial. Al *söma* le pertenece lo que es puramente material. [2] Según otra visión de la cuestión,[3] el alma no es ni el cuerpo ni la mente; ni tampoco una subsistencia distinta, sino que es lo resultante de la unión del *pneuma* y del *söma*. O, según Delitzsch,[4] hay un dualismo de ser en el hombre, pero una tricotomía de sustancia. Él distingue entre ser y sustancia, y mantiene (1) que espíritu y alma (*pneuma* y *psuchë*) no son seres distintos, pero sí sustancias distintas. Dice que el alma viviente mencionada en la historia de la creación no es el *compositum* resultante de la unión de espíritu y cuerpo, de modo que los dos constituyeron al hombre, sino que se trata de un *tertium quid*, una tercera sustancia que pertenece a la constitución de su naturaleza. (2) Pero, en segundo lugar, este tercer principio no pertenece al cuerpo; no son los más elevados atributos o funciones del cuerpo, sino que pertenece al espíritu, y es producido por él. Sustenta la misma relación con él que el aliento con el cuerpo, o la efulgencia con la luz. Dice que el *psuchë* (alma) es el *apaugasma* del pneuma y el vínculo de su unión con el cuerpo.

2. *August Rahn, Lehrbuch des christlichen Glaubens*, pág. 324.
3. Göschel, en Rerzog, *Encyklopädie*, Artículo «Seele».
4. Biblische *Psychologie*, § 4, pág. 128.

La Tricotomía, antiescritural.

En oposición a todas las formas de tricotomía, o la doctrina de una triple sustancia en la constitución del hombre, se debe observar: (1) Que se opone al relato de la creación del hombre tal como aparece en Gn 2 :7. Según este relato, Dios formó al hombre del polvo de la tierra, y sopló el él aliento de vida, y él vino a ser alma viviente, esto es, un ser en quien hay un alma viviente. En este relato no hay indicación alguna excepto que el cuerpo material formado de la tierra y el principio viviente derivado de Dios. (2) Esta doctrina (tricotomía) está opuesta al uso uniforme de la Escritura. Bien lejos de distinguir entre **nephesh**, *psuchë*, anima, o alma, de **ruah**, *pneuma*, *animus*, o mente como o bien originalmente diferente, o derivada de ella, estas palabras designan todas una y la misma cosa. Son constantemente intercambiables. La una toma el lugar de la otra, y todo lo que se predique o que se pueda predicar de la una, se predica de la otra. El hebreo **nephesh**, y el griego *psuchë* significan aliento, vida, el principio de vida; aquello en lo que resíde la vida, toda la vida del sujeto mencionado. Lo mismo sucede con **ruach** y *pneuma*; también estos significan aliento, vida, y principio viviente. Por ello, las Escrituras hablan del **nephesh** o *psuchë* no sólo como aquello que vive o que es el principio de la vida del cuerpo, sino como aquello que piensa y que siente, que puede salvarse o perderse, que sobrevive al cuerpo y es inmortal. El alma es el hombre mismo, aquello en lo que residen su dentidad y personalidad. Es el Ego. No hay en el hombre nada más elevado que el alma. Por ello es que se emplea tan a menudo como sinónimo dem yo. Todas las almas son todos los hombres; mi alma es mi yo; su alma es él. ¿Qué dará un hombre a cambio de su alma? Es el alma la que peca (Lv 4:2). Es el alma la que ama a Dios. Se nos manda que amemos a Dios, en *holëi tëi psuchëi*. [Con toda el alma.] De la esperanza se dice que es el ancla del alma, y la palabra de Dios es poderosa para la salvación del alma. Se afirma que el fin de nuestra fe es (1 P 1:9) la salvación de nuestras almas; I Juan (Ap 6:9; 20:4) vio en el cielo las almas de los que habían sido muertos por la palabra le Dios. Por todo esto es evidente que la palabra *psuchë*, o alma, no designa la mera parte animal de nuestra naturaleza, y no es una sustancia diferente de *pneuma*, o espíritu. (3) Una tercera observación a hacer acerca de esta cuestión es que todas las palabras anteriormente mencionadas, **nephesh**, **ruah** y **neshamah**, en hebreo, *psuchë* y *pneuma* en griego, y alma y espíritu en castellano, se emplean en las Escrituras de manera indiscriminada para hombres y animales irracionales. Si la Biblia adscribiera sólo un *psuchë* a los brutos, y ambos *psuchë* y pneuma al hombre, habría una cierta base para suponer que los dos son esencialmente distintos. Pero no es así. ...

[Con respeto a ciertos pasajes que parecen sustentar la tricotomía,

observemos, por ejemplo,] Hebreos 4:12, [donde] el Apóstol dice que la palabra de Dios penetra hasta la división del alma y del espíritu, de las coyunturas y de los tuétanos. No se supone ahí que el alma y el espíritu sean sustancias diferentes. Las coyunturas y los tuétanos no son diferentes sustancias: Ambas cosas son materiales; son formas diferentes de la misma sustancia. De la misma manera alma y espíritu son una y la misma sustancia bajo diferentes aspectos o relaciones. Podemos decir que la palabra de Dios alcanza no sólo a los sentimientos, sino también a la conciencia, sin asumir que el corazón y la conciencia sean entidades diferentes. ...

[§3. Realismo.]

[§4. *Otra forma de la teoría realista*.]

CAPITULO III

DEL ORIGEN DEL ALMA

§ I. *Teoría de la Preexistencia.*

TRES son las teorias que se han presentado acerca del origen del alma. Primero, la de la Preexistencia del alma; segundo, la del Traducianismo, o la doctrina de que el alma del niño se deriva del alma de los padres; tercero, la de Creación inmediata, o la doctrina de que el alma no se deriva, como sí el cuerpo, sino que debe su existencia al poder creador de Dios.

La doctrina de la preexistencia del alma ha sido presentada de dos maneras. Platón mantenía que las ideas son eternas en la mente divina; que estas ideas no son meros pensamientos, sino entidades vivientes; que constituyen la esencia y la vida de todas las cosas externas; el universo y todo lo en él contenido son estas ideas llevadas a cabo, revestidas de materia, y desarrolladas en la historia. Asi, habia un mundo ideal, o inteligible, interior al mundo como realmente existente en el tiempo. Lo que Platón llamaba ideas, Aristóteles lo llamó formas. Él negó que lo ideal fuera anterior a lo real. La materia es eterna, y todas las cosas consisten de materia y forma-significándose por forma aquello que da carácter, o que determina la naturaleza de las cosas individuales. Como en otros respectos, también en éste tuvo mucha influencia la filosofia platónica, o aristo-platónica, sobre la teologia cristiana. Y algunos de los padres y de los escolásticos se acercaron más o menos a esta doctrina de la preexistencia, no sólo del alma, sino de todas las cosas en este mundo ideal. San Bernardo, en su implacable oposición al nominalismo, adoptó la doctrina platónica de las ideas, que él identificó con los géneros y las especies. Estas ideas, enseñaba él, eran eternas, aunque posteriores a Dios, como un efecto, en el orden de la naturaleza, es posterior a su causa. La Providencia aplica la idea a la materia, que se hace animada y asume forma, y así, «ex mundo intelligibili mundus

sensibilis perfectus natus est ex perfecto» [del mundo inteligible surgió el mundo sensible.][1] Entre los autores modernos, Delitzsch es el que más se aproxima a esta doctrina platónica. Dice él: «Hay, según las Escrituras, una preexistencia ideal del hombre; una preexistencia en virtud de la cual el hombre y la humanidad son contemplados por la omnisciencia divina no meramente como objetos que se encuentran lejanos en el futuro, sino como presentes en el espejo de su sabiduria. No sólo Ia filosofia y la pretendida Gnosis, sino también las Escrituras reconocen y certifican un mundo divino ideal con el que el mundo real tiene una relación como desarrollo histórico de un concepto eterno». Pero se debe dudar de si Delitzsch significaba con esto nada más que el hecho de que la omnisciencia de Dios abarca desde la eternidad el conocimiento de todas las cosas posibles, y que su propósito determinó desde la eternidad la futurización de todos los acontecimientos reales, de manera que su decreto o plan, como existente en la mente divina, es llevado a cabo en el mundo externo y su historia. El ingeniero tiene en su mente un claro concepto de la máquina que va a producir. Pero es sólo mediante una figura de lenguaje que se puede decir que la máquina preexiste en la mente del artífice. Esto es muy distinto de la idea platónica y realista de la preexistencia.

La doctrina de Orígenes.

La preexistencia, enseñada por Origenes, y adoptada aquí y allá por algunos filósofos y teólogos, no es la doctrina platónica de un mundo ideal. Supone que las almas de los hombres tenían una existencia separada, consciente y personal en un estado anterior; que habiendo pecado en aquel estado preexistente, son condenados a nacer en el mundo en estado de pecado y el conexión con un cuerpo material. Esta doctrina fue relacionada por Origenes con su teoria de una creación etema. El actual estado de ser es sólo una época en la existencia del alma humana. Ha pasado a través de otras innumerables épocas y formas de existencia en el pasado, y debe pasar a través de otras tales épocas innumerables en el futuro. Él sostenía una metempsicosis muy similar a la enseñada por los orientales, tanto antiguos como modernos. Pero incluso sin la carga añadida de la transmutación inacabable del alma, la doctrina misma jamás fue adoptada en la Iglesia. Se puede decir que comenzó y terminó con Origenes, por cuanto fue rechazada tanto por los griegos como por los latinos, y desde entonces sólo han abogado por ella escritores individuales. No pretende ser una doctrina Escritural, y por tanto no puede ser objeto de fe. La Biblia nunca habla de una creación de hombres antes de Adán, ni de ninguna apostasía anterior a su

1. Cousin, *Fragments Philosophiques*, págs. 172-176.

caída, y nunca atribuye a la pecaminosidad de nuestra actual condición a la alguna fuente más alta que al pecado de nuestro primer padre. La suposición de que todas las almas humanas fueron creadas al mismo tiempo que el alma de Adán, y que permanecieron en un estado durmiente, inconsciente, hasta que se unieron a los cuerpos para los que fueron designados, ha sido adoptada por tan pocos que difícilmente merece un lugar en la historia de la opinión teológica.

Pero es mucho más importante la cuestión de si el alma de cada hombre es creada de inmediato, o si es generada por los padres. Lo primero es conocido, en teologóa, como «Creacionismo», y lo segundo como Traducianismo». Ya desde el principio, la iglesia griega adoptó la postura creacionista como la única consistente con la verdadera naturaleza del alma. Tertuliano, en la Iglesia Latina, era casi un materialista, o al menos empleó el lenguaje del materialismo, manteniendo que el alma era engendrada de manera muy semejante al cuerpo. Jerónimo se opuso a esta doctrina. Agustin era muy adversa a la misma, pero en su controversia con Pelagio acerca de la propagación del pecado se sintió tentado a favorecer la teoria traducianista como proporcionando una explicación más fácil del hecho de que derivamos una naturaleza corrompida de Adán. Sin embargo, nunca pudo adoptarla de una manera plena. El Creacionismo llegó a ser posteriormente la doctrina recibida casi universalmente de la Iglesia Latina, como lo habia sido siempre – de la Griega. En la época de la Reforma, los Protestantes, como un todo, se adhirieron al mismo punto de vista. Incluso la Fórmula de Concordia, el símbolo autoritativo de la Iglesia Luterana, favorece el creacionismo. Sin embargo, la mayoria de los teólogos luteranos del siglo diecisiete adoptaron la teoria traducianista. Entre los Reformados, sucedió a la inversa. Calvino, Beza, Turretin y la gran mayoría de los teólogos Reformados fueron creacionistas, y sólo aqui y allá alguno adoptó la teoria *ex traduce*. Muchos de los actuales teólogos alemanes, y aquellos que están inclinados al realismo en cualquier forma, se han vuelto más o menos celosos en la defensa del traducianismo. Sin embargo, está lejos de ser la opinión universal de los alemanes. Quizá la mayoría de filósofos alemanes concuerda con Günther:[2] «El Traducianismo tiene sus funciones con respecto a la vida animal del hombre; por otra parte, el ámbito del Creacionismo es el del alma; saldría de su ámbito si extendiera la acción creadora inmediata de Dios a la vida animal, que es el principio de la existencia de su cuerpo».

§2. *Traducianismo*.

Lo que se significa por el término traducción es en general bien claro por

2. *Vorschule der speculativen Theologie*, 2 edición, Viena, 1846,1848,2 parte, p. 181.

el sentido de la palabra. Por una parte, los traducianistas niegan que el alma sea creada; por otra parte, afirman que es producida por la ley de la generación, siendo tan verdaderamente derivada de los padres como el cuerpo. Es el hombre íntegro, alma y cuerpo, el que es engendrado. El hombre es derivado de manera íntegra de la sustancia de sus progenitores. Algunos van más allá que otros en sus afirmaciones acerca de esta cuestión. Los hay que afirman que el alma es susceptible de «abscisión y división», de manera que una porción del alma de los padres es comunicada al niño. Otros se retraen de tales expresiones, pero mantienen que hay una verdadera derivación de la una procedente de los otros. Sin embargo, ambas clases insisten en la identidad numérica de esencia en Adán y toda su posteridad tanto en alma como en el cuerpo. Los más ilustrados y cándidos proponentes del traducianismo admiten que las Escrituras guardan silencio a este respecto…. Los pasajes citados en apoyo de la doctrina no enseñan nada decisivo acerca de esta cuestión. Que Adán engendrara un hijo a su semejanza, y conforme a su imagen, y que llamara su nombre Set, sólo afirma que Set era como su padre. No arroja luz alguna sobre el misterioso proceso de la generación, y no enseña cómo se alcanza la semejanza de hijo a padre por causas físicas. ... Se insiste más en ciertos hechos de la Escritura que se suponen favorables a esta teoría. Se dice que el hecho de que en la creación de la mujer no se haga mención de que Dios soplara en ella aliento de Vida implica que su alma, así como su cuerpo, se derivó de la de Adán, Sin embargo, el silencio no demuestra nada. ... De todos los argumentos en favor del Traducianismo, el más eficaz es el que se deriva de la transmisión de una naturaleza pecaminosa de Adán a su posteridad. Se insiste en que no se puede explicar ni justificar a no ser que supongamos que el pecado de Adán fue nuestro pecado y nuestra culpa, y que la idéntica sustancia activa inteligente y voluntaria que transgredió en él, nos ha sido transmitida a nosotros. Este es un argumento que sólo puede ser considerado de manera plena cuando lleguemos a tratar del pecado original. Por el presente es suficiente repetir la observación acabada de hacer, de que el hecho es una cosa, y la explicación del hecho es otra. Se admite el hecho de que el pecado de Adán es, en un sentido verdadero e importante, nuestro pecado, y que derivamos de él una naturaleza corrompida; pero que esto precise de la adopción de la doctrina *ex traduce* en cuanto al origen del alma no está tan claro. [Esta explicación] ha sido negada por la inmensa mayoría de los más activos defensores de la doctrina del pecado original, en todas las edades de la Iglesia. Decir que el creacionismo es un principio Pelagiano es sólo una evidencia de ignorancia. ... El argumento más plausible en favor del traducianismo es el innegable hecho de la transmisión de las peculiaridades étnicas, nacionales, familiares e incluso paternas de la mente y del

temperamento. Esto parece dar evidencia de que hay no sólo derivación del cuerpo, sino también del alma en la que estas peculiaridades son inherentes. Pero incluso este argumento no es concluyente, porque nos es imposible determinar a qué causa mediata se deben estas peculiaridades. Podrían ser atribuidas, por lo que podamos saber, a algo peculiar en la constitución física. No se puede negar que la mente queda sumamente influenciada por el cuerpo. Y un cuerpo que tenga unas peculiaridades físicas pertenecientes a cualquier raza, nación o familia puede determinar dentro de ciertos límites el carácter del alma.

§3. *Creacionismo*.

La doctrina común de la Iglesia, y especialmente de los teólogos reformados, ha sido siempre la de que el alma del niño no es generada ni derivada de sus padres, sino que es creada por la acción inmediata de Dios. Los argumentos que se presentan generalmente en favor de esta postura son:

1. Que es más consecuente con Las descripciones prevalentes de las escrituras. En el relato original de la creación se establece una marcada distinción entre el cuerpo y el alma. El uno es de la tierra, la otra de Dios. Esta distinción se mantiene a lo largo de toda la Biblia. El cuerpo y el alma no sólo son presentados como sustancias diferentes, sino también como poseedores de diferentes orígenes. El cuerpo volverá al polvo, dice el sabio predicador, y el espíritu a Dios que lo dio. Aquí se presenta el origen del alma como diferente de y más elevado que el del cuerpo. El alma es de Dios en un sentido que no es cierto del cuerpo. De manera similar, se dice de Dios que «forma el espíritu del hombre dentro de él» (Zac 12:1); que da «aliento al pueblo que mora» sobre la tierra, «y espíritu a los que por ella andan» (Is 42:5). Este lenguaje casi concuerda con el del relato de la creación original, lo el que se dice que Dios sopló en el hombre aliento de vida, para indicar que el alma no es terrena ni material, sino que tuvo su origen de manera inmediata de Él. ...

Argumentos en base de la naturaleza del alma.

2. Esta última doctrina es también bien claramente consistente con la naturaleza del alma. Entre los cristianos se admite que el alma es inmaterial y espiritual. Es indivisible. La doctrina traduciana niega esta verdad universalmente reconocida. Afirma que el alma admite «separación o división de esencia».[3] Y sobre la misma base por la que la Iglesia rechazó universalmente la doctrina gnóstica de la emanación como inconsecuente con la naturaleza de Dios como espíritu, ha rechazado, con una unanimidad casi

3. Shedd, *History of Chritistian Doctrine*, Vol. I., pág. 343, *nota.*

similar, la doctrina de que el alma admite división de sustancia. Ésta es una dificultad tan seria que algunos de los proponentes de la doctrina *ex traduce* intentan evitarla negando que su teoria presuponga ninguna separación o división de este tipo de la sustancia del alma. Pero de poco sirve esta negación. Ellos mantienen que la misma esencia numérica que constituia el alma de Adán es constitutiva de nuestras almas. Si es asi, entonces o bien la humanidad es una esencia general de la que los hombres individuales son modos de existencia, o bien lo que estaba enteramente en Adán está distributivamente, partitivamente y por separación, en la multitud de sus descendientes. Por ello, la derivación de esencia implica, como generalmente se admite que lo hace, separación o división de esencia. Yesto debe ser así si se presupone que la identidad numérica de esencia en toda la humanidad se logra mediante generación o propagación. ...

§4. *Observaciones finales.*

... Con referencia a esta discusión se puede observar:

1. Que en tanto que nos toca resistir vigorosamente cualquier doctrina que presuponga la divisibilidad y consiguiente materialidad del alma humana, o que conduzca a la conclusión de que la naturaleza humana de nuestro bendito Señor estuviera contaminada con pecado, sin embargo no nos toca ser más sabios que lo que está escrito. Podemos confesar que la generación, la producción de un nuevo individuo de la raza humana, es un misterio inescrutable. Pero esto se debe decir de la transmisión de la vida en todas sus formas. Si los teólogos y filósofos se contentaran con sencillamente negar la creación del alma *ex nihilo*. sin insistir en la división de la sustancia del alma ni en la identidad de esencia en todos los seres humanos, el mal no sería tan grande. Algunos intentan esta moderación ...

2. Es evidentemente de lo más irrazonable y presuntuoso, además de peligroso, hacer de una teoria acerca del origen del alma la base de una doctrina tan fundamental para el sistema cristiano como el del pecado original. Pero vemos a teólogos, antiguos y modernos, afirmando osadamente que si su doctrina de derivación, y la identidad numérica de sustancia en todos los hombres, no se admite, entonces es imposible el pecado original. Esto es, que nada puede ser cierto, no importa lo claramente que sea enseñado en la palabra de Dios, que ellos no puedan explicar. Esto lo hacen incluso aquellos que protestan en contra de la introducción de la filosofia en la teologia, totalmente inconscientes de que ellos mismos ocupan, hasta este punto, el mismo terreno que los racionalistas. No están dispuestos a creer en la depravación hereditaria a no ser que el alma del hijo sea de la misma sustancia numérica que el alma del padre. Esto es, las llanas declaraciones de las Escrituras no pueden ser ciertas a no ser que se adopte la

más oscura, ininteligible e incongruente y menos recibida teoría filosófica en cuanto a la constitución del hombre y la propagación de la raza. Nadie tiene derecho a colgar la rueda de molino de su filosofia alrededor del cuello de la verdad de Dios.

3. Hay una tercera nota de advertencia que no se debe omitir. Toda la teoría del traducianismo se basa en la presuposición de que Dios, desde la creación original, opera sólo a través de medios. Desde el «sexto dia, el creador no ha ejercido, en este mundo, ninguna energia estrictamente creativa. Él descansó de la obra de la creación en el séptimo dia, y sigue reposando».[4] La creación continua de las almas es declarada por Delitzsch[5] como inconsistente con la relación de Dios con el mundo. El ahora sólo produce de manera mediata, esto es, por media de la operación de segundas causas. Esto es un acercamiento a la teoria mecánica del universo, que supone que Dios, habiendo creado el mundo, y habiendo dotado a sus criaturas con ciertas facultades y propiedades, lo deja a la operación de estas segundas causas. Se puede admitir una superintendencia continuada de la Providencia, pero se niega el ejercicio directo de la eficiencia divina. ¿Qué sucede, entonces, con la doctrina de la regeneración? El nuevo nacimiento no es efecto de causas segundas. No es un efecto natural producido por la influencia de la verdad ni de la energia de la voluntad humana. Se debe al ejercicio inmediato del poder omnipotente de Dios. La relación de Dios con el mundo no es la de un ingeniero con una máquina, ni de un tipo que le limite a operar sólo a través de causas segundas. Él es inmanente en el mundo. Él sustenta y conduce todas las causas. Él obra constantemente a través de las mismas, con ellas, y sin ellas. Como en las operaciones de escritura o de comunicación oral, tenemos en nosotros la unión y acción combinada de fuerzas mecánicas, químicas y vitales, controlado todo ello por el poder director de la mente; y así como la mente, mientras que conduce asi las operaciones del cuerpo, ejercita constantemente su energia pensante creativa, así Dios, como inmanente en el mundo, conduce constantemente todas las operaciones de las causas segundas, y al mismo tiempo ejerce ininterrumpidamente su energía creativa. La vida no es producto de causas ffsicas. No sabemos que su origen se deba en ningún caso a ninguna otra causa diferente del poder inmediato de Dios. Si la vida es un atributo peculiar de la sustancia inmateriaI, puede ser producida adecuadamente en base de un plan fijo por la energia creativa de Dios siempre que estén presentes las condiciones mediante las cuales Él se ha propuesto que comience a ser. La organización de una semilla, o del embrión de un animal,

4. Shedd, *History of Christian Doctrine*, vol II. pág. 13.
5. DeJitzsch, *Biblische Psychologie*, pág. 79.

hasta alli donde consiste de materia, puede deberse a la operación de causas materiales conducidas por la actividad providencial de Dios, mientras que el principio vital mismo se debe a su poder creador. No hay nada en esto que haga de menos al carácter divino. Nada hay en ello que sea contrario a las Escrituras. Nada hay en ello fuera de analogia con las palabras y obras de Dios. Es mucho más preferible a la teona que o bien excluye totalmente a Dios del mundo, o bien restringe sus operaciones a un *concursus* con causas segundas. La objeción al creacionismo de que elimina la doctrina de los milagros, o que supone que Dios sanciona cada acto con el que esté conectado su poder creador, no parece siquiera tener plausibilidad alguna. Un milagro no es simplemente un acontecimiento debido a la acción inmediamente de Dios, porque entonces cada acto de conversión sería un milagro. Es un aconteclmlento que tiene lugar en el mundo externo y que involucra la suspensión o neutralización de alguna ley natural, y que no se puede atribuir a nada más. que al poder inmediato de Dios. Por ello, la originación de la vida no es un milagro ni en su naturaleza ni en su designio, en el sentido propio de la palabra. Este ejercicio de la energía creadora de Dios, en relación con la acción de las causas segundas, no implica más aprobación que el hecho de que Él da y sostiene la energia de un asesino implica que Él apruebe el asesinato…

El objeto de esta discusión no es llegar a una certidumbre acerca de lo que no está claramente revelado en las escrituras, ni explicar lo que por todos lados se admite como inescrutable, sino advertir en contra de la adopción de principios que se oponen a llanas e importantes doctrinas de la palabra de Dios. Si el traducionismo enseña que el alma admite abscisión o división; o que la raza humana esta constituida de una misma sustancia numérica; o que el Hljo de Dios asumió en unión personal consigo mismo de la misma sustancia numérica que pecó y cayó en Adán, entonces debe ser rechazado como a la vez falso,y peligroso. Pero si, sin tratar de explicarlo todo, afirma sencillamente que la raza humana se propaga en seguimiento de la ley general de que semejante engendra semejante; que el hijo deriva su naturaleza de sus padres por la operación de leyes físicas, asistidas y controladas por la acción de Dios, sea ésta directiva o creativa, como en todos los otros casos de propagación de criaturas vivas, se puede considerar como una cuestión abierta, o asunto indiferente. El creacionismo no supone necesariamente que hay otro ejercicio del poder inmediato de Dios en la producción del alma humana que el que tiene lugar en la producción de vida en otros casos. Sólo niega que el alma sea susceptible de división, que toda la huminidad esté compuesta numéricamente de la misma esencia, y que Cristo asumiera numéricamente la misma esencia que pecó en Adán.

CAPÍTULO IV

LA UNIDAD DE LA RAZA HUMANA

HAY todavia otra cuestión que la ciencia ha planteado a la teología, en relación con el hombre, que no puede ser pasada por alto. ¿Tiene toda la humanidad un origen común? ¿Y tiene toda ella una naturaleza común? ¿Ha descendido toda ella de una pareja, y constituyen una especie? Estas cuestiones son contestadas afirmativamente en la Biblia y por la iglesia universal. Son contestadas en sentido negativo por un número grande y creciente de científicos. Como la unidad de la raza no es sólo declarada en las Escrituras, sino dada por supuesta en todo lo que enseñan acerca de la apostasia y redención del hombre, es un punto acerca del que la mente del teólogo debería quedar convencido de manera inteligente. Como mero teólogo, puede estar autorizado para satisfacerse con las declaraciones de la Biblia; pero como defensor de la fe debería también dar una respuesta a los que se oponen.

Hay dos puntos involucrados en esta cuestión: comunidad de origen y unidad de especie. Todas las plantas y animales derivados por propagación del mismo tronco original son de la misma especie; pero los de la misma especie no precisan haber derivado de un tronco común. Si Dios hubiera considerado adecuado al principio, o en cualquier tiempo posterior, crear plantas o animales de la misma clase en grandes números y en diferentes partes de la tierra, serían de la misma especie (o naturaleza), aunque no del mismo origen. Los robles de América y los de Europa son idénticos en cuanto a especie, aunque no estén derivados de uno y el mismo roble primordial. Se puede admitir que la gran mayoría de plantas y animales rueron producidos originalmente no a solas o en parejas, sino en grupos, produciendo la tierra una multitud de animales de la misma clase. Por ello, es en si mismo posible que todos los hombres puedan ser de la misma especie,

aunque no todos descendidos de Adán. Y ésta es la opinión de alguno distinguidos naturalistas. Sin embargo, la doctrina Escritural acerca del hombre es que la raza no es sólo la misma en clase, sino la misma en origen.
Todos son hijos de un padre comun, y tienen una naturaleza comun.

[§1. *Concepto de Especie*.]

[§2. *Evidencias de Ia identidad de las Especies*.]

[§3. *Aplicación de estos criterios al hombre*.]

§4. *El argumento filológico y moral*.

... Una de las realidades desafortunadas que ha acompañado a esta controversia es que ha sido dejada demasiado en manos de los naturalistas de hombres entrenados a considerar casi exclusivamente la material, o como mucho lo que entra dentro del área de la vida natural. De esta manera, se vuelven unilaterales, y dejan de tener en cuenta todos los aspectos del caso o de estimar de manera debida todos los datas que entran en la solución del problema. Así, Agassiz ignora todos los hechos relacionados con las lenguajes, con la historia y con el carácter mental, moral y religioso y la condición del hombre. Por ello, llega a conclusiones que una debida consideración de estas datos habría hecho imposibles.

La ciencia de la filología comparada está basada en unas leyes tan ciertas y autorizadas como las de la naturaleza. El lenguaje no es un producto del azar: Es esencialmente distinto de gritos instintivos o de sonidos inarticulados. Es una producción de la mente, tremendamente compleja y sutil. Es Imposible que razas enteramente distintas tuvieran el mismo lenguaje. Es totalmente cierto por el carácter de las lenguas francesa, españolas e italiana, que estas naciones son, en gran medida, descendientes comunes de la raza latina. Por ello, cuando se puede mostrar que las lenguaje de las diferentes razas o variedades de hombres son radicalmente los mismos, o derivados de un tronco comun, es imposible dudar racionalmente que descienden de un linaje comun. Por ello, la unidad de lenguaje demuestra la unidad de especie porque demuestra unidad de origen. Por otra parte, la diversidad de lenguaje no demuestra diversidad ni de especie ni de origen, por cuanto esta diversidad puede deberse a otras causas como por ejemplo la confusión de lenguas en Babel, o por la antigua y continuada separación de diferentes tribus. Sin embargo, el punto a apremiar ahora es éste: Hay naturalistas que, como Agassiz, y sobre principios meramente zoológicos, han decidido que es más probable (no que sea necesariamente cierto, smo simplemente que es más probable) que las

diferentes variedades de hombres, incluso hasta el nivel de diferentes naciones, hayan tenido orígenes diversos, y, tal como mantiene Agassiz en sus escritos más recientes, que sean especies diferentes. Sin embargo, por lo menos en muchos casos, es totalmente seguro, en base del carácter de las lenguas que hablan, que tienen que haberse derivado de un tronco común. Agassiz y otras describen a las razas eurapeas y asiáticas como distintas en origen y especie. Pero Alexander von Humboldt dice: «El estudio comparativo de las lenguas nos muestra que razas hoy día separadas por vastas extensiones de tierra, están unidas, y han emigrado procedentes de un centro primordial comun. ... El mayor campo para tales investigaciones acerca de la antigua condición del lenguaje, y por consiguiente del período en que toda la família humana debía ser considerada, en el sentido estricto del término, como un todo viviente, se presenta en la larga cadena de los lenguajes Indo-Europeos, que se extiende desde el Ganges hasta el extremo Ibero de Europa, y desde Sicilia hasta el Cabo Norte»[1] ...

Además de los argumentos ya mencionados en favor de la unidad de la humanidad, después de la aserción directa de la Biblia, lo que después de todo tiene la mayor fuerza se deriva de la actual condición de nuestra naturaleza moral y espiritual. Siempre que nos encontramos con un hombre, no importa de qué nombre o nación, no sólo descubrimos que tiene la misma naturaleza que nosotros, que tiene los mismos órganos, los mismos sentidos, los mismos instintos, los mismos sentimientos, las mismas facultades, el mismo entendimiento, voluntad y consciencia, y la misma capacidad de cultura religiosa, sino que tiene la misma naturaleza culpable y contaminada, que necesita la misma redención. Cristo murió por todos, y se nos ha mandado que prediquemos el evangelio a toda criatura bajo el cielo. Por ello, no se encuentra en ninguna parte de la tierra a ningún hombre que no necesite el evangelio o que no sea capaz de llegar a ser partícipe de las bendiciones que ofrece. La relación espiritual de los hombres, su comun apostasía, y el común interés de todos en la redención obrada por Cristo, demuestra su común naturaleza y su comun origen más allá de la posibilidad de toda duda razonable o excusable.

Nuestra atención ha estado dirigida hasta aquí de manera especial a la unidad de la humanidad en cuanto a especie. Poco es necesario decir en conclusión en cuanto a su unidad en origen. (1) Por cuanto en opinión de los más distinguidos naturalistas, la unidad de especie es en sí misma prueba decisiva de la unidad de origen. (2) Porque incluso si se niega esto, es sin embargo admitido universalmente que cuando la especie es la misma el origen puede ser el mismo. Si la humanidad difiere en cuanto a especie, no

1. *Cosmos*, Traducción de Otte, edición de Londres, 1849, VoI. lI, págs. 471, 472.

puede todos descender de un progenitor común, pero si es idéntica en cuanto a especie, no hay dificultad en admitir su descendencia común.[2] Es desde luego principalmente por el deseo de refutar la declaración Escritural de que todos los hombres son hijos de Adán, y para romper la común hermandad del hombre, que se insiste en una diversidad de especies. Por tanto, si se admite lo último, se puede fácilmente conceder lo primero. (3) El común origen de los lenguajes de la inmensa mayoría de los hombres demuestra, como ya hemos dicho, su comunidad de origen, y como inferencia, su unidad eu cuanto a especie. Y por cuanto esta comunidad de origen se demuestra eu cuanto a razas, las cuales el mero zoólogo tiene propensión a describir con la mayor confianza como distintas, queda con ello demostrada la insuficiencia de la base de su clasificación. (4) Sin embargo, es el testimonio directo de las Escrituras acerca de esta cuestión, con la que son consistentes todos los hechos conocidos, y la común apostasía de la raza, y su común necesidad redención, lo que hace cierto para todos los que creen la Biblia o el testimonio de su propia consciencia en cuanto a la pecaminosidad universal de la humanidad, que todos los hombres son descendientes de un progenitor caído.

2. Acerca del origen común de la especie humana, es de interés citar unas recientes investigaciones llevadas a cabo por un equipo de biólogos de la Universidad de California en Berkeley. Este equipo, compuesto por Allan Wilson, Rebecca Cann y Mark Stoneking, investigo el ADN de la mitocondria. Este ADN tiene una peculiaridad, y es que es siempre y *únicamente* heredado de parte de la madre. El análisis del ADN mitocondrial de seres humanos de todo el globo dio una evidencia inequívoca de que todos los seres humanos de la tierra lo han heredado de *una sola mujer*. Estos son los hechos. Interpretaciones no faltan acerca de cómo pudo perderse el ADN mitocondrial de otras supuestas madres en una supuesta multiplcidad de origenes. Pero los hechos en sí siguen concordando con la Revelación que DlOS nos da en la Escritura, de que hubo una «madre de todos los vivientes»: Eva (Gn 3:29). (N. del T.)

CAPÍTULO V

EL ESTADO ORIGINAL DEL HOMBRE

§ 1. *La doctrina Escritural*.

LA doctrina escritural acerca de esta cuestión incluye los siguientes puntos: Primero, que el hombre fue creado originalmente en un estado de madurez y perfección. ... Por la madurez del hombre como primeramente creado se significa que no fue creado en un estado de infancia. Una presuposición predilecta de los escépticos es que el hombre era brutal al principio, en cuanto a cuerpo y alma; que se fue formando lentamente para sí un lenguaje articulado, despertándosele lentamente las capacidades morales. Esto, sin embargo, no cuadra no sólo con el relato Escritural de su creación, sino tampoco con el papel para el que fue designado, y que de hecho actuó. Por la perfección de su estado original se significa que estaba perfectamente adaptado para el fin para el que había sido hecho, y para la esfera dentro de la que estaba designado que se moviera. Esta perfección en cuanto a su cuerpo no consistía sólo en la integridad y proporción debida de todas sus partes, sino también en la perfecta adaptación a la naturaleza del alma con la que había sido unido. Los teólogos suelen decir que el cuerpo fue creado inmortal e impasible. Con respecto a la inmortalidad, es cosa cierta que si el hombre no hubiera pecado, no habría muerto. Pero que la inmortalidad que entonces habría sido el destino del cuerpo hubiera sido el resultado de su organización original, o que después de su período de prueba hubiera pasado por un cambio para adaptarlo a su condición eterna, es algo que se considerará más adelante. Por impasibilidad no se significa necesariamente una exención total de la susceptibilidad al dolor, porque tal susceptibilidad en nuestro actual estado terrenal, y quizá en cualquier concebible estado terrenal, es una condición necesaria de seguridad. Es un bien, y no un mal; una perfección, y no un defecto. Todo lo que se tiene que significar con este

término es que el cuerpo de Adán estaba exento de las semillas de enfermedad y muerte. Nada había en su constitución que fuera inconsistente con la más elevada felicidad y bienestar del hombre en el estado en que fue creado, y en las condiciones bajo las que tenía que vivir.

El hecho de que el estado primitivo de nuestra raza no fuera de una barbarie de la que los hombres hayan ido saliendo por sí mismos a través de un lento proceso de mejora lo sabemos, primero, por la autoridad de las Escritura, que como hemos visto nos describe al hombre como creado en la plena perfección de su naturaleza. Este hecho es decisivo para todos los cristianos. Segundo, las tradiciones de todas las naciones se refieren a una era dorada de la que los hombres han caído. Estas extendidas tradiciones no pueden ser explicadas de manera racional excepto en base de la aceptación de que el relato de las Escrituras del estado primitivo del hombre es correcto. Tercero, la evidencia de la historia está totalmente del lado de la doctrina de la Biblia acerca de esta cuestión. Egipto derivó su civilización del Este; Grecia de Fenicia y Egipto; Italia de Fenicia y Grecia; el resto de Europa de Italia. Europa está ahora extendiendo rápidamente su influencia civilizadora sobre Nueva Zelanda, Australia y las islas del Océano Pacífico. La afinidad de lenguas demuestra que la antigua civilización de Méjico y de América del Sur se originó en el Asia Oriental. Por otra parte, no hay ningún relato auténtico de una nación de salvajes emergiendo por sus propios esfuerzos desde un estado de barbarie a una condición de civilización. El hecho de que Sir John Lubbock y otros proponentes de la doctrina contraria se vean obligados a apoyarse en hechos tan oscuros y realmente insignificantes como la cultura superior de los indios modernos en este continente aporta otra prueba de la ausencia de evidencia histórica en apoyo de la teoría de una barbarie primitiva. Cuarto, los más antiguos registros, escritos y monumentales, dan evidencia de la existencia de naciones en un alto estado de civilización, en los más antiguos períodos de la historia humana. Este hecho es fácilmente explicado sobre la base de la verdad de la doctrina de las Escrituras acerca del estado primordial del hombre, pero no se puede explicar en base de la hipótesis opuesta. Necesita la gratuita asunción de la existencia de hombres durante eras incontables antes de estos tempranos períodos históricos. Quinto, la filología comparativa ha establecido el hecho de la íntima relación entre todas las grandes divisiones de la raza humana. Además, se ha demostrado que todas tuvieron su origen desde un centro común, y que este centro fue la sede de la más antigua civilización.

La teoría de que la raza humana ha pasado a través de una edad de piedra a una de bronce, y a una de hierro, como etapas de progreso desde la barbarie a la civilización, carece, como ya hemos dicho, de base científica. No se puede demostrar que la edad de piedra prevaleciera contemporáneamente en

todas las partes de la tierra, Y si esto no se puede demostrar, de nada sirve mostrar que hubo un período en el que los moradores de Europa eran desconocedores de los metales. Lo mismo se puede demostrar acerca de los Patagones y de algunas tribus africanas en nuestros días....

§2. *El hombre creado a la imagen de Dios.*

Aparte del hombre, los otros animales fueron creados maduros y perfectos, cada uno según su naturaleza. La característica distintiva del hombre es que él fue creado a imagen y semejanza de Dios. Muchos de los antiguos escritores dieron por supuesto que la palabra «imagen» se refería al cuerpo, que ellos pensaban que por su hermosura, aspecto inteligente y postura erguida, era una sombra de Dios, y que la palabra «semejanza» se refería a la naturaleza intelectual y moral del hombre. Según Agustín, la imagen se relaciona con la *cognitio veritatis*, y la semejanza con el *amor virtutis*; la primera con las facultades intelectuales, y la segunda con las morales. ... Otros modificaron algo esta perspectiva haciendo que la imagen de Dios consistiera en lo que era natural y concreado, y la semejanza en lo adquirido. El hombre fue creado a imagen de Dios, y se amoldó a su semejanza. Esto es, empleó de tal manera sus dotes naturales que llegó a ser semejante a Dios en su carácter. Pero todas estas distinciones descansan en una falsa inrerpretación de Gn 1 :26. Las palabras **tselem** y **d'muth** son simplemente explicativas la una de la otra. Imagen y semejanza significa una magen que se asemeja. La sencilla declaración de las Escrituras es que en la creación el hombre era semejante a Dios. La naturaleza de esta semejanza ha sido una cuestión debatida. Según los teólogos Reformados y la mayoría de teólogos de otras divisiones de la Iglesia, la semejanza del hombre a Dios incluía los siguientes puntos:

Su naturaleza intelectual y moral. Dios es Espíritu, el alma humana es un espíritu. Los atributos esenciales del espíritu son la razón, la consciencia y la voluntad. Un espíritu es un agente racional, moral y, también por ello, un agente libre. Por ello, al hacer al hombre conforme a su imagen, Dios le dotó de aquellos atributos que pertenecen a su propia naturaleza como espíritu. Así, el hombre queda distinguido de todos los otros moradores de este mundo, y es levantado incomparablemente por encima de ellos. Pertenece al mismo orden de ser que el mismo Dios, y es por ello capaz de tener comunión con su Hacedor. Esta conformidad de naturaleza entre el hombre y Dios no sólo es la prerrogativa distintiva de la humanidad, por lo que respecta a las criaturas terrenales, sino que es también la condición necesaria de nuestra capacidad de conocer a Dios, y por ello el fundamento de nuestra naturaleza religiosa. Si no fuéramos semejantes a Dios, no podríamos conocerle. Seríamos como las bestias que perecen. Las Escrituras, al declarar

que Dios es el Padre de los espíritus, y que nosotros somos su linaje, nos enseñan que somos partícipes de su naturaleza como ser espiritual y que un elemento esencial de aquella semejanza con Dios en la que el hombre fue originalmente creado consiste en nuestra naturaleza racional o espiritual. ...

Los teólogos Reformados toman la vía media entre los extremos de hacer que la imagen de Dios consista exclusivamente de la naturaleza racional del hombre, o exclusivamente de su conformidad moral a su Hacedor. De manera distintiva, incluyen ambas cosas. ...

Así, en tanto que las Escrituras hacen de la original perfección moral del hombre el elemento más destacable de esta semejanza a Dios en la que fue creado, no es menos cierto que reconocen al hombre como hijo de Dios en virtud de su naturaleza racional. Él es la imagen de Dios, y es portador y reflejo de la semejanza divina entre los habitantes de la tierra, porque es un espíritu, un agente inteligente y voluntario, y como tal está de derecho investido con el dominio universal. Esto es lo que los teólogos Reformados solían llamar la imagen esencial de Dios, en distinción a la accidental. La primera consistía en la misma naturaleza del alma, la segunda; en sus dotes accidentales, esto es, aquellas que pudieran perderse sin, perderse la condición humana misma.

§3. *Rectitud original*.

En la imagen moral de Dios, o rectitud original, se incluyen la perfecta armonía y debida subordinación de todo lo que constituía al hombre. Su razón estaba sujeta a Dios; su voluntad estaba sujeta a su razón; sus afectos y apetitos a su voluntad; el cuerpo era el obediente órgano del alma. No había ni rebelión de la parte sensible de su naturaleza contra la racional, ni había desproporción alguna entre ellas que tuviera que ser controlada o equilibrada mediante dones o influencias *ab extra* [exteriores].

Adán, tan pronto como comenzó a ser, tuvo conocimiento de sí mismo; estaba consciente de su propio ser, de sus facultades y de su estado. Tenía también el conocimiento de lo que estaba fuera de él, o de lo que la moderna filosofía llama «consciencia del mundo». No sólo percibía los varios objetos materiales que le rodeaban, sino que comprendía bien la naturaleza de los mismos. No podemos determinar hasta dónde se extendía este conocimiento. Algunos suponen que nuestros primeros padres tenían un conocimiento más exhaustivo del mundo exterior, de sus leyes, y de la naturaleza de sus varias producciones, que la ciencia humana haya nunca podido alcanzar desde aquel entonces. Es cosa cierta que pudo dar nombres apropiados a todas las clases de animales que pasaron del ante de él para este fin, lo que presupone una debida percepción de sus caracteres distintivos. Acerca de este punto no sabemos nada más allá de lo que la Biblia nos enseña. Es más importante

observar que Adán conocía a Dios, cuyo conocimiento es vida eterna. El conocimiento, naturalmente, difiere en cuanto a sus objetos. El conocimiento de verdades meramente especulativas, lo mismo que el de la ciencia y de la historia, es un mero acto del entendimiento; el conocimiento de lo hermoso involucra el ejercicio de nuestra naturaleza estética; el de las verdades morales, el ejercicio de nuestra naturaleza moral; y el conocimiento de Dios, el ejercicio de nuestra naturaleza moral y religiosa. El hombre natural, dice el Apóstol, no recibe las cosas del Espíritu, ni puede conocerlas. Lo que se afirma de Adán es que, al salir de las manos de su Hacedor, su mente estaba impregnada de este conocimiento espiritual o divino.

Todo lo que se ha dicho acerca del estado original del hombre está implicado en el relato de la creación, que declara que fue hecho semejante a Dios; y que fue pronunciado bueno, bueno en gran manera. ...

§4. *El dominio sobre las criaturas.*

El tercer punto que entra en la dignidad del estado original del hombre, y en la imagen de Dios con la que fue investido, era su dominio sobre las criaturas. Éste surgió de los poderes de que estaba investido, y de la expresa designación de Dios. Dios le constituyó gobernante sobre la tierra. Le puso, como dice el Salmista, todo bajo sus pies en 1 Corintios 11:7 el Apóstol dice que el hombre es la imagen y gloria de Dios, pero que la mujer es la gloria del hombre. Esto lo da como razón por la que el hombre no debería hacer nada que implicara la negación de su derecho a gobernar. Por ello, era como gobernante que llevaba la imagen de Dios, o que le representaba sobre la tierra. No es fácil determinar cuál sea la extensión del dominio dado al hombre, o al que estuviera destinada nuestra raza. A juzgar por el relato dado en Génesis, o incluso por el lenguaje más enérgico que se emplea en el Salmo octavo, deberíamos concluir que esta autoridad debía extenderse sólo sobre los animales inferiores pertenecientes a esta tierra. Pero el Apóstol, en su exposición de las palabras del Salmista, nos enseña que era mucho más lo que se expresaba. Dice él en I Co 15:27: «Y cuando dice que todas las cosas han sido sometidas a él, claramente se exceptúa aquel que sometió a él todas las cosas». Y en He 2:8, dice: «Porque en cuanto le sometió todas las cosas, nada dejó que no esté sometido a él». Por ello, era un dominio absolutamente universal, por lo que respecta a las criaturas, con el que debía ser investido el hombre. Este dominio universal, como aprendemos por las Escrituras, ha sido alcanzado sólo por la encarnación y exaltación del Hijo de Dios. Pero por cuanto Dios ve el final desde el principio, como su plan es inmutable y lo abarca todo, esta suprema exaltación de la humanidad estaba propuesta desde el principio, e incluida en el dominio con el que el hombre fue investido.

[§S. *La doctrina de los Romanistas*.]

§6. *La doctrina Pelagiana y Racionalista*.

... Quedan dos puntos a considerar: Primero, si Adán habría muerto si no hubiera pecado; y segundo, si su cuerpo, tal como estaba formado originalmente, estaba adaptado a un estado de existencia inmortal. En cuanto a lo primero no puede haber dudas de ningún tipo. En la Escritura se afirma de manera expresa que la muerte es la paga del pecado. En la amenazadora advertencia: «El día que de él comieres, ciertamente morirás», se implica llanamente que si no comía no moriría. Por ello, queda claro en base de las Escrituras que la muerte es la consecuencia penal del pecado, y que no habría sido infligida si nuestros primeros padres no hubieran transgredido. El segundo punto está mucho menos claro, y tiene menos importancia. Según la postura adoptada por muchos de los padres, Adán debía pasar su probación en el paraíso terrenal, y si se mostraba obediente, debía ser trasladado al paraíso celestial, del que el terrenal era el tipo. Según Lutero, el efecto del fruto del árbol de vida, que nuestros padres habrían sido autorizados a comer si no hubieran pecado, habría sido el de preservar sus cuerpos en perpetua juventud. Según otros, el cuerpo de Adán y los cuerpos de su posteridad, si él hubiera mantenido su integridad, habrían pasado por un cambio análogo al que, según nos enseña el apóstoI, espera a los que estarán vivos en la segunda venida de Cristo. No morirán, pero todos serán transformados; lo corruptible se revestirá de incorrupción, y lo mortal se revestirá do inmortalidad. Hay dos cosas ciertas, primero, que si Adán no hubiera pecado no habría muerto; y segundo, que si el Apóstol, cuando dice que hemos llevado la imagen del terrenal, se refiere a que nuestros cuerpos actuales son como el cuerpo de Adán tal como fue originalmente constituido, entonces su cuerpo, no menos que el nuestro, necesitaba ser transformado para quedar idóneo para la inmortalidad.

CAPÍTULO VI

EL PACTO DE OBRAS

DIOS, habiendo creado al hombre a su imagen en conocimiento, rectitud e inocencia, entró en pacto de vida con él, sobre la condición de una obediencia perfecta, prohibiéndole comer del árbol del conocimiento del bien y del mal bajo pena de muerte.

Según esta declaración, (1) Dios entró en un pacto con Adán. (2) La promesa que acompañaba al pacto era la vida. (3) La condición era una obediencia perfecta. (4) La pena por la desobediencia era la muerte.

§ 1. *Dios hizo un pacto con Adán*.

Esta declaración no reposa sobre ninguna declaración expresa de las escrituras. Sin embargo, es un modo conciso y correcto de declarar un hecho claro de las Escrituras, esto es, que Dios hizo a Adán una promesa que dependia de una condición, y unió a la desobediencia una cierta pena. Esto es lo que en las Escrituras se entiende por pacto, y esto es todo lo que se entiende por el término aqui empleado. Aunque la palabra pacto no se emplea en Génesis, y no aparece en ningún otro lugar en ningún pasaje claro en referencia a la transacción que aquí se registra, sin embargo, por cuanto el plan de salvación es constantemente designado como un Nuevo Pacto, nuevo no meramente en antitesis al hecho en el Sinai, sino nuevo en referencia a todos los pactos legales, está claro que la Biblia presenta la disposición aquí concertada con Adán como una verdadera transacción federal. Las Escrituras no saben de nada más que dos métodos de alcanzar la vida eterna: el que exige una perfecta obediencia, y el que demanda fe. Si al último se le llama un pacto, el primero es designado como de la misma-naturaleza. Es de gran lmportancia que se retenga la forma Escritural de presentar la verdad. El Racionalismo fue introducido en la Iglesia bajo la cubierta de una

declaración filosófica de las verdades de la Biblia libres de la mera forma externa en la que los escritores sagrados, instruidos en el judaísmo, las habían presentado. Sobre esta base fue descartado el sistema federal, como se le llamaba. De la misma manera, se declaró que los oficios profético, sacerdotal y regio de Cristo eran una forma recargada e insatisfactoria bajo la que exponer su obra como nuestro Redentor. Luego se rechazó todo el carácter sacrificial de su muerte, y toda idea de expiación, como mero revestimiento judío. Así, por la teoria de la acomodación, cada doctrina distintiva de la Escritura fue echada a un lado, y el cristianismo fue reducido a un deísmo. Por ello, es algo más que un mero asunto de método el adherirse a la forma Escritural de presentar las verdades Escriturales.

Dios concertó un pacto con Adán. Aquel pacto es a veces llamado un pacto de vida, porque se prometía vida como recompensa de la obediencia. A veces se llama pacto de obras, porque las obras eran la condición de la que dependía la promesa, y porque se distingue de esta manera del nuevo pacto, que promete vida bajo la condición de la fe.

§2. *La promesa*.

La recompensa prometida a Adán bajo la condición de su obediencia era la vida. (1) Esto está implicado en la amenazadora advertencia: «El día que de él comieres [esto es, del árbol de la ciencia del bien y del mal, ciertamente morirás». Está bien claro que esto involucraba la certidumbre de que no iba a morir si no comía. (2) Esto queda confirmado por innumerables pasajes y por el tenor general de las Escrituras, en las que se enseña de manera tan llana y diversa que la vida fue, por mandato de Dios, conectada con la obediencia. «Haz esto, y vivirás».... (3) Por cuanto las Escrituras presentan en todo lugar a Dios como juez o gobernador moral, sigue necesariamente de esta descripción que sus criaturas racionales serán tratadas según los principios de la justicia. Si no hay transgresión, no habrá castigo....

La vida así prometida incluía la feliz, santa e inmortal existencia del alma y del cuerpo. Esto está claro. (1) Porque la vida prometida debía ser idónea para el ser al que se hizo la promesa. Pero la vida apropiada para el hombre como un ser moral e inteligente, compuesto de alma y cuerpo, incluye la dichosa, santa e inmortal existencia de su naturaleza entera. (2) La vida de la que las Escrituras hablan en todo lugar como conectada con la obediencia es aquella que, como se acaba de declarar, surge del favor y de la comunión de Dios, incluyendo gloria, honra e inmortalidad, como el Apóstol nos enseña en Romanos 2:7. (3) La vida lograda Por Cristo para su pueblo fue la vida perdida por el pecado. Pero la vida que el creyente deriva de Cristo es vida espiritual y eterna, la exaltación y completa bendición de su naturaleza entera, tanto alma como cuerpo.

§3. *La condición.*

La condición del pacto hecho con Adán se dice en los símbolos de nuestra iglesia que es la perfecta obediencia. ...

El mandamiento específico dado a Adán de que no comiera de un cierto árbol ... fue dado sencillamente como la prueba externa y visible para determinar si estaba dispuesto a obedecer a Dios en todo. ... Se vería así que Adan obedecía por pura obediencia. Su obediencia sería más directamente hacia Dios, y no a su propia razón.

A la cuestión de si la condición del pacto hecho con Adán era una obediencia perpetua además de perfecta debe probablemente contestarse en sentido negativo. Parece razonable en sí mismo y claramente implicado en las escrituras que todas las criaturas racionales tienen un período determinado de probación. Si son fieles durante este período, quedan confirmadas en su integridad, y ya no son más expuestas al peligro de la apostasía Así, leemos de ángeles que no guardaron su primer estado, y de los que sí lo guardaron. Los que permanecieron fieles han proseguido en santidad y en el favor de Dios. Por ello, se debe inferir que si Adán hubiera mantenido su obediencia durante el período designado para su probación, ni él ni su posteridad se habrían visto expuestos al peligro de pecar.

§4. La pena.

La pena que con llevaba el quebrantamiento del pacto se expresa con el inclusivo término de «muerte». «El día que de él comieres, ciertamente morirás». Que esto no se refiere a la mera disolución del cuerpo queda claro: (1) Porque la palabra muerte, tal como se usa en Ia Escritura en referencia a las consecuencias de la transgresión, incluye todo mal penal. La paga del pecado es muerte. El alma que pecare, ésa morirá. Así, toda y cualquier forma de mal que se inflija como castigo del pecado queda comprendida bajo el término muerte. (2) La muerte con que se amenazaba era lo opuesto a la vida prometida. Pero la vida prometida, como hemos visto, incluye todo lo involucrado en una existencia dichosa, santa e inmortal del alma y del cuerpo; y por ello la muerte tiene que incluir no sólo todas las miserias de la vida y la disolución del cuerpo, sino también todo lo que se comprende por muerte espiritual y eterna. (3) Dios es la vida del alma. Su favor y comunión con Él son esenciales para la santidad y la dicha. Si se pierde su favor, las consecuencias inevitables son la muerte del alma, esto es, su perdida de vida espiritual, y una pecaminosidad y miseria sin fin. (4) La naturaleza de la pena amenazada se aprende de su inflicción. Las consecuencias del pecado de Adán fueron la pérdida de la imagen y del favor de Dios, y todos los males que surgieron de aquella pérdida. (5) Finalmente, la muerte en que se incurrió por el pecado de nuestros primeros padres es

aquella de la que somos redimidos por Cristo. Cristo, sin embargo, no libra meramente nuestro cuerpo de la tumba, sino que salva el alma de la muerte espiritual y eterna; y por ello, la muerte espiritual y eterna, junto con la disolución del cuerpo y todas las desgracias de esta vida, quedaron incluidas en la pena originalmente incluida en el pacto de obras. Adán murió ciertamente el dia en que comió del fruto prohibido. La pena con que se le había amenazado no era un castigo momentáneo, sino la permanente sujeción a todos los males que surgen del justo desagrado de Dios.

§5. *Las partes*.

Pertenece a la naturaleza de un pacto que tiene que haber dos o más partes. Un pacto no es de uno solo. Las partes del pacto original eran Dios y Adán. Adán, sin embargo, no actuó en su capacidad individual, sino como cabeza y representante de toda su raza. Esto está claro. (1) Porque todo lo que se le dice a él tiene tanta referencia a su posteridad como al mismo Adán, Todo lo que le fue concedido a él les fue concedido a ellos. Todo lo prometIdo a él les fue prometido a ellos. Y todo aquello de lo que se amenazó a él, en caso de transgresión, fue amenazado contra ellos. Dios no dio la tierra a Adan para que fuera sólo para él, sino como la herencia para su raza. El dominio de que fue investido sobre los animales inferiores pertenecía igualmente a sus descendientes. La promesa de vida abrazaba a ellos así como a él. (2) En segundo lugar es un hecho firme e innegable que la pena en que incurrió Adán ha sobrevenido sobre toda su raza. La tierra ha sido maldecida para ellos así como lo fue para él. Ellos tienen que ganarse su pan con el sudor de sus frentes. Los dolores de parto son la común herencia de todas las hijas de Eva. Todos los hombres están sujetos a las enfermedades y a la muerte. Todos nacen en pecado, carentes de la imagen moral de Dios. No hay un solo mal derivado del pecado de Adán que no afecte tanto a su raza como le afectó a él. (3) No sólo los antiguos judíos infirieron el caráctér representativo de Adán en base del registro dado en Génesis, sino que los escritores inspirados del Nuevo Testamento dan a esta doctrina la sanción de la autoridad divina. En Adán, dice el Apóstol, todos murieron. La sentencia de condenación, nos enseña él, pasó por un delito a todos los hombres. Por el delito de uno todos fueron hechos pecadores. (4) Este gran hecho es constituido como la base de todo el plan de redención. Como caímos en Adán, somos salvados en Cristo. Negar el principio en el primer caso es negar el segundo, porque ambos principios están inextricablemente unidos en las exposiciones de la Escritura. (5) El principio involucrado en la condición de Adán. como cabeza subyace a todas las instituciones religiosas que Dios estableció para los hombres; subyace a todos sus tratos providenciales con nuestra raza, y subyace incluso a las influencias salvadoras de su Espíritu.

Por ello, es uno de los principios fundamentales tanto de la religión natural como de la revelada. (6) Lo que es así claramente revelado en la palabra y providencia de Dios encuentra una respuesta en la misma constitución de nuestra naturaleza. Todos los hombres son llevados como instintivamente a reconocer la validez de este principio de representación. Los gobernantes representan a su pueblo; los padres, a sus hijos; los tutores, a sus pupilos. Todas estas consideraciones tienen su lugar aquí, cuando están bajo discusión la naturaleza del pacto de obras y las partes de este pacto, aunque naturalmente tendrán que ser examinadas más de cerca cuando se considere el efecto del pecado de Adán sobre su posteridad. Los hombres pueden debatir en cuanto a las bases de la condición de cabeza de Adán, pero el hecho mismo dificilmente puede ser puesto en tela de juicio por parte de los que reconocen la autoridad de las Escrituras. Por ello, ha entrado en la fe de todas las Iglesias cristianas, y es presentado con mayor o menor claridad en todos sus símbolos autorizados.

§6. La perpetuidad del pacto.

La cuestión de si el pacto de obras sigue en vigor la decide el que Adán actuara sólo por sí mismo o también para su posteridad. En el sentido evidente de los términos, decir que los hombres siguen bajo el pacto es decir que siguen bajo probación: que la raza no cayó cuando Adán cayó. Pero si Adán actuó como cabeza de toda la raza, entonces todos los hombres pasaron su probación en él, y cayeron con él en su primera transgresión. Por ello, las escrituras enseñan que entramos en el mundo bajo condenación. Somos por naturaleza, esto es, tal como nacemos, hijos de ira. Este hecho es dado por supuesto en todas las provisiones del evangelio y en todas las instituciones de nuestra religión. Se requiere que los niños sean bautizados para remisión de los pecados. Pero en tanto que debe rechazarse la doctrina Pelagiana, que enseña que cada hombre llega al mundo libre de pecado y libre de condenación, y que pasa su probación en su propia persona, es sin embargo cierto que donde no hay pecado no hay condenación. Por ello, nuestro Señor le dijo al joven: «Esto haz, y vivirás». Y por esto el Apóstol, en el segundo capítulo de su Epístola a los Romanos, dice que Dios recompensará a cada hombre conforme a sus obras. A los buenos, les dará vida eterna; a los malos, indignación e ira. Con esto sólo se dice que estos principios eternos de justicia siguen en vigor. Si alguien se puede presentar del ante del tribunal de Dios y demostrar que está libre de pecado, bien imputado, bien personal; bien original, bien propio, no será condenado. Pero el hecho es que todo el mundo yace en maldad. El hombre es una raza apóstata. Los hombres están jnvolucrados en las consecuencias penales y naturales de la transgresión de Adán. Tuvieron su probación en él, y nadie se mantiene por sí mismo.

CAPÍTULO VII

LA CAÍDA

El relato escritural.

EL relato Escritural de la Caída, tal como lo da el libro de Génesis, es que Dios puso a Adán «en el huerto de Edén, para que lo labrara y lo guardase. Y mandó Jehová Dios al hombre, diciendo: De todo árbol del huerto podrás comer; mas del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás; porque el día que de él comieres, ciertamente morirás. ... Pero la serpiente era astuta, más que todos los animales del campo que Jehová Dios había hecho; la cual dijo a la mujer: ¿Conque Dios os ha dicho: No comáis de todo árbol del huerto? Y la mujer respondió a la serpiente: Del fruto del árbol que está en medio del huerto dijo Dios: No comeréis de él, ni le tocaréis, para que no muráis. Entonces la serpiente dijo a la mujer: No moriréis; sino que sabe Dios que el día que comáis de él, serán abiertos vuestros ojos, y seréis como Dios, sabiendo el bien y el mal. Vio, pues, la mujer que el árbol era bueno para comer, y que era agradable a los ojos, y árbol codiciable para alcanzar la sabiduría; y tomó de su fruto, y comió; y dio también a su marido, el cual comió así como ella».

Las consecuencias de este acto de desobediencia fueron: (1) Un sentimiento inrnediato de culpa y de vergüenza. (2) El deseo y esfuerzo de ocultarse de delante de Dios. (3) La denuncia e inmediata ejecución del justo juicio de Dios sobre la serpiente, sobre el hombre, y sobre la mujer. (4) La expulsión del huerto de Edén, y la prohibición de acceder al Arbol de la Vida.

Es evidente que este relato de la probación y caída del hombre no es ni una alegoría ni un mito, sino una historia verdadera, (1) Por la evidencia interna. Cuando se contrasta con relatos mitológicos de la creación y origen del hombre que se encuentran en los registros de antiguas naciones paganas, sean orientales, griegas o etruscas, la diferencia es evidente en el acto. Estos

últimos son evidentemente producto de una cruda especulación; el registro de la Escritura es sencillo, inteligible, y recargado de las más elevadas verdades. (2) Por el hecho de que no sólo se presenta como una cuestión histórica en un libro que todos los cristianos reconocen como de autoridad divina, sino que también constituye una parte integral del libro de Génesis que es confesadamente histórico. Constituye la primera de las diez divisiones en las que está dividido aquel libro en su estructura interna, y pertenece de forma esencial a su plan. (3) No sólo constituye una parte esencial del libro de Génesis, sino también una parte esencial de la historia Escritural como un todo, que trata del origen, apostasía y desarrollo de la raza humana, en conexión con el plan de la redención. (4) Portanto, encontramos que tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento se dan por sentados los hechos aquí registrados, y mencionados como cuestión histórica. (50 Y finalmente, estos hechos subyacen a todo el sistema doctrinal revelado en las Escrituras. Nuestro Señor y Sus Apóstoles se refieren a los mismos no sólo como verdaderos, sino como constituyendo la base de todas las posteriores revelaciones y dispensaciones de Dios. Fue debido a que Satanás tentó al hombre y lo condujo a la desobediencia que vino a ser el cabeza del reino de las tinieblas, el poder del cual vino a destruir Cristo, y del cuyo dominio rescató a su pueblo. Es porque nosotros morimos en Adán que debemos ser vivificados en Cristo. Por ello la Iglesia universal se ha sentido vinculada a recibir el registro de la tentación de Adán y de su caída como un verdadero relato histórico.

Hay muchos que, aunque admitiendo el carácter histórico de este relato, lo consideran con todo como figurado en gran medida. Lo entienden ellos como una declaración no tanto de acontecimientos externos como de un proceso mental interno; explicando cómo fue que Eva llegó a comer del fruto prohibido y cómo llegó a inducir a Adán a unirse a ella en su transgresión. No admiten que el tentador fuera una serpiente, ni que hablara con Eva, sino que suponen que se sintió atraída por la hermosura del objeto prohibido. y que comenzó a cuestionar en su propia mente bien el hecho o bien la justicia de la prohibición. Pero no sólo no hay razón alguna para apartarse de la interpretación literal del pasaje, sino que esta interpretación está apoyada por la autoridad de los escritores del Nuevo Testamento. Ellos reconocen a la serpiente como allí presente, y como el agente en la tentación y caída de nuestros primeros padres.

El árbol de vida.

Según la narración sagrada, había dos árboles juntos en el huerto deI Edén, que tenían un peculiar carácter simbólico o sacramental. El uno era llamado el Arbol de la Vida, y el otro, el Arbol del Conocimiento. El primero

era el símbolo de la vida, y su fruto no podía ser comido excepto con la condición de que el hombre retuviera su integridad. No podemos determinar si el fruto de aquel árbol tenía la virtud inherente de impartir vida, esto es, de sustentar el cuerpo del hombre en su vigor y hermosura juveniles, o afinarlo gradualmente hasta que llegara a ser lo que es ahora el cuerpo glorificado de Cristo, o si la conexión entre comer su fruto y la inmortalidad era simplemente convencional y sacramental. Es suficiente saber que comer de aquel árbol aseguraba en alguna manera el goce de la vida eterna. Que éste es el caso está claro, no sólo porque después de su transgresión el hombre fue expulsado del paraíso, para «que no alargue su mano, y tome también del arbol de la vida y coma y viva para siempre» (Gn 3:22), sino también porque Cristo es llamado el Arbol de Vida. Es llamado así porque aquel árbol era tipo de Él y la analogía es que así como Él es la fuente de vida, espiritual eternal para su pueblo así aquel árbol fue dispuesto para ser la fuente de vida para los primeros padres de nuestra raza y para todos sus descendientes, si ellos no se hubieran rebelado contra Dios. Nuestro Señor promete (Ap 2:7) dar a los que venzan el poder comer del árbol de vida que está en medio del paraíso de Dios. Se afirma (Ap 22:2) que en el cielo hay un árbol de la vida, cuyas hojas son para sanidad de las naciones; y se añade: «Bienaventurados los que lavan sus ropas, para poder tener acceso al árbol de vida y para entrar por las puertas de la ciudad». El sentido simbólico y tipológico del árbol de la vida queda así clarificado. Así como el paraíso era tipo del cielo, del mismo modo el árbol que habría procurado una vida inmortal al Adán obediente en aquel paraíso terrenal es el tipo de Aquel que es la fuente de vida espiritual y eterna para su pueblo en el paraíso celestial.

El árbol del conocimiento.

La naturaleza y significado del árbol del conocimiento del bien y del mal no están tan claros. Por árbol de conocimiento es desde luego bien probable que debamos entender un árbol cuyo fruto impartiría conocimiento. Esto se puede inferir: (1) Por analogía. Así como el árbol de vida sustentaba o impartía vida, así el árbol del conocimiento había sido puesto para comunicar conocimiento. (2) En base de la sugerencia del tentador, que aseguró a la mujer que comer del fruto del árbol le abriria los ojos. (3) Ella comprendió la designación, porque consideraba el árbol como deseable para alcanzar la sabiduria. (4) El efecto de comer del fruto prohibido fue que los ojos de los transgresores fueron abiertos. Y (5), en el versículo vigésimo segundo leemos que Dios dijo del hombre caído: «He aquí el hombre es como uno de nosotros, sabiendo el bien y el mal». A no ser que esto se entienda irónicamente, lo que en este contexto parece totalmente antinatural, tiene que significar que Adán había, por la comida del fruto prohibido alcanzado un

conocimiento en algunos respectos análogo al conocimiento de Dios, aunque diferente en su naturaleza y efectos. Por ello, esto parece claro en base de la narración entera, que el árbol del conocimiento era un árbol cuyo fruto impartía conocimiento. Puede ser, desde luego, que no fuera por ninguna virtud inherente al árbol mismo, sino por haber sido constitui do así por Dios. No es necesario suponer que el fruto prohibido tuviera el poder de corromper ni la naturaleza corpórea ni la moral del hombre, produciendo así el conocimiento experimental del bien y del mal. Todo lo que se demanda en el texto es que el conocimiento siguiera al comer del fruto.

Las palabras «bien y mal» en este contexto admiten tres interpretaciones. En primer lugar, en la Escritura se expresa la ignorancia de la infancia diciendo que el niño no puede distinguir su mano derecha de la izquierda; a veces, diciendo que no puede discernir entre el mal y el bien. Así, en Dt 1:39 se dice: «Vuestros niños ... que no saben hoy lo bueno y lo malo», y en Is 7: 16, «Antes que el niño sepa desechar lo mala y escoger lo bueno». Por otra parte, la madurez, sea en conocimiento intelectual o espiritual, se expresa diciendo que uno tiene poder para distinguir entre el bien y el mal. Así, el creyente perfecto o maduro tiene «los sentidos ejercitados en el discemimiento del bien y del mal» (He 5:14). Concordando con la analogía de estos pasajes, el árbol del conocimiento del bien y del mal es sencillamente el árbol del conocimiento. La primera expresión es plenamente equivalente a la otra. Esta interpretación quita muchas dificultades al pasaje. Es sustentada también por el lenguaje de Eva, que dijo que era un árbol deseable para alcanzar la sabiduría. Antes de pecar, Adán tenía la ignorancia de la dicha y de la inocencia. Los dichosos no saben lo que es el dolor, y los inocentes no saben qué es el pecado. Cuando comió del árbol prohibido, alcanzó un conocimiento que jamás había tenido antes. Pero, en segundo lugar, las palabras «bien y mal» se pueden tomar en un sentido moral….. Se supone que en lugar de someterse a la autoridad o ley de Dios como la norma de su conducta, Adán aspiraba a conocer por sí mismo lo que era bueno y malo. Lo que buscaba era la emancipación de las ataduras de la autoridad. Sin embargo, a esto se puede objetar que no era éste el conocimiento que alcanzó al comer del fruto prohibido. Se le dijo que se le abrirían los ojos, que conocería el bien y el mal; y sus ojos fueron abiertos; alcanzó el conocimiento deseado. Pero este conocimiento no era la capacidad de decidir por sí mismo entre el bien y el mal. Tuvo menos de este conocimiento después que antes de su caída. En tercer lugar, «bien y mal» se pueden tomar en un sentido físico, denotando felicidad y miseria. Comer del árbol prohibido iba a determinar la cuestión de la dicha o miseria de Adán. Condujo a un conocimiento experimental de la diferencia. Dios conocía la naturaleza y los efectos del mal en base de su omnisciencia. Adán sólo podía

conocerlos por experiencia, y este conocimiento lo logró cuando pecó. Sea cual sea la interpretación particular que se adopte, están todas ellas incluidas en la declaración general de que el árbol del conocimiento dio a Adán un conocimiento que no tenía antes: llegó a un conocimiento experimental de la diferencia entre el bien y el mal.

La serpiente.

... Cuando se dice que una serpiente se dirigió a Eva, estamos obligados a aceptar las palabras en su sentido literal. La serpiente no es una designación figurativa para Satanás, ni Satanás adoptó la forma de una serpiente. Una serpiente real fue el agente de la tentación, como queda claro de lo que se dice de las características naturales de la serpiente en el primer versículo del capítulo, y por la maldición pronunciada sobre el mismo animal, y por la inemistad que se declaro que subsistiría entre ella y el hombre para siempre. Pero es evidente que Satanás fue el verdadero tentador, y que empleó la serpiente meramente como su órgano o instrumento: (1) Por la naturaleza de la transacción. Lo que aquí se atribuye a la serpiente trasciende con mucho a la capacidad de ninguna criatura irracional. La serpiente puede que sea el más astuto de los animales del campo, pero no tiene las altas capacidades intelectuales que el tentador exhibe aqui. (2) En el Nuevo Testamento se declara de manera directa, y se da por supuesto en varias formas, que Satanás condujo a nuestros primeros padres al pecado. En Ap 12:9 se dice: «Y fue lanzado fuera el gran dragón, la serpiente antigua, que se llama diablo y satanás, el cual engaña al mundo entero». Y en 20:2: «Y prendió al dragón, la serpiente antigua, que es el diablo y Satanás». En 2 Co 11:3 Pablo dice: «Temo que como la serpiente con su astucia enganó a Eva, vuestros pensamientos sean de alguna manera extraviados de la sincera fidelidad a Cristo». Pero el hecho de que por la serpiente entendía a Satanás queda claro por el v. 14, donde habla de Satanás como el gran engañador; y lo que se dice en Ro 16:20, «Y el Dios de paz aplastará en breve a Satanás bajo vuestros pies», es una evidente alusión a Gn 3:.15. En Jn 8:44, nuestro Señor llama al diablo homicida desde el principio, y padre de mentira, porque fue por él que entraron en el mundo el pecado y la muerte. Tal era asimismo la fe de la Iglesia Judia. En el Libro de Sabiduría 2:24 se dice que «Por medio de la envidia de Satanás entró la muerte en el mundo». En los escritos judios posteriores esta idea se presenta con frecuencia.[1]

En cuanto a que la serpiente hablara, no hay en ello más dificultad que en la proclamación de palabras articuladas desde el Sinaí, o el resonar de una voz desde el cielo en el bautismo de nuestro Señor, o en que la asna de

1. Véase Eisenmenger, *Endecktes Judenthum*, edición de Königsberg, 1711; pág. 822.

Balaam le dirigiera la palabra. Las palabras pronunciadas fueron producidas por acción de Satanás, y de efectos similares producidos por seres angélicos, buenos y malos, hay numerosos casos en la Biblia.

La tentación.

Las primeras palabras del tentador a Eva tenían la intención de suscitar en ella desconfianza en cuanto a la bondad de Dios, y dudas en cuanto a la veracidad de la prohibición. «¿Conque Dios os ha dicho: No comáis de todo árbol del huerto?», o más bien, como las palabras probablemente significan: «¿Ha dicho Dios: No comáis de ningún arbol del huerto?» Las siguientes palabras fueron un asalto directo sobre la fe de ella: «No moriréis». sino bien al contrario, os haréis como Dios en conocimiento. Y a esta tentación ella cedió, y Adán se unió en la transgresión. En base de este relato parece que la duda, la incredulidad y la soberbia fueron los principios que condujeron a este fatal acto de desobediencia. Eva dudó de la bondad de Dios; no creyó su amenaza; aspiró a un conocimiento prohibido.

Los efectos dei primer pecado.

Los efectos del pecado sobre nuestros mismos primeros padres fueron: (1) Verguenza, un sentimiento de degradación y de contaminación. (2) Temor del desagrado de Dios; o, un sentimiento de culpa, y el consiguiente deseo de huir de su presencia. Estos efectos eran inevitables. Demuestran la pérdida no sólo de la inocencia sino también de la rectitud original, y con ella del favor y de la comunión de Dios. Así, el estado al que Adán se vio reducido por su desobediencia, por lo que respecta a su condición subjetiva, fue análogo al de los ángeles caídos. Quedó entera y totalmente arruinado. Se dice que nadie se vuelve totalmente depravado por una sola transgresión. En un sentido, es cierto. Pero una transgresión, al incurrir en la ira y maldición de Dios y en la pérdida de comunión con Él, involucra la muerte espiritual de una manera tan absoluta, como una perforación del corazón causa la muerte del cuerpo; o como un pinchazo en los ojos nos envuelve en perpetuas tinieblas. Las otras formas de mal consiguientes a la desobcdiencia de Adán fueron meramente subordinadas. Fueron tan sólo la expresión del desagrado divino y las consecuenclas de aquella muerte espiritual en que consistía esencialmente la pena anunciada. '

CAPÍTULO VIII

EL PECADO

§ 1. *La naturaleza de la cuestión*.

NUESTROS primeros padres, se nos dice, cayeron del estado en que fueron creados al pecar contra Dios. Esto presenta una de las cuestiones más difíciles y vastas sea en moral o en teología. ¿Qué es el pecado? La existencia del pecado es un hecho innegable. Nadie puede examinar su propia naturaleza, ni observar la conducta de sus semejantes, sin verse llevado por fuerza a la convicción de que existe el mal del pecado. No es una cuestión puramente moral o teológica. Cae también dentro del âmbito de la filosofia, que trata de explicar todos los fenómenos de la haturaleza humana así como del mundo externo. Por ello, los filósofos de todas las eras y de todas las escuelas se han visto obligados a tratar de esta cuestión. Las teorías filosóficas acerca de la naturaleza del pecado son tan numerosas como las diferentes escuelas de filosofía. Esta gran cuestión llega a la consideración del teólogo cristiano con ciertas limitaciones. Acepta élla existencia de un Dios personal de perfección infinita, y acepta la responsabilidad del hombre. Él no puede aceptar como cierta ninguna teoria de la naturaleza o del origen del pecado que entre en conflicto con ninguno de estos principios fundamentales. Antes de entrar a enunciar ninguna de las teorías que han sido adoptadas con mayor o menor extensión, es importante determinar los datos en base de los que se debe determinar la respuesta a la pregunta: ¿Qué es pecado? O las premisas de las que se deba deducir la respuesta. [Estos datos y estas premisas] son sencillamente las declaraciones de la Palabra de Dios y los hechos de nuestra propia naturaleza moral. Ignorando bien del todo o en parte estas dos fuentes de conocimiento, muchos filósofos, e incluso teólogos, recurren a la razón, o más bien a la especulación, para decidir esta cuestión. Pero este método es irrazonable, y con toda certeza llevará a falsas

conclusiones. Al determinar la naturaleza de la sensación no podemos adoptar el método apriorístico, y argumentar en base de la naturaleza de la cosa cómo debería afectar a nuestros órganos sensoriales. Tenemos que aceptar los hechos de la consciencia sensorial como el fenómeno a explicar.

No podemos decir que la naturaleza de la luz es tal que no puede ser causa del fenómeno de la visión; ni de los ácidos que no pueden afectar al órgano del gusto; ni que nuestras sensaciones son engañosas cuando nos conducen a atribuirles a ellos tales causas. Tampoco podemos determinar filosóficamente los principios de la belleza, y decidir qué es la que los hombres deben admirar, y ante qué deben sentir desagrado. Todo la que la filosofía puede hacer es tomar los hechos de nuestra naturaleza estética y de ellos deducir las leyes o principios de la belleza. De la misma manera, los hechos de nuestra consciencia moral deben ser aceptados como verdaderos y fidedignos. No podemos argüir que la constitución del universo y que la relación del individuo con el todo es tal, que no puede existir el pecado, que no hay nada por la que debiéramos sentir remordimiento, o por causa de lo cual debiéramos recibir castigo. Tampoco podemos adaptar ninguna teoría de obligación moral que nos impida reconocer como pecado aquello que la conciencia nos lleva a condenar. Cualquier persona que adoptara tal teoria de lo sublime y hennoso que demostrara que el Niágara y los Alpes no son unos sublimes objetos de la naturaleza ... perdería todo su estuerzo. Y así, aquel que ignore las realidades de nuestra naturaleza moral en sus teorías del origen y naturaleza del pecado, se esforzará en vano. Pero esto se hace constantemente. Se descubrirá que todos los puntos de vista antiteístas y anticristianos acerca de este tema son especulaciones puramente arbitrarias, enfrentadas con los más sencillos e innegables hechos de la consciencia.

Con respecto a la naturaleza del pecado, se tiene que observar que hay dos aspectos en los que se puede contemplar la cuestión. El primero trata de su naturaleza metafísica, y el segundo de su naturaleza moral. ¿Qué es lo que llamamos pecado? ¿Se trata de una sustancia, de un principio, o de un acto? ¿Es una privación, una negación, un defecto? ¿Es un antagonismo entre la mente y la materia, entre el alma y el cuerpo? ¿Es el egoísmo como sentimiento, o como propósito? Todas éstas son cuestiones que tratan de la naturaleza metafísica del pecado, de lo que es como ente en la naturaleza. En cambio, las preguntas que siguen tratan más bien de su naturaleza moral, esto es: ¿Qué es lo que le da al pecado su carácter como mal moral? ¿Cómo se relaciona con la Iey? ¿Con qué ley se relaciona el pecado? ¿Cuál es su relación con la justicia de Dios? ¿Cuál es su relación con su santidad? ¿Cuál es la relación que tiene o puede tener el pecado con la ley; se trata sólo de actos deliberados, o también de acciones impulsivas y de afectos, emociones y principios, o disposiciones? Es evidente que estas son cuestiones morales,

no metafísicas. En algunas de las teorías acerca de la naturaleza del pecado, éste es contemplado exclusivamente en uno de estos aspectos; en otras, exclusivamente en el otro; en algunas otras se combinan ambas perspectivas.

§2. *Teorías filosóficas*.

La primera teoría en orden temporal, aparte de la primordial doctrina de la Biblia, en cuanto al origen y la naturaleza del pecado, es la dualista, que supone la existencia de un principio eterno del mal. Esta doctrina fue extensamente diseminada por Oriente, y en diferentes formas fue parcialmente introducida en la Iglesia cristiana. Según la doctrina de los Parsis, este principio original era un ser personal. Según las Gnósticos, Marcionitas y Maniqueos, era una sustancia, una *hylë* o materia eterna. ... Estos dos principios [el del Bien y el del Mal] están en conflicto perpetuo. En el mundo presente están entremezclados. Ambos entran en la constitución del hombre. Tiene un espíritu [*pneuma*] derivado del reino de la luz, y un cuerpo con su vida animal [*söma* y *psuchë*] derivado del reino de las tinieblas. Así, el pecado es un mal físico, la contaminación del espíritu por su unión con un cuerpo material; y debe ser vencido por medias físicos, esto es, por medios adaptados para destruir la influencia del cuerpo sobre el alma. De ahí la eficacia de la abstinencia y de la austeridad.[1]

Esta teoría, evidentemente, es inconsistente con el Teísmo, al hacer que algo fuera de Dios sea eterno e independiente de su voluntad. Él deja de ser un Ser infinito y un soberano absoluto. Se ve en todas partes limitado por un poder coeval que no puede controlar. (2) Destruye la naturaleza del pecado como mal moral, al hacer de él una sustancia, y al presentarlo como inseparable de la naturaleza del hombre como criatura compuesta de materia y espíritu. (3) Destruye, naturalmente, la responsabilidad humana, no sólo al hacer necesario el mal moral en base de la misma constitución del hombre, y atribuyendo su origen a una fuente eterna y necesariamente operante, sino al hacer de él una sustancia, lo que destruye su naturaleza como pecado. Esta teoria es tan totalmente antiteísta y anticristiana que aunque prevaleció mucho tiempo como herejía en la Iglesia, nunca entró en conexión viviente con la doctrina cristiana.

El pecado considerado como una mera limitación del ser.

La segunda teoria anticristiana de la naturaleza del pecado es la que hace de él una mera negación, o limitación, del ser. El ser, la sustancia, es lo

1. *Baur, Manichean System*. Neander, *Church History*, edición de Boston, 1849, Vol. I, págs. 478-506. Müller, Lehre von der Sünde, Vol. I., págs. 504-518.

bueno. ... Dios, como la sustancia absoluta, es el bien supremo. El mal absoluto seria nada. Por ello, cuanto menos ser, menos bien; y toda negación o limitación de ser es mala, o pecado. Espinoza ..., en su demostración de esta proposición, hace que el poder y la bondad sean la misma cosa, *potentia* y *virtus* son lo mismo. Por ello, la carencia de virtud, o el mal, es la debilidad o limitación del ser. El Profesor Baur, de Tubinga, presenta de manera aún más taxativa esta postura acerca de la naturaleza del pecado.[2]

Dice así: «El mal es lo finito; porque lo finito es negativo; la negación de lo infinito. Todo lo finito es relativamente nada; una negatividad que, en la constante distinción de más y menos de la realidad, aparece en forma diferentes». Y sigue: «Si la libertad del pecado es la eliminación de toda limitación, entonces queda claro que sólo una serie infinita de gradaciones puede llevamos al punto en que el pecado es reducido a un mínimo infinitesimal. Si este mínimo desapareciera del todo, entonces el ser, así totalmente libre de pecado, se hace uno con Dios, porque sólo Dios es absolutamente exento de pecado. Pero si han de existir otros seres además de Dios, tiene que haber en ellos, hasta el punto de que no son infinitos como lo es Dios, y por esta misma razón, un mínimo de mal». Así, la distinción entre bien y mal es meramente cuantitativa, una distinción entre más o menos. El ser es bueno, la limitación del ser es mala. Esta idea de pecado está en la naturaleza del sistema panteísta. Si Dios es la única sustancia, la única vida, el único agente, entonces Él es la suma de todo lo que es, o, más bien, todo lo que existe es la manifestación de Dios; la forma de su existencia. Consiguientemente, si el mal existe es tanto una forma de la existencia de Dios como el bien; y no puede ser otra cosa que un desarrollo imperfecto, o mera limitación del ser.

Esta teoria, evidentemente, (1) ignora la diferencia entre el mal metafísico y el mal moral, entre lo físico y lo moral; entre un árbol raquítico y un hombre malvado. En lugar de explicar el pecado, niega su existencia. Por ello, entra en conflicto con la más clara verdad intuitiva, y con la más poderosa de nuestras convicciones instintivas. No hay nada de lo que estemos más seguros, ni siquiera de nuestra propia existencia, que de la diferencia entre el pecado y la limitación del ser, entre lo que es moralmente malo y la mera limitación de poder. (2) Esta teoria da por cierto el sistema panteísta del universo, y por ello diverge de nuestra naturaleza religiosa, que exige y supone la existencia de un Dios personal. (3) Al destruir la idea de pecado, destruye todo sentimiento de obligación moral, dando una libertad sin restricciones a todas las malvadas pasiones. No sólo enseña que todo lo que es es bueno; que todo lo que existe o sucede tiene derecho a ser, sino que

2. En *Tübingen Zeitschrift*, 1834, Drittes Heft.

la única norma de la virtud es el poder. Como dice Cousin, el vencedor está siempre en lo cierto; la víctima siempre está equivocada. El vencedor es siempre más moral que el vencido. La virtud y la prosperidad, la desgracia y el vicio, dice él, están en necesaria armonía. La debilidad es un vicio (esto es, pecado), y por ello es siempre castigada -y vencida.[3] Este principio lo adoptan escritores como Carlyle, que en su culto al héroe hacen siempre buenos a los fuertes, y presentan a los asesinos, piratas y perseguidores como siempre más morales y más dignos de admiración que sus víctimas. Satanás es así mucho más digno de homenaje que el mejor de los hombres, por cuanto en él hay más de ser y de poder, y él es el seductor de los ángeles y el seductor de los hombres. Jamás la mente humana ha concebido un sistema más totalmente demoníaco que éste. Sin embargo, este sistema no sólo tiene proponentes filosóficos, sino que impregna mucha de la literatura popular tanto de Europa como de América.

La teoría de Leibnitz de la privación.

Casi en los mismos términos, pero con un espíritu y propósito muy diferentes de la doctrina de Espinoza y de sus sucesores, está la teoria de Leibnitz, que también resuelve el pecado en privación, y lo atribuye a la necesaria limitación del ser. Sin embargo, Leibnitz era teísta, y su objeto en su «Théodicée» era vindicar a Dios demostrando que la existencia del pecado es consistente con sus perfecciones divinas. Su obra es religiosa en su espíritu y propósito, por errónea y peligrosa que sea en algunos de sus principios. Él dio por supuesto que éste es el mejor de los mundos posibles. Como el pecado existe en el mundo, tiene que ser o bien necesario, o bien inevitable. No debe ser atribuido a la acción de Dios. Pero como para la filosofía de Leibnitz Dios es el agente universal, el pecado debe ser una simple negación o privación para la que no se precisa de una causa eficiente. Estos son los dos puntos a establecer. Primero, que el pecado es inevitable; y segundo, que no se debe a la acción de Dios. Es inevitable, porque surge de la necesaria limitación de la criatura. La criatura no puede ser absolutamente perfecta. Su conocimiento y poder tienen que ser limitados. Pero si limitados, no sólo deben ser susceptibles de errar, sino que el errar o las acciones erróneas son inevitables, o tendriamos una acción absolutamente perfecta de un agente menos que absolutamente perfecto; el efecto trascenderia a la capacidad de la causa, Por ello, según Leibnitz, el mal surge «par la suprême necessité des vérilés éternelles [por la suprema necesidad de las cosas eternas]».[4] ... La similaridad en el modo de enunciar esta doctrina y la

3 *History of Modem Philosophy*, traducción de Wíght, New York, 1852, VoI. I, págs. 182-187.
4. *Théodicée*, I.25. *Works*, edición de Berlín, 1840, pág. 511.

doctrina agustiniana que hace de todo pecado un defecto, y que reconcilia su existencia con la santidad de Dios en base del mismo principio que adopta Leibnitz, es evidente para todos. Sin embargo, se trata meramente de una similaridad en el modo de expresión. Las dos doctrinas son esencialmente diferentes, como veremos cuando pasemos a considerar la teoria de Agutín, Para Agustín, el defecto es la ausencia de un bien moral que la criatura deberia poseer; para Leibnitz, la negación es la necesaria limitación de los poderes de la criatura.

Las objeciones a esta teoria que hace del pecado una mera privación, atribuyéndola a la naturaleza de las criaturas como seres finitos, son sustancialmente las mismas que se han presentado contra las teoria anteriormente mencionadas. (1) En primer lugar, hace del pecado un mal necesario. Las criaturas son necesariamente imperfectas o finitas, y si el pecado es la inevitable consecuencia de tal imperfección, o limitación del ser, el pecado viene a ser también un mal necesario. (2) Hace de Dios, después de todo el autor del pecado en cuanto a que le atribuye a Él la responsabilidad de su existencia. Porque incluso admitiendo que sea una mera negación, no demandando ninguna causa eficiente, sin embargo Dios es, el autor de la limitación en la criatura, de la que surge necesariamente el pecado. El ha constituido de tal manera las obras de su mano, que no puede por más que pecar, así como el niño no puede por más que errar en su juicio. La razón es tan débil incluso en el hombre adulto que son totalmente inevitables los errores en cuanto a la naturaleza y causas de las cosas. Y si el pecado es igualmente inevitable en base de la misma constitución de la criatura, Dios, que es el autor de esta constitución, viene a ser responsable de su existencia. Esto no es sólo una detracción del carácter de Dios, sino que está directamente opuesto a las enseñanzas de su Palabra. La Biblia nunca atribuye el origen del pecado, sea en los ángeles o en los hombres, a las necesarias limitaciones de su ser corno criaturas, sino al uso inexcusablemente pervertido de su propia libertad de acción. Los ángelcs caídos no guardaron su primer estado; y el hombre, dejado a la libertad de su propia voluntad, cayó del estado en que había sido creado. (3) Esta teoría tiende a borrar las distinciones entre el mal moral y físico. Si el pecado es una mera privación, o si es la necesaria consecuencia de la debilidad de la criatura, es objeto de conmiseración más que de aborrecimiento. En los escritos de los proponentes de esta teoría se intercambian y confunden constantemente los dos sentidos de las palabras bien y mal, el moral y el físico. ... Sabemos que ambas cosas son tan diferentes como el día y la noche, como la luz y el sonido. Por tanto, toda teoria que tienda a confundir entre ambas cosas tiene que ser falsa. En consecuencia, las Escrituras, en tanto que presentan el mero sufrimiento como objeto de conmiseración,

presentan el pecado corno objeto de aborrecimiento y condenación. La ira y la maldición de Dios son denunciados contra todo pecado como justa consecuencia. (4) Por ello, la mencionada doctrina tiende no sólo a aminorar nuestro sentimiento del mal o de la contaminación del pecado, sino también a destruir todo sentimiento de culpa. Nuestros pecados son nuestras miserias, debilidades nuestras. No son lo que la conciencia pronuncia que son, crímenes que claman por su justo castigo. Sin embargo, el pecado se revela a nuestra consciencia no como una debilidad, sino como un poder. Es más grande en los más fuertes. No son los débiles mentales los que son los peores entre los hombres, sino que los grandes en intelecto han sido, en muchos casos, los más grandes en iniquidad. Satanás, el peor de los seres creados, es la más poderosa de las criaturas. (5) Si esta teoria es correcta, el pecado tiene que ser eterno. Por cuanto nunca podemos liberarnos de las limitaciones de nuestro ser, nunca podemos quedar libres del pecado al que estas limitaciones inevitablemente dan origen. ...

El pecado, antagonismo necesario.

Otra teoría evidentemente inconsistente con los hechos de la consciencia las enseñanzas de la Biblia, es la que explica el pecado en base de la ley de la necesaria oposición, o antagonismo. Toda la vida, se dice, implica acción y reacción. Incluso en el universo material prevalece la misma ley. Los cuerpos celestiales son guardados en sus órbitas por el equilibrio de fuerzas centrífugas y centrípetas. Hay polaridad en la luz, en el magnetismo y en la electricidad. .... Así en el mundo animal no hay fuerzas sin obstáculos que vencer; no hay reposo sin fatiga; no hay vida sin muerte. De la misma manera, la mente se desarrolla por medio de unos esfuerzos continuados, por constante conflicto entre lo que está dentro y fuera. Se apremia que la misma ley tiene que prevalecer en el mundo moral. No puede haber bien sin mal. El bien es la resistencia o la victoria sobre el mal. ... Por lo que a las criaturas concierne, se mantiene que es una ley de su constitución que se desarrollen por el antagonismo, por la acción de fuerzas contrarias o de principios opuestos; de manera que un mundo moral sin pecado es una imposibilidad. El pecado es la condición necesaria para la existencia de la virtud.

... Si el bien no puede existir sin el mal, el mal deja de ser algo que ha de ser aborrecido y condenado. Los hombres dejan de ser responsables por algo que es inseparable de su misma naturaleza corno criaturas, y por ello no hay nada que la conciencia pueda condenar o que Dios pueda castigar. En base de esta teoría, toda nuestra naturaleza es un engaño, y todas las denuncias de la escritura contra el pecado son los desvaríos del fanatismo.

La teoría de Schieiermacher sobre el pecado.

La doctrina de Schleiermacher acerca del pecado está tan relacionada con todo su sistema filosófico y teológico que no puede ser comprendida sin algún conocimiento del mismo. Su filosofia es panteista. Su teologia simplemente la interpretación de la consciencia humana en conformidad con los principios fundamentales de su filosofia. Es llamada teologia cristiana porque es la interpretación de la consciencia religiosa de los cristianos, esto es, de aquellos que conocen y creen los hechos registrados acerca de Cristo.

Los principios conductores de su sistema son como siguen:

1. Dios es la absoluta Infinitud, no una persona, sino el simple ser con el simple atributo de la omnipotencia. Otros atributos que le adscribimos al Ser Infinito no expresan lo que es en Él (o más bien en Ello), sino los efecto producidos en nosotros. La sabiduría, bondad, santidad en Dios, significan simplemente la causalidad en Él que produce estos atributos en nosotros.

2. El poder absoluto significa todo poder. Dios, o el ser absolutamente poderoso, es la única causa. Todo lo que es y todo lo que acontece se debe a su eficiencia.

3. Este poder infinito produce el mundo. Sea cual sea la relación entre ambos, bien si se trata de la sustancia de la que el mundo es el fenómeno, bien si el mundo es la sustancia de la que Dios es la vida, el mundo, en cierto sentido, es. Hay un finito asi como un infinito.

4. El hombre, como parte integral del mundo, consiste de dos elementos o tiene una relación tanto con lo finito y lo infinito, Dios y la naturaleza. Hay en el hombre consciencia-de-si-mismo, o una consciencia que es afectada por el mundo. Él está en el mundo, y es del mundo y es afectado por el mundo. Por otra parte, tiene lo que Schleiermacher llama *Gottesbewusstseyn*, o consciencia-de-Dios. No se trata de una mera consciencia de Dios, sino qu es Dios en nosotros en forma de consciencia.

5. El estado normal o ideal del hombre consiste en el control absoluto ininterrumpido de la consciencia-de-Dios, o de Dios en nosotros. Estos dos principios los distingue a veces como carne y espíritu. Pero por carne no significa e1 cuerpo; ni tampoco, comó San Pablo frecuentemente lo utiliza, para denotar nuestra naturaleza caída y corrompida; sino nuestra naturaleza toda en cuanto a su relación con el mundo. Es equivalente, en la terminologia de Schleiermacher, a la consciencia-del-yo. Y por espíritu no denota la razón, ni lo que la Biblia significa por el espíritu en el hombre, esto es, el Espíritu Santo, sino la consciencia-de-Dios (*Gottesbewusstesyn*), o Dios-en-nosotros,

6. La religión consiste del sentimiento de la dependencia absoluta. Esto es, en el reconocimiento de que Dios, o el Ser Absoluto, es la única causa, y de que nosotros somos meramente la forma en la que su causalidad es revelada o ejercitada. .

7. El estado original del hombre no fue un estado normal o ideal. Esto es, la consciencia-de-Dios o el principio divino no era suficientemente fuerte para controlar absolutamente la consciencia-del-yo. Éste era un estado que alcanzar mediante el progreso o desarrollo.

8. El sentimiento que surge de la ausencia de este control absoluto del principio superior es el sentimiento de pecado; y la convicción de que el principio superior debería regir es el sentimiento de culpa. Con este sentimiento de pecado y de culpa surge el sentimiento de la necesidad de la redención.

9. Esta redención consiste en dar control completo a la consciencia-de-Dios; y es efectuada por medio de Cristo, que es el hombre normal o ideal. Esto es, Él es el hombre en quien la consciencia-de-Dios, la naturaleza divina, Dios (estos son, en su sistema, términos intercambiables), fue totalmente dominante desde el principio. Nosotros nos volvemos semejantes a Él, esto es, somos redimidos, en parte por el reconocimiento de su verdadero carácter como exento de pecado, y en parte por la comunión con Él por medio de su Iglesia.

Queda claro que este sistema excluye la posibilidad del pecado en el verdadero sentido Escritural del término:

a. Porque excluye la idea de un Dios personal. Si el pecado es la ausencia de conformidad a la ley, tiene que existir un legislador, uno que prescriba la regla del derecho a sus criaturas. Pero en este sistema no hay un gobernante connsciente de si mismo, personal, que sea el gobernador moral de los hombres.

b. Por cuanto este sistema niega toda eficiencia, y naturalmente toda libertad a la criatura. Si el Ser Infinito es el único agente, entonces todo lo que es se debe a su eficiencia directa; y por tanto el pecado es o bien su obra, o bien una mera negación.

c. Por cuanto, según esta teoría, lo que se llama pecado es absolutamente universal y absolutamente necesario. Es la consecuencia inevitable o condición de la existencia de un ser como el hombre. Esto es, de un ser con una consciencia de sí mismo y una consciencia de Dios en tales proporciones y relación que sólo se puede llegar a la dominancia de lo último de manera gradual.

d. Por cuanto lo que se llama pecado y culpa lo son tales sólo en nuestra consciencia, o en nuestra aprehensión subjetiva de los mismos. Ciertas cosas producen en nosotros la sensación de dolor, otras la sensación de placer; algunas el sentimiento de aprobación; otras, de desaprobación; y ello, por así decirlo, por la ordenanza de Dios. Pero el dolor y el placer, lo recto y lo malo, son meros estados subjetivos. No tienen una realidad objetiva. Somos

pecaminosos y culpables sólo con respecto a nuestros propios sentimientos, no delante de Dios, o con referencia a Su juicio.[5] Ha de quedar bien claro, para todos aquellos que no se han entregado al control de los principios panteístas en el que se basa todo este sistema, cuán enteramente esta posición acerca de la cuestión que nos ocupa destruye toda verdadera concepción de lo que es el pecado; cuán inconsecuente es con toda responsabilidad; cómo entra en conflicto con el testimonio de nuestra propia consciencia y con las enseñanzas de la Escritura.

La teoría sensoria.

... Sitúa la fuente y la sede del pecado en la naturaleza sensoria del hombre. Estamos compuestos de cuerpo y espíritu. Sea cual sea la relación entre ambos, no se pueden dejar de reconocer como siendo en cierto sentido elementos distintos de nuestra naturaleza. ... «Es la enseñanza innegabIe de la historia», dice Müller, «que la eliminación de la distinción entre espíritu y naturaleza siempre acaba en la naturalización del espíritu, y nunca en la espiritualización de la naturaleza» ... que los hombres son gobernados universalmente, en mayor o menor grado, y siempre en un grado pecaminoso, por su naturaleza sensorial. Prefieren lo visto y temporal a lo invisible y eterno. Buscan la gratificación que se debe encontrar en los objetos materiales antes que la bendición que se halla en las cosas del Espíritu. En esto, según esta teoria, consiste la fuente y la esencia del pecado. Esta doctrina, que ha prevalecido en todas las eras de la Iglesia, ha existido en diversas formas: (I) En la del sistema maniqueo, que enseña el mal esencial de la materia. (2) En el del Romanismo posterior, que enseña que el hombre, tal como fue creado originalmente, estaba constituido de manera que el alma estaba sujeta al cuerpo, y que sus poderes más altos estaban subordinados a su naturaleza inferior y sensorial. En el caso de Adán, este mal original en su constitución estaba, a decir de los Romanistas, corregido por el don sobrenatural de la rectitud original. Cuando aquella rectitud fue perdida por la caída, se hizo dominante el elemento sensorial en la naturaleza del hombre. En esto consiste su pecaminosidad habitual, y ésta es la fuente de todas las transgresiones que tienen lugar. (3) La forma más común de esta teoria es esencialmente la misma que la doctrina romana, excepto que no atribuye el predominio del cuerpo sobre el alma a la pérdida de la rectitud original. EI hecho de que los hombres están gobernados por los elementos inferiores y no por los más elevados de su naturaleza, como cuestión de la

5. Scheiermacher, Glaubenslehre. Dr. Gess, *Uebersicht über das theologische System Schleiemachers*. Müller, *Lehre Von der Sünde*, vol. I, págs. 412-437. Bretschneider, *Dogmatik*, págs. 14-38 del Apéndice al Vol. I. Morell, *Philosophy of Religion*.

experiencia, son explicados de diferentes maneras. (1) Algunos dicen que se debe a la relativa debilidad de los poderes más elevados. Esto se reduce a la doctrina de Leibnitz de que el pecado se debe a las limitaciones de nuestra naturaleza, o a la debilidad y propensión a errar inherentes a nuestra constitución como criaturas. (2) Otros apelan a la libertad de la voluntad. El hombre, como agente libre, tiene el poder bien de resistirse, bien de someterse a las seducciones de la carne. Si se somete, es su propia falta y pecado. No hay necesidad ni coerción en ello. Pero si esta sumisión es universal y uniforme, ha de tener una causa universal y adecuada. Esta causa no se encuentra en la mera libertad del hombre, o en su capacidad de someterse. Debe ser que la causa es uniforme y permanente, y que tal causa sólo puede hallarse en la constitución misma del hombre, al menos en su estado actual, que hace que el elemento sensual en el hombre sea más poderoso que el espiritual. (3) Otros, por su parte, mientras que no niegan la capacidad plenaria del hombre para resistir a las seducciones de los sentidos, dan cuenta de la ascendencia universal de los poderes inferiores mediante una referencia al orden de desarrollo de nuestra naturaleza. Estamos constituidos de tal manera, o venimos al mundo en tal estado, que la parte inferior o sensorial de nuestra naturaleza alcanza invariable y necesariamente la fuerza antes que se desarrollen los poderes más elevados. Las propensiones animales del niño son poderosas, mientras que la razón y la conciencia son débiles. Es por ello que lo inferior alcanza tal dominio sobre lo superior que es después siempre mantenido.

Pero es evidente que esta teoria, en ninguna de sus formas, no llega a exponer la verdadera naturaleza del pecado, ni a explicar de manera satisfactoria su origen.

1. El pecado no es esencialmente el estado o acto de una naturaleza sensorial. Las criaturas presentadas en la Escritura como más pecaminosas son los espíritus caídos, que no tienen cuerpos ni apetitos sensuales.

2. En segundo lugar, los pecados más ofensivos en el hombre, y que más le degradan, y que más cargan a su conciencia, nada tienen que ver con el cuerpo. La soberbia, la malicia, la envidia, la ambición, y, por encima de lodo, la incredulidad y la enemistad con Dios, son pecados espirituales. Pueden existir no sólo en seres que no tienen constitución material, sino también en el alma separada del cuerpo, y cuando queda extinguida su naturaleza sensorial.

3. Esta teoria tiende a disminuir nuestra consciencia de pecado y de culpa. Hace de todo mal moral una mera debilidad, el consentimiento de los poderes más débiles del espíritu a las más intensas fuerzas de la carne. ..,

4. Si el cuerpo es la sede y la fuente del pecado, entonces todo aquello que tienda a debilitar el cuerpo o a reducir la fuerza de sus deseos tenderá a

hacer a los hombres más puros y virtuosos. Si esto es así, el monasticismo y ascetismo tienen un fundamento en la verdad….. Pero toda la experiencia demuestra lo contrario. Incluso los que se apartan así del mundo y maltratan sus cuerpos lo haeen con sinceridad, adhiriéndose con fidelidad a sus principios, toda la tendencia de su disciplina es mala. Alimenta la soberbia, la pretensión de propia justicia, el formalismo y la falsa religión. Los fariseos, a juicio de Cristo, con sus Vidas tan estrietas y constantes ayunos, estaban más alejados del reino de los cielos que los publicanos y las rameras.

5. En base de la suposición involucrada en esta teoria, los viejos deberían ser buenos. En ellos se extinguen las concupiscencias de la carne. Pierden su capacidad de gozar lo que complace a los ojas o ministra a los gustos de los Jóvenes. El mundo, para ellos, ha perdido sus atractivos. El cuerpo se transforma en una carga. Es el estado al que el joven asceta quiere reducir su constitución corporal mediante la abstinencia y la austeridad; sin embargo, cuanto más viejo el hombre, a no ser que sea renovado por la gracia de Dios, tanto peor el pecador. El alma está más muerta, más insensible a todo lo que es elevador y espiritual, y más totalmente alejada de Dios; menos agradecida por sus misericordias, menos temerosa de su ira, y menos afectada por todas las manifestaciones de su gloria y de su amor. Así, no es el cuerpo lo que es la causa del pecado.

6. Esta teoría está opuesta a la doctrina de la Biblia. Las Escrituras se refieren desde luego a una amplia gama de pecados de la naturaleza sensual del hombre; y mencionan la carne (o *sarx*) como la sede del pecado y la fuente de todas sus manifestaciones en nuestro estado presente. Además, emplean la palabra *sarkinos*, *carnal*, como sinónimo con corrompido y pecaminoso. Todo depende del sentido en que los escritores sagrados empleen las palabras *sarx* y *sarkinos* como antitéticas a *pneuma* y *pneumatikos*. Segun una interpretación, *sarx* significa el cuerpo con su vida animal, sus instintos y apetitos ... Si éste es el sentido de *sarx*, entonces *sarkinos* significa animal, y *psuchikos* sensorial. Por otra parte, en base de esta postura, *pneuma* significa razón, y *pneumatikos* la razonable, esto es, uno gobernado por la razón. Según esta postura, los *sarkikoi* son las que están controlados por sus sentidos y por la naturaleza animal; y los *pneumatikos* los gobernados por su razón y poderes superiores. Según la otra mterpretación de estos términos, *sarx* significa la naturaleza caída del hombre, su naturaleza tal cual es ahora; y *pneuma* el Espíritu Santo. Luego los *sarkikoi* son los hombres naturales, irregenerados, esta es, los destituidos de la gracia de Dios, y los *pneumatikoi* son aquellos en quien mora el Espíntu Santo. Naturalmente, se admite que la palabra *sarx* se emplea a menudo en la Escritura, y especialmente en los escritos de San Pablo, para denotar el cuerpo; luego para la que es externo y ritual; luego para lo

perecedero. La humanidad, cuando es designada como carne, es presentada como terrenal, débil y fugaz. Además de estos significados comunes y admitidos de la palabra, se emplea también en un sentido moral. Designa al hombre, o humanidad, o naturaleza humana como apóstata de Dios. Por tanto, las obras de la carne no son meramente obras sensuales, sino obras pecaminosas, todo en el hombre que es malo. Todo lo que es una manifestación de su naturaleza como caída queda incluida bajo las obras de la carne. Por ello se atribuyen a esta clase la envidia, la malicia, la soberbia y las contenciones; así como las orgías y las borracheras, Gá 5:19-21. Andar según la carne, pensar conforme a la carne, estar en la carne, etc., etc. (véase Ro 8:1-13) son modos escriturales para expresar el estado, la conducta y la vida de los hombres del mundo de todas clases. El significado de carne, sin embargo, tal como se emplea en los escritos de Pablo, queda bien claramente determinado por su antítesis con Espíritu. Que el *pneuma* de quien él habla es el Espíritu Santo queda abundantemente demostrado. Lo llama el Espíritu de Cristo, el Espíritu de Dios, el Espíritu que vivificará vuestros cuerpos mortales; que testifica con nuestros espíritus que somos hijos de Dios; cuya morada en los creyentes hace de ellos el templo de Dios. Los *pneumatikoi*, o espirituales, son aquellos en quienes mora el espíritu Santo como el principio controlador de sus vidas. Así, las Escrituras están directamente opuestas a la teoría que hace del cuerpo o naturaleza sensual del hombre la fuente de pecado, y que su esencia consista en ceder a nuestros apetitos y afectos mundanos, en lugar de obedecer a la razón y a la conciencia.

La teoría de que todo pecado consiste en egoísmo.

Hay otra doctrina acerca de la naturaleza del pecado que pertenece a las teorías filosóficas, y no a las teológicas, sobre esta cuestión. Hace que todo pecado consista en egoísmo. El egoísmo no debe ser confundido con el amor propio. Esta último es un principio natural y original de nuestra naturaleza y de la naturaleza de todas las criaturas sensibles, tanto racionales como irracionales. Pertenece a la constitución original de los mismos, y es necesario para su preservación y bienestar, y no puede ser pecaminoso. Así, el egoísmo no es el mero amor al yo, sino la indebida preferencia de nuestra propia felicidad a la felicidad o bienestar de los otros. Según algunos, esta preferencia es de la naturaleza de un deseo o sentimiento. Según otros, es de la naturaleza de un propósito. En esta última postura, todo pecado consiste en el propósito de buscar nuestra propia felicidad en lugar que el bien general o dicha, como se expresa comunmente, del universo. En todo caso, el pecado es la indebida preferencia de nosotros mismos.

Esta teoria se basa en los siguientes principios, o bien es un elemento esencial en el siguiente sistema doctrinal: (1) La felicidad es el más gran

bien: Todo lo que tenga la tendencia a promover la mayor cantidad de felicidad es por ello mismo bueno, y todo lo que tenga la tendencia opuesta es malo. (2) Como la felicidad es el único y último bien, la benevolencia, o la disposición o propósito de impulsar la felicidad, tiene que ser la esencia y suma de la virtud. (3) Como Dios es infinito, Él tiene que ser infinitamente benevolente, y por ello tiene que ser su deseo y propósito producir la mayor posible cantidad de felicidad. (4) El universo, al ser la obra de Dios, tiene que estar diseñado y adaptado para llegar a este fin, y es por ello el mejor de todos los posibles mundos o sistemas de cosas. (5) Como el pecado existe en nuestro mundo actual, tiene que ser el medio necesario para el mayor bien y por ello, como dicen algunos, es consecuente con la santidad de Dios permitir y ordenar su existencia; o, como otros dicen, que lo cree. (6) No hay más pecado en el mundo que el necesario para asegurar la mayor felicidad para el universo.

La primera y más evidente objeción a toda esta teoria ya ha sido presentada, y es que destruye el mismo concepto de bien moral. Confunde lo recto con lo que conviene. Por ello, contradice la consciencia y el juicio intuitivo de la mente. Es intuitivamente cierto que lo recto es recto en su propia naturaleza, independientemente de su tendencia a impulsar la dicha. Hacer de la santldad sólo un medio para un fin; exaltar el goce sobre la excelencia moral, es no sólo una perversión y degradación de lo alto a lo bajo, sino también la total destrucción del principio. Ésta es una cuestión que, hablando propiamente, no admite prueba. Sólo puede ser afirmada. Si alguien negara que lo dulce y lo amargo difieren, seria imposible demostrar que hay diferencia entre ambas cosas. Sólo podemos apelar a nuestra propia consciecia y afirmar que percibimos la diferencia. Y podemos apelar al testimonio de todos los demás hombres, que también afirman lo mismo. Pero despues de todo, se trata sólo de la declaración de un hecho por parte primero de un individuo, y luego de la masa de la humanidad. De manera semejante, si alguien dice, que no hay diferencia entre lo bueno y lo conveniente, que una es buena simplemente porque es conveniente; o, si dijera que no hay diferencia entre santidad y pecado, sólo podemos remitirnos a nuestra propia consciencia y a la consciencia común de los hombres, como contradiciendo esta declaración. Así, sabemos por la misma constitución de nuestra naturaleza que lo correcto y lo conveniente no son ideas idénticas; que la diferencia es esencial e inmutable. Y sabemos de la misma fuente, y con la misma seguridad o certidumbre, que la felicidad no es el sumo bien sino al contrario que la santidad es tanto más grande que la felicidad como el cielo es más alto que la tierra, o Cristo que Epicuro. (2) Esta teoría está tan opuesta a nuestra naturaleza religiosa como a la moral. Dependemos de Dios; nuestra lealtad se la debemos a Él; debemos hacer Su voluntad sean cuales sean las

consecuencias; y somos exaltados y purificados en la misma proporción en que nos perdemos en ÉI, adorando sus divinas perfecciones, buscando promover Su gloria, y reconociendo que de hecho y por derecho todas las cosas son por Él, por medio de Él y para Él. No obstante, según esta teoria nuestra adhesión la debemos al universo de seres sensibles. Estamos obligados a impulsar la felicidad de los mismos. Éste seria nuestra más elevada y única obligación. Por ello mismo no puede haber religión en el Verdadero sentido de la palabra. La religión es el homenaje y la adhesión del alma a un Ser personal infinitamente perfecto, a quien debemos nuestra existencia, que es la fuente de todo bien, y por quien todas las cosas consisten. ... (3) Por cuanto esta teoria está así opuesta a nuestra naturaleza moral y religiosa, es mala en sus efectos prácticos. ... Cuando un individuo adopta este principio, toda su vida interior y exterior queda determinada por él. Cada cuestión que se presenta para su decisión recibe respuesta no con la referencia a la ley de Dios, ni en conformidad a los instintos de su naturaleza moral, sino por el cálculo de la conveniencia. Y cuando una persona queda bajo el control de esta teoria, invariablemente y de manera necesaria se vuelve calculador. Si la felicidad es el mayor bien, y si todo lo que nos parezca adaptado para impulsar la felicidad es correcto, entonces se pierde de vista a Dios y Su ley moral. ... (4) Apenas será necesario recordar que somos incompetentes para decidir cuál será el curso de conducta que llevará a la mayor cantidad de bien físico, y que por ello nunca podemos decidir qué es lo bueno y lo malo. Se puede decir que no se nos deja a nuestra propia sagacidad para decidir esta cuestión. La ley de Dios tal como se revela en Su palabra es una norma divina mediante la que podemos aprender lo que tiende, la felicidad y lo que tiende a la desgracia. Pero esta postura no sólo degrada la ley moral a una serie de máximas sabias, sino que cambia todo el motivo para la obediencia. Obedecemos no por consideración a la autoridad de Dios, sino porque Él sabe mejor que nosotros qué es lo que llevará al máximo bien. ... (5) Además de todo lo anterior, esta teoria presupone que el pecado, y la terrible actual cantidad de pecado, son los medios necesarios para el mayor bien. ¿Qué sucede entonces de la distinción entre el bien y el mal? Si lo bueno es 1o que tiende a promover la mayor felicidad, y si el pecado es necesario para promover la mayor felicidad, entonces el pecado deja de ser pecado, y se toma en bien. Luego tiene que ser correcto hacer males para que vengan bienes. ¿Cómo, dice el apóstol, podría juzgar Dios el mundo en base de este principio? Si los pecados de los hombres no sólo promueven de hecho el más grande fin, sino que un hombre tiene, al pecar, el propósito y deseo de cooperar con Dios para producir la mayor cantidad de felicidad, ¿cómo puede ser condenado? ... Se puede decir que es una contradicción decir que un hombre peca con un propósito verdaderamente benevolente;

porque Ia esencia de la virtud es proponerse el más grande bien, y por ello todo lo que se hace en la ejecución de aquel propósito es virtuoso. Exactamente. La misma objeción muestra que lo bueno se torna en malo y lo malo bueno, según el designio con que es cometido o llevado a cabo. Por ello, si un hombre miente, roba o asesina con un designio de promover el bien de la sociedad, de la iglesia o del universo, es un hombre virtuoso. Fue principalmente por adoptar y llevar a cabo esta doctrina que los Jesuítas llegaron a ser una abominación a los ojos de la Cristiandad, y que fueron expulsados de todos los países civilizados. Desgraciadamente, los Jesuítas no fueron sus únicos proponentes. Este principio ha sido extensamente diseminado en libros de moral, y ha llegado a ser adoptado por ciertos teólogos como el fundamento de todo su sistema de doctrina cristiana. (6) Si la felicidad no es entonces el sumo bien, entonces la benevolencia no es el epítome de toda excelencia, y el egoísmo como opuesto de la benevolencia no puede ser la esencia del pecado. Una vez más, acerca de esta cuestión se puede apelar con certidumbre a nuestra propia consciencia y a la común consciencia de los hombres. Nuestra naturaleza moral nos enseña, por un parte, que no se puede reducir toda virtud a la benevoIencia: la justicia, la fidelidad, la humildad, la longanimidad, la paciencia, la constancia, la mente espiritual, el amor de Dios, la gratitud a Cristo y el ceIo por Su gloria no se revelan a la consciencia como formas de benevolencia. Son cosas tan distintas para nuestra sensibilidad moral como el rojo, azul y verde sin distintos para el ojo. Por otra parte, la incredulidad, la dureza de corazón, su ingratitud, la impenitencia, la malicia y la enemistad contra Dios no son modificaciones del egoísmo. Estos intentos de simplificación no sólo son antifilosóficos sino también peligrosos, por cuanto conducen a confundir cosas diferentes, y, como hemos visto, a negar la naturaleza esencial de las distinciones morales.... Naturalmente, nó se niega que el egoísmo, en algunas de sus formas, incluye una gran clase de los pecados de los que se hacen culpables los hombres. ... Hay formas más elevadas de mal que el mero egoísmo. La verdadera naturaleza del pecado es la enajenación de Dios, y la oposición a Su carácter y voluntad. Es lo opuesto a la santidad y no admite ser reducido a ningún otro principio, ni e amor de la criatura ni el amor al yo.

§3. *La doctrina de la Iglesia Primitiva.*

... Por lo que a la IgIesia primitiva respecta, la doctrina acerca del pecado fue enunciada sólo en términos generales. En casi todos los casos las afirmaciones doctrinales discriminativas recibieron su forma como declaraciones contrarias a posturas erróneas. En tanto que la verdad no fue negada, la IgIesia se contentó con sostenerla y afirmarla de la manera sencilla

con que se encuentra en la Biblia. Pero cuando se asumieron posiciones que no eran congruentes con la doctrina revelada, o cuando se enunció una verdad de manera que contradecía a otra, se hizo necesario ser más explícito, y enunciar una expresión de la doctrina que incluyera todo lo que Dios había revelado acerca de lo mismo. Este proceso en la determinación, o mejor dicho en la definición de las doctrinas, fue necesariamente gradual. Fue sólo después que surgiera en la iglesia un error tras otro, que la verdad fue distinguiéndose de cada uno de ellos mediante declaraciones más explícitas y realizadas. Como las primeras herejías fueron el Gnosticismo y el Maniqueísmo, sistemas en los que, en diferentes formas, el pecado era apresentado como un mal necesario que tenía su origen en una causa independiente de Dios y más allá del control de la criatura, la Iglesia fue llamada a negar tales errores, y a declarar que el pecado no era ni necesario ni eterno, sino que tenía su origen en la libre voluntad de criaturas racionales. En la lucha con el maniqueísmo, toda la tendencia de la Iglesia fue la de exaltar la libertad y la capacidad del hombre, a fin de mantener la doctrina esencial, entonces asaltada desde tantos costados, de que el pecado es un mal moral por el que el hombre, debe ser condenado, y no una calamidad por la que debe ser compadecido. Fue la inevitable consecuencia del estado no asentado de fórmulas doctrinales que se dieran declaraciones contradictorias incluso por parte de los que buscaban defender la verdad, -y no sólo en el caso de diferentes escritores, sino que el mismo escritor presentara, en distintas ocasiones, declaraciones contradictorias. En medio de estas inconsistencias se insistía constantemente en los siguientes puntos: (1) Que todos los hombres son pecadores en su estado actual. (2) Que esta pecaminosidad universal de los hombres tuvo su origen histórico y causal en la apostasía voluntaria de Adán. (3) Que tal es el actual estado de la naturaleza humana que la salvación no puede ser alcanzada de otra manera que por medio de Cristo y mediante la asistencia de su Espíritu. (4) Que incluso los niños, tan pronto como nacen, necesitan la regeneración y la redención, y que pueden ser salvos sólo por medio del mérito de Cristo. Estas grandes verdades, que se encuentran en la base del evangelio, entraron en la fe general de la Iglesia antes de ser tan intensamente defendidas por Agustín en su controversia con Pelagio. Es cierto que se pueden citar muchas aserciones de los padres griegos que son inconsecuentes con algunas de las proposiciones anteriormente citadas. Pero los mismos escritores, en otros pasajes, afirman su fe en estas básicas verdades escriturarias; y están implicadas en las oraciones y ordenanzas de la Iglesia, y fueron posteriormente incorporadas en las confesiones públicas de los griegos, así como de los latinos.

... Estos escritores enseñaban, según dice Gieseler, que por medio de

Cristo y de su obediencia en el árbol de la cruz fue sanada la desobediencia original del hombre con referencia al árbol del conocimiento; que así como ofendimos a Dios en el primer Adán por transgresión, así por medio del segundo Adán somos reconciliados con Dios; que Cristo nos ha liberado del poder del diablo al que estábamos sujetos por el pecado de Adán; que Cristo ha recuperado para nosotros la vida y la inmortalidad.[6] No se mantiene que los padres griegos sostuvieran la doctrina del pecado original en la forma en que fue posteriormente desarrollada por Agustín, pero sí enseñaban que la raza había caído en Adán, que todos necesitan la redención, y que la redención sólo puede ser obtenida por medio del Señor Jesucristo.

§4. *La teoria Pelagiana.*

A comienzos del siglo quinto, Pelagio, Celestio y Julián introdujeron una nueva teoria en cuanto a la naturaleza del pecado y el estado del hombre desde la caída, y de nuestra relación con Adán. El hecho de que su doctrina era una innovación queda demostrado por el hecho de que fue universalmente rechazada y condenada tan pronto como fue plenamente comprendida. Eran hombres cultos y capaces, y de carácter ejemplar. Pelagio era británico, aunque no hay certidumbre de si era nativo de la Bretaña francesa o de lo que se conoce como Gran Bretaña. Era monje, aunque laico. Celestio era maestro y jurista; Julián era un obispo de Italia. El principio radical de la teoria Pelagiana es que la capacidad constituye el límite de la obligación. «Si debiera, es que puedo», es el aforismo sobre el que reposa todo el sistema. '" [Pelagio] enunció el principio de que el hombre debe tener la total capacidad para hacer y ser todo lo que se le puede exigir en justicia.

La íntima convicción de que los hombres no pueden ser responsables de nada que no esté en su poder llevó, en primer lugar, a la doctrina Pelagiana de la libertad de la voluntad. No era suficiente para la libre acción que el agente fuera auto-determinado, o que todas sus voliciones quedaran determinadas por sus propios estados interiores. Se demandaba que tuviera poder sobre estos estados. Según Pelagio, la libertad de la voluntad es poder plenario, en toda ocasión y en cada momento, de escoger entre el bien y el mal, y de ser o santo o impío. Todo lo que no caiga así dentro del poder imperativo de la voluntad no puede tener carácter moral....

2. Por ello, el pecado consiste en la deliberada elección del pecado. Presupone el conocimiento de lo que es malo, así como la plena capacidad para escogerlo o rechazarlo. Naturalmente, de esto sigue:

3. Que no puede existir el llamado pecado original, o corrupción

6. *Kirchengeschichte*, edición de Bonn. 1855, VoI. VI, pág. 180.

inherente y hereditaria. ... Los hombres nacen en el mundo, desde la caída, en el mismo estado en que Adán fue creado. ... Éste es el punto en que insistieron principalmente los Pelagianos, que es contrario a la naturaleza del pecado que pueda ser transmitido o heredado. Si la naturaleza es pecaminosa, entonces Dios, como autor de la naturaleza, tiene que ser el autor del pecado.

4. Consiguientemente, el pecado de Adán sólo lo perjudicó a él. Ésta fue una de las acusaciones formales presentadas contra los Pelagianos en el Sínodo de Diospolis. Pelagio trató de responder a ella diciendo que el pecado de Adán ejerció la influencia de un mal ejemplo, y que en este sentido y en este grado dañó a su posteridad. Pero negó toda relación causal entre el pecado de Adán y la pecaminosidad de su raza, o que la muerte sea un mal penal. Adán habría muerto por la constitución de su naturaleza, tanto si hubiera pecado como si no lo hubiera hecho; y su posteridad, tanto en la más tierna infancia como los adultos, mueren por la semejante necesidad de su naturaleza. Como Adán no era en ningún sentido el representante de su raza, como ellos no sufrieron su probación en él, cada hombre pasa su probación por sí mismo; y es justificado o condenado únicamente sobre la base de sus propios actos personales.

5. Por cuanto los hombres vienen al mundo sin la contaminación del pecado original, y por cuanto tienen poder plenario para hacer todo lo que Dios exige, pueden vivir, y en muchos casos viven, sin pecado; o, si en un momento determinado transgreden, pueden volverse a Dios y obedecer perfectamente todos Sus mandamientos. Por ello, Pelagio enseñó que algunos hombres no tenían necesidad de repetir por sí mismos la petición en la oración del Señor: «Perdónanos nuestras transgresiones»….

6. Otra consecuencia de sus principios, que Pelagio inevitablemente dedujo, era que los hombres podían ser salvos sin el evangelio. Por cuanto el libre albedrío en el sentido de capacidad plenaria pertenece esencialmente al hombre del mismo modo que la razón, los hombres, sean paganos, judios o cristianos pueden obedecer la ley de manera plena y alcanzar la vida eterna. La única diferencia es que bajo la luz del evangelio esta perfecta obediencia resulta más fácil. ...

7. El sistema Pelagiano niega la necesidad de la gracia en el sentido de la influencia sobrenatural del Espíritu Santo. Pero por cuanto las Escrituras hablan tan plena y constantemente de la gracia de Dios como se manifiesta y ejercita en la salvación de los hombres, Pelagio no pudo evitar reconocer este hecho. Pero por gracia él entendia todo aquel lo que derivamos de la bondad de Dios. Nuestras facultades naturales de la razón y de la libre voluntad, la revelación de la verdad tanto en Sus obras como en Su palabra, todas las bendiciones providenciales y ventajas que los hombres disfrutan, caen dentro

del concepto Pelagiano de gracia. Dice Agustín que Pelagio describía la gracía como las dotes naturales de los hombres, que por cuanto son el don de Dios, son gracia…..

8. Por cuanto los párvulos están destituidos de carácter moral, el bautismo en el caso de ellos no puede simbolizar ni efectuar la remisión de pecado. Sin embargo es, según Pelagio, sólo una señal de su consagración a Dios. Él creía que ningunos más que los bautizados eran admitidos en el reino de los cielos, en el sentido cristiano del término, pero mantenía que los párvulos no bautizados eran sin embargo participes de la vida eterna. Por este término se significaba lo que posteriormente los escolásticos llamaron *el limbo de los párvulos* ... Pelagio y sus doctrinas fueron condenadas por un concilio en Cartago el 412 d.C. Fue exonerado por los Sínodos de Jerusalén y Diospolis el 415 d.C., pero condenado por segunda vez en un sínodo de sesenta obispos en Cartago el 416. Zósimo, obispo de Roma, se puso primero del lado de los Pelagianos, y censuró la acción de los obispos de Africa; pero cuando su decisión fue confirmada por el concilio general de Cartago el 418, en el que estuvieron presentes doscientos obispos, se unió a la condena, y declaró excomulgado a Pelagio y a sus partidarios. El 431 la Iglesia de Oriente se unió a esta condena a los Pelagianos, en el Sínodo General celebrado en Efeso.[7]

Argumentos en contra de la doctrina Pelagiana.

Las objeciones a las doctrinas Pelagianas de la naturaleza del pecado serán necesariamente consideradas cuando se presente la doctrina Escritural y Protestante. Por ahora es suficiente decir:

1. Que el principio fundamental en el que se funda todo el sistema contradice la consciencia común de los hombres. No es verdad, como nos lo enseña nuestra conciencia, que nuestra obligación esté limitada por nuestra capacidad. Cada persona sabe que está obligado a ser mejor que lo que es, y mejor que lo que puede hacerse a sí mismo por ningún esfuerzo de voluntad. Tenemos la obligación de amar a Dios perfectamente, pero sabemos que tal amor perfecto está más allá de nuestro poder. Reconocemos la obligación de estar libres de todo pecado, y totalmente conformados a la perfecta ley de Dios. Pero nadie está tan infatuado o ciego a su verdadero carácter que crea realmente que ha alcanzado esta perfección, o que tenga capacidad para llegar a ella. Es la oración o aspiración diaria y constante de cada santo y de

7. Wigger, Augustinism and Pelagianism. Guericke, Church History, §§ 91-93. Ritter, Geschlchte der Chrislichen Philosophie, VoI. II, págs. 337-443 y todas las historias de la iglesia e historias de doctrina.

cada pecador el ser liberado de la esclavitud del mal. El soberbio y maligno querría ser humilde y benevolente; el codicioso se regocijaría en ser generoso; el incrédulo anhela la fe, y el pecador endurecido el arrepentimiento. El pecado es en su propia naturaleza una carga y un tormento, y aunque es amado y abrigado, como las copas del borracho son queridas, sin embargo, si pudiera efectuarse la emancipación por un acto de la voluntad, el pecado dejaría de reinar en ninguna criatura racional. Así, no hay verdad de la que los hombres estén más íntimamente convencidos que la de que son esclavos del pecado; que no pueden hacer el bien que quisieran, y que no pueden alterar su carácter a voluntad. Así, no hay principio más alejado de la común consciencia de los hombres que el principio fundamental del Pelagianismo de que nuestra capacidad limita nuestra obligación, que no estamos obligados a ser mejores de lo que podemos hacemos a nosotros mismos por un acto de voluntad. .

2. No es menos repelente para la naturaleza moral del hombre declarar, como lo enseña el Pelagianismo, que nada es pecaminoso excepto la transgresión deliberada de una ley conocida; que no hay carácter moral en los sentimientos y en las emociones; que el amor y el odio, la malicia y la benevolencia, consideradas como afectos de la mente, sean por un igual indiferentes; que el mandamiento de amar a Dios es sea un absurdo porque el amor no esté sujeto al control de la voluntad. Todos nuestros juicios morales deben estar pervertidos antes que podamos asentir a un sistema que involucre tales consecuencias.

3. En tercer lugar, la doctrina Pelagiana, que confunde libertad con capacidad, o que hace que la libertad de un agente libre consista en el poder de determinar su carácter por una volición, es contrario a la consciencia de todas las personas. Sentimos y no podemos dejar de reconocer que somos libres cuando nos autodeterminamos; mientras que al mismo tiempo estamos conscientes de que los estados controladores de la mente no están bajo el control de la voluntad, o, en otras palabras, que no están bajo nuestro propio poder. Una teoría que esté basada en la identificación de cosas que son esencialmente diferentes, como la libertad y la capacidad, tiene que ser falsa.

4. El sistema Pelagiano deja sin explicación la pecaminosidad universal de los hombres, hecho éste que no puede ser negado. Atribuirlo a la mera libre acción del hombre es decir que una cosa es siempre simplemente porque puede ser.

5. Este sistema no llega a satisfacer las necesidades más profundas y universales de nuestra naturaleza. Al hacer al hombre independiente de Dios dando por supuesto que Dios no puede controlar agentes libres sin destruir su libertad, hace una burla de toda oración por la gracia controladora de Dios sobre nosotros y otros, y lanza al hombre completamente sobre sus propios

recursos para enfrentarse al pecado y a los poderes de las tinieblas, sin esperanza de liberación.

6. Hace la redención en el sentido de una liberación del pecado innecesaria o imposible. Es innecesario que deba haber un redentor para una raza que no ha caído, y que tiene plena capacidad para evitar todo pecado o para librarse a si misma de su poder. Y es imposible, si los agentes libres son independientes del control de Dios.

7. Apenas si será necesario decir que un sistéma que afirma que el pecado de Adán sólo le hizo daño a él mismo; que los hombres nacen en el mundo en el estado en que Adán fue creado; o que los hombres pueden pueden vivir, y a menudo viven, sin pecado; que no tenemos necesidad de ayuda divina a fin de ser santos; y que el cristianismo no tiene una superioridad esencial sobre el paganismo o la religión natural, está totalmente enfrentado con la Palabra de Dios. Desde luego, la oposición entre el Evangelio y el Pelagianismo es tan rotunda y radical que este último sistema jamás ha sido considerado en absoluto como una forma de cristianismo. En otras palabras, nunca ha sido la fe de ninguna iglesia cristiana organizada. Es poca cosa más que una forma de Racionalismo.

§5. *La doctrina de Agustín*.

El elemento filosófico de la doctrina de Agustín.

Hay dos elementos en la doctrina Agustiniana del pecado: uno metafisico o filosófico, el otro moral o religioso. El primero es una especulación del entendimiento, el otro se deriva de su experiencia religiosa y de la enseñanza del Espiritu Santo. El uno ha desaparecido, dejando poco más rastro en la historia de la doctrina que otras especulaciones, sean aristotélicas o platónicas. El otro permanece, y ha dado forma a la doctrina cristiana desde aquel dia hasta la actualidad. Y no es para asombrarse. Nada es más incierto e insatisfactorio que las especulaciones del entendimiento o teorias filosóficas. En tanto que nada es más cierto y universal que la consciencia moral de los hombres y las verdades que esta revela. Y como las Escrituras, siendo la obra de Dios, se conforman y deben conformarse a la constitución de nuestra naturaleza, las doctrinas fundamentadas sobre la doble enseñanza del Espiritu, en su palabra y en los corazones de su pueblo, quedan sin cambios de generación en generación, mientras que las especulaciones de la filosofia o de Ios teólogos filosóficos caen como las hojas de un bosque. A nadie le interesa hoy dia la filosofia de Orígenes, no de los neoplatónicos, ni la de Agustín, mientras que el lenguaje de David en el Salmo quincuagésimo primero es empleado para expresar la experiencia y convicciones de todo el pueblo de Dios en todas las eras y partes del mundo.

El elemento metafisico en la doctrina Agustiniana del pecado surgió de su controversia con los maniqueos. Manes enseñaba que el pecado era una sustancia. Esto lo negó Agustín. ... [Agustin enunció que] el mal tiene que ser lo opuesto al ser, o nada, esto es, la negación o privación del ser. Así, fue llevado a adoptar el lenguaje de los neoplatónicos y de Origenes, que por un proceso diferente, fueron llevados a definir el mal como una negación del ser como lo llama Plotino…. Al hacer asi del ser el bien y de la negación del ser el mal, Agustín parece haber cometido el mismo error que otros filósofos han cometido tan frecuentemente. ... Aunque Agustín usaba el lenguaje de aquellos filósofos que, tanto antes de él como después, destruyen la misma naturaleza del pecado al hacer de él una mera limitación del ser, sin embargo él estaba muy lejos de sostener el mismo sistema. (1) Ellos hacían el pesado necesario, como surgiendo de la misma naturaleza de una criatura. El lo hacía voluntario. (2) Ellos lo hacían puramente físico. Él lo hacía moraI. Para él incluye contaminación y culpa. Para ellos no incluía ninguna de ambas cosas. (3) En Agustín esta negación no era meramente pasiva, no se trataba de la mera carencia de ser, era tal privación que tendia a la destrucción. (4) sí, para Agustín, el mal, tal como fue más plena y claramente enseñado por sus seguidores, no era una mera privación, un mero defecto. Que una piedra no pueda ver involucra la negación del poder de la visión. Pero no es un efecto, porque el poder de la visión no pertenece a las piedras. La ceguera es un defecto en un animal, pero no un pecado. La ausencia del amor a Dios en una criatura racional es pecado, por cuanto es la ausencia de algo que pertenece a tal criatura, y que debiera tener. Por ello, en el verdadero sentido Agustiniano, el pecado es negación sólo en cuanto es privación de un bien moral: la *privatio boni*, o, como fue expresado posteriormente de manera general, una ausencia de conformidad a la ley o norma de lo bueno.

Las razones de Agustín para hacer del pecado una negación.

Al hacer del pecado una negación, Agustin tenia principalmente dos fines a la vista. (1) Mostrar que el pecado no es necesario. Si se tratara de algo que existe de si mismo, o de algo creado por el poder de Dios, estaria más allá del poder del hombre. Sería su victima, no su autor. (2) Él deseaba mostrar que no era debido a la eficiencia divina. Según su teoria de la relación de Dios con el mundo, no sólo todo lo que es, cada sustancia, está creada y sostenida por Dios, sino que toda actividad o poder, toda energia mediante la que son producidós los efectos positivos es la energia de Dios. Por ello, si el pecado fuera algo en si mismo, algo más que un defecto, o una falta de conformidad con una ley, Dios debe ser el autor. Por ello, él adoptó aquella perspectiva de la naturaleza psicológica del pecado que no exigiera una causa *eficiente* sino, como decía frecuentemente, una causa *deficiente*. Si un

hombre, para emplear la antigua ilustración Agustiniana, tañe las cuerdas de un arpa desafinada, él es la causa del sonido, pero no de la disonancia. Así, Dios es la causa de la actividad del pecador, pero no de la discordancia entre sus actos y las leyes de la verdad y derecho eternas.[8]

El elemento moral de su doctrina.

La verdadera doctrina Agustiniana del pecado es aquella que el ilustre padre sacó de su propia experiencia religiosa, conducida y determinada por el Espiritu de Dios.

Él estuvo (1) Consciente de pecado. Se reconoció a sí mismo como culpable y contaminado, como bajo la justicia de Dios, ofensivo a Su santidad. (2) Se sintió así culpable y contaminado no sólo por sus actos deliberados de transgresión, sino también por sus afectos, sentimientos y emociones. Este sentimiento de pecado iba no, solamente con estos estados de mente positivos y conscientes, sino también con la mera ausencia de afectos rectos, con la falta de amor, de humildad, de fe y otras virtudes cristianas, o con su debilidad e inconstancia. (3) Reconoció el hecho de que siempre habia sido un pecador. Hasta allí donde se extendia su consciencia, era consciencia de pecado. (A) Estaba profundamente convencido de que no tenia poder para cambiar su naturaleza moral ni para hacerse santo; que toda la libertad que poseia, por libre que fuera en pecar, o (después de la regeneración) en actuar santamente, no tenía la libertad de capacidad que Pelagio pretendia como una prerrogativa esencial de la humanidad. (5) Estaba involucrado en esta consciencia de pecado como culpa, o justo merecimiento de castigo, asi como contaminación, que no podía ser un mal necesario, sino que habia de tener su origen en el libre acto del hombre, y que por ello debia ser voluntario. Voluntario: (a) Al tener su origen en un acto de la voluntad; (b) Al tener su sede en la voluntad; (c) Al consistir en la determinación de la voluntad al mal; la palabra voluntad denota aquí, como generalmente en Agustin, el sentido más amplio de todo aquello en el hombre que no cae bajo la categoria del entendimiento. (6) Lo que la consciencia le enseña que era cierto acerca de sí mismo lo vio cierto acerca de los demás. Todos los hombres demostraban ser pecadores. Daban todos evidencia de pecado tan pronto como daban evidencia de razón. Todos daban evidencia no sólo de ser transgresores de la ley de Dios, sino también de estar espiritualmente muertos, carentes de toda evidencia de vida espiritual. Eran los voluntarios esclavos del pecado, totalmente incapaces de liberarse a sí mismos de su esclavitud a la corrupción. Nadie jamás había dado

8. Véase, acerca de la teoria de Agustín, Müller, *Lehre von der Sünde*, vol. I, págs. 338-349. Ritter, *Geschichte der Chrislichen Philosophie*, Vol. II, págs. 337-425.

evidencia de poseer la capacidad de autorregenerarse. Todos los que daban evidencia de estar regenerados atribuían unánimes la obra no a si mismos sino a la gracia de Dios. En base de estas realidades de la consciencia y de la experiencia, Agustín llegó a la inevitable conclusión: (1) De que si los hombres son salvos no puede deberse al propio mérito de ellos, sino sólo al inmerecido amor de Dios. (2) Que la regeneración del alma debe ser la obra exclusiva y sobrenatural del Espiritu Santo; que el pecador no podia ni llevar a cabo la obra ni cooperar en su producción. En otras palabras, que la gracia es desde luego eficaz o irresistible. (3) Que la salvación es por gracia, por la soberana misericordia de Dios, (a) En que Dios hubiera podido en justicia, dejar a los hombres a que perecieran en su apostasia sin provisión alguna para su redención. (b) En que al estar los hombres destituidos de la capacidad de hacer nada santo o meritorio, su justificación no puede ser por las obras, no debida a un favor. (c) En que no depende de la voluntad de las personas salvadas, sino del beneplácito de Dios, los que han de ser hechos participes de la redención de Cristo. En otras palabras, la elección para vida eterna tiene que estar basada en el soberano beneplácito de Dios, y no en la previsión de buenas obras. (4) Una cuarta inferencia en base de los principios de Agustin era la perseverancia de los santos. Si Dios escoge, por su beneplácito, a no algunos a vida eterna, no pueden dejar de obtener la salvación. Se ve entonces que asi como todas las doctrinas distintivas de los Pelagianos son las consecuencias lógicas de su principio de la capacidad plenaria como la base y límite de la obligación, de la misma manera las doctrinas distintivas de Agustin son las consecuencias lógicas de su principio de la total capacidad del hombre caído para hacer nada espiritualmente bueno.

Enseñado por su misma experiencia que él era culpable y contaminado desde su mismo nacimiento, y que no tenia poder para cambiar su propia naturaleza, y viendo que todos los hombres están envueltos en la misma pecaminosidad e impotencia, aceptó la solución escrituraria de estos hechos de la consciencia y de la observación, y por el lo mantuvo, (1) Que Dios creó al hombre originalmente a su propia imágen y semejanza en conocimiento, rectitud y santidad, inmortal e investido de dominio sobre las criaturas. También mantenia que Adán fue dotado de perfecta libertad de la voluntad, no sólo con espontaneidad y la capacidad de autodeterminación, sino con el poder de escoger el bien o el mal, y de determinar asi su propio carácter. (2) Habiendo sido esto dejado al poder de su propia voluntad, Adán, bajo la tentación del Diablo, pecó voluntariamente contra Dios, y asi cayó del estado en que habia sido creado. (3) Que las consecuencias de este pecado sobre Adán fueron la pérdida de la imagen divina y la corrupción de toda su naturaleza, de manera que quedó espiritualmente muerto, y por ello mismo indispuesto, incapacitado y transformado en opuesto a todo bien espiritual.

Además de esta muerte espiritual, vino a ser mortal, susceptible a todas laN miserias de esta vida, y a la muerte eterna. (4) Tal era la unión entre Adán y sus descendientes que las mismas consecuencias de la transgresión le sobrevinieron a ellos. Nacen hijos de ira, esto es, en estado de condenación, destituidos de la imagen de Dios, y moralmente depravados. (5) Esta depravación inherente, hereditaria, es verdadera y propiamente de la naturaleza de pecado, involucrando a la vez culpa y corrupción. En su naturaleza formal consiste en la privación de la rectitud original y en la (concupiscencia) *inordinatio naturae*, el desorden de toda la naturaleza. Es de la naturaleza de un *habitus* en distinción de un acto, actividad o agencia. Es voluntario, en el sentido mencionado anteriormente, especialmente en cuanto no surgió de la necesidad de la naturaleza, ni de la eficiencia de Dios, sino de la libre acción de Adán. (6) Que la pérdida de la rectitud original y la corrupción de la naturaleza consiguiente a la caída de Adán son inflicciones penales, siendo el castigo de su primer pecado. (7) Que la regeneración, o llamamiento eficaz, es una acción sobrenatural del Espíritu Santo, en la que el alma es el sujeto, y no el agente; que es soberana, concedida o retenida según el beneplácito de Dios, y, consiguientemente, que la salvación es totalmente de gracia.

Este es el sistema Agustiniano en todos sus aspectos esenciales. Y ésta es la doctrina que ha permanecido y que ha sido la forma de doctrina constante entre el gran cuerpo de cristianos evangélicos desde aquel tiempo hasta la actualidad. Naturalmente, se admite que Agustín creia muchas cosas, junto con los puntos anteriormente mencionados, que eran peculiares del hombre o de la época en que vivió, pero que no pertenecen al Agustinianismo como sistema de doctrina. De la misma manera que el Luteranismo no incluye todas las opiniones individuales de Lutero y el Calvinismo no incluye todas las opiniones personales de Calvino, así también hay muchas cosas enseñadas por Agustin que no pertenecen al Agustinianismo. Él enseña que todo pecado es la negación del ser; que la libertad es capacidad, de manera que al negar al hombre caído la capacidad de cambiar su propio corazón, le niega la libertad de la voluntad; que la concupiscencia (en el sentido inferior de la palabra), como sentimiento instintivo, es pecaminosa; que una naturaleza pecaminosa es propagada por la misma ley de generación; que el bautismo quita la culpa del pecado original; y que todos los niños no bautizados (como los Romanistas siguen enseñando y casi todos los Protestantes lo niegan) están perdidos. Estos y otros puntos no forman parte integral de su sistema, y no recibieron la sanción de la Iglesia cuando se pronunció en favor de su doctrina en oposición a la de los Pelagianos. De la misma manera, es cuestión de importancia secundaria cómo comprendió la naturaleza de la unión entre Adán y su posteridad; que sostuviera la teoria

representativa o la realista; o que finalmente adoptara el Traducianismo contra el Creacionismo, o el segundo frente al primero. En todos estos puntos el lenguaje es confuso e indeciso. Es suficiente con que sostuviera que tal era la unión entre Adán y su raza, que toda la familia humana tuvo su probación en él, y que cayó con él en su primera transgresión, de manera que todos los males que son las consecuencias de esta transgresión, incluyendo la muerte física y espiritual, son el castigo de aquel pecado. Acerca de este punto él es perfectamente explícito....

§6. *La doctrina de la iglesia de Roma*.

Éste es un punto de difícil decisión. Los mismos Rómanistas divergen tanto en cuanto a lo que enseña la Iglesia de ellos acerca del pecado original como los que no pertenecen a su comunión. Los orígenes de esta dificultad son: (I) Primero, la gran diversidad de opiniones acerca del tema que prevalecieron en la Iglesia Latina antes de las decisiones autoritativas del concilio de Trento y del Catecismo Romano. (2) La ambigüedad y ausencia de precisión o de plenitud en las decisiones de aquel concilio. (3) Las diferentes interpretaciones dadas por teólogos prominentes acerca del verdadero sentido de los cánones Tridentinos.

Diversidad de doctrina en la Iglesia Latina.

En cuanto al primero de estos puntos se puede observar que había principalmente tres elementos conflictivos en la Iglesia Latina antes de la Reforma, en relación con toda la cuestión del pecado. (1) La doctrina de Agustín. (2) La de los Semi-Pelagianos, y (3) La de aquellos de entre los escolásticos que intentaron encontrar un territorio intermedio entre los otros dos sistemas. La doctrina de Agustín, como ha sido presentada en anteriores secciones, recibió la sanción de la Iglesia Latina, y declarada la verdadera fe ortodoxa. Pero incluso durante el tiempo de Agustín, y en mayor extensión en el siglo siguiente, comenzaron a prevalecer serias divergencias de su sistema. Estas divergencias se relacionaban con todas las muy interrelacionadas doctrinas del pecado, de la gracia y de la predestinación. El Pelagianismo fue universalmente rechazado y condenado. Se admitfa que la raza del hombre cayó en Adán; que su pecado afectó dañinamente a su posteridad así como a él mismo; que los hombres nacen en estado de enajenación de Dios; que necesitan el poder del Espíritu Santo a fin de ser restaurados a la santidad. Pero, ¿cuál es la naturaleza del pecado original, o de aquella depravación o deterioro de nuestra naturaleza que se deriva de Adán? ¿cuáles son los restos de la divina imagen que siguen preservados, o, cuál es el poder para bien que siguen teniendo los hombres caídos? ¿Y cuál es la base sobre la que Dios lleva a unos, y no a otros, al goce de la vida

eterna? Éstas eran preguntas que recibieron respuestas muy distintas Agustín, como hemos visto, respondió a la primera de estas preguntas diciendo que el pecado original consiste no sólo en la pérdida de la rectitud original, sino también en la concupiscencia, o desorden, o corrupción de la naturaleza, que es verdadera y propiamente pecado, incluyendo a la vez culpa y contaminación. La segunda pregunta la contestó diciendo que el hombre caído no tiene poder para llevar a cabo lo que es espiritualmente bueno; ni puede regenerarse a sí mismo, ni prepararse a sí mismo para la regeneraclón, ni cooperar con la gracia de Dios en tal obra. Estos principios conducen necesariamente a las doctrinas de la gracia eficaz o irresistible y de la elección soberana, como se vio y admitió universalmente. Fueron esta, necesarias consecuencias, más que los mismos principios, los que causaron la oposición. Pero por librarse de las consecuencias era necesario que fueran refutados los principios. Esta Oposición al Agustinianismo surgió con los monjes, Y prevaleció principalmente entre ellos. Como dice Gieseler,[9] era algo muy natural. Agustín enseña que el hombre no podía hacer nada por sí mismo, y que no podía adquirir mérito alguno a los ojos de Dios. Los monjes creían no sólo que podían hacer todo lo que Dios les demandaba, sino más aún. Si no, ¿para qué someterse a sus votos de celibato, pobreza y obediencia? El partido que así se formó contra la doctrina ortodoxa o establecida fue llamada Semi-Pelagiana, porque estaba situada en una posición intermedia entre Pelagio y Agustín.

... .Los Semi-Pelagianos concordaban en el rechazo de la doctrina Pelagiana de que el pecado de Adán lo había dañado sólo a él; admitían que los efectos de aquel pecado pasaron a todos los hombres, afectando tanto al cuerpo como al alma.. Hizo al cuerpo mortal, y susceptible a las enfermedades y al sufnmlento; y el alma fue debilitada, de modo que se hizo tendente al mal e incapaz, sin ayuda divina, de hacer nada espiritualmente bueno. Pero sostenían en contra del Agustinianismo, al menos según las declaraciones de Próspero e Hilario, los defensores del Agustinianismo en el sur de Francia, (1) Que el comienzo de la salvación está en el hombre. El hombre comienza a buscar a Dios, y que luego Dios le ayuda. (2) Que este incipiente volverse del alma a Dios es algo bueno, y en un sentido es meritorio. (3) Que el alma, en virtud de su libertad de la voluntad o capacidad para el bien, coopera con la gracia de Dios en regeneración así como en santificación. Que estas acusaciones estaban bien basadas es lo que se debe inferir de las decisiones de los concilios de Orange y Valence el 529 d.C., en los que las doctrinas de Agustín fueron de nuevo ratificadas. Por cuanto las decisiones de aquellos concilios fueron ratificadas por el Papa

9. *Kirchengeschichte*, Vol. VI, pág. 350.

fueron asimismo, según la teoría papal, declaradas como la fe de la Iglesia. Entre las cuestiones que así se declararon como incluidas en la verdadera doctrina Escritural están: (1) Que la consecuencia del pecado de Adán no se limita al cuerpo, ni a las facultades inferiores del alma, sino que involucra la pérdida de capacidad para el bien espiritual. (2) Que el pecado derivado de Adán es muerte espiritual. (3) Que la gracia es concedida no porque el hombre la busca, sino que la disposición a buscar es una obra de la gracia y el don de Dios. (4) Que el principio de la fe y la disposición a creer no es de la humana voluntad, sino de la gracia de Dios. (5) Creer, querer, desear, buscar, pedir, llamar a la puerta de la misericordia, todo ello debe ser atribuido a la obra del Espíritu y no al bien que pertenece a la naturaleza del hombre caído. Por ello, los dos grandes puntos en disputa entre los gustinianos y los Semi-Pelagianos fueron decididos en favor de los primeros. Estos puntos eran: (1) Que el pecado original, o la corrupción de la naturaleza derivada de Adán, no fue simplemente una debilitación de nuestro poder para el bien, sino que fue muerte espiritual; realmente pecado, incapacitando al alma para ningún bien espiritual. Y (2) Que en la obra de la conversión no es el hombre quien empieza, sino el Espíritu de Dios. El pecador no tiene poder para volverse a sí mismo a Dios, sino que es vuelto o renovado por la gracia divina antes que pueda hacer nada espiritualmente bueno.[10]

Las decisiones de los concilios de Orange y Valence en favor del Agustinianismo no pusieron fin a la controversia. El partido Semi-Pelagiano siguió siendo numeroso y activo, y llegó a ganar tanta influencia que en el siglo noveno Gottschalk fue condenado por enseñar la doctrina de la predestinación en el sentido Agustiniano. Desde este período hasta el tiempo de la Reforma y de las decisiones del Concilio de Trento, prevaleció una gran diversidad de opiniones en la Iglesia Latina acerca de todas las cuestiones tocantes al pecado, a la gracia y a la predestinación. Al llegarse a admitir generalmente que la rectitud original era un don sobrenatural, se llegó también a mantener de manera general que el efecto del pecado de Adán sobre él mismo y sobre su posteridad fue la pérdida de aquella rectitud. Éste fue su único efecto subjetivo. Así, el alma queda en el estado en que fue originalmente creada, y en la que existió, dicen algunos que durante un período más largo, otros más corto, o bien en un período nada perceptible, antes de la recepción del don sobrenatural. Es en este estado que los hombres nacen en el mundo desde la apostasía de Adán.

10. Binius, *Concilia*, Colonia, 1618, Tomo II, párraf. I, pág. 638.

La doctrina de Anselmo.

Esta pérdida de la rectitud original era considerada universalmente como un mal penal. Era el castigo por el primer pecado de Adán, que vinol igualmente sobre él y sobre todos sus descendientes. La cuestión ahora es: ¿cuál es el estado moral de un alma carente de rectitud original considerado como un don sobrenatural? Fueron las diferentes respuestas dadas a esta pregunta las que dieron origen a los puntos de vista en conflicto acerca de la naturaleza y consecuencias del pecado original.

1. Algunos decian que este estado negativo era en si mismo pecaminoso, Admitiendo que el pecado original era simplemente la pérdida de la rectitud original, era sin embargo verdadera y propiamente pecado. Ésta fue la postura asumida por Anselmo, el padre de la filosofia y teologia escolásticas.

La doctrina de Abelardo.

2. La postura asumida por otros de Ios escolásticos fue que la pérdida de la rectitud original dejó a Adán precisamente en el estado en que habia sido creado, y por ello *in puris naturalibus* (esto es, en los atributos simples y esenciales de su naturaleza). Y como sus descendientes comparten su suerte, nacen en el mismo estado. No habria corrupción hereditaria inherente, ni - carácter moral, bueno o malo. No se les podria imputar como pecado la ausencia de un don sobrenatural no perteneciente a la naturaleza del hombre, y que deberia ser otorgado como un favor. Asi, el pecado original en la posteridad de Adán no podria consistir en otra cosa que en la imputación a los mismos de la primera transgresión que él cometió. Ellos sufren el castigo por aquel pecado, castigo que es la pérdida de la rectitud original. Según esta postura, el pecado original es pena pero no culpa. Es cierto que la consecuencia inevitable de esta privación de rectitud seria que los poderes inferiores de la naturaleza humana llegarian a dominar sobre la más alta, y que creceria en pecado. Sin embargo, no habria pecado inherente o subjetivo en el recién nacido. Habria una propensión natural al pecado surgiendo de la constitución original y normal de nuestra naturaleza, y la ausencia de rectitud original que seria un freno, o estorbo, mediante el que los poderes inferiores deberían ser mantenidos bajo sujeción. Pero al ser ésta la condición en que Adán salió de manos de su Creador, no podria en si misma ser pecaminosa. El pecado consiste en asentimiento y propósito, y, por ello mismo, hasta que el alma no asienta a este dominio de su naturaleza inferior y actúe de manera deliberada de acuerdo con Ia misma, no puede ser acusada de ningún pecado personal e inherente. Por ello, no hay pecado de naturaleza en distinción a pecado cometido. Es cierto, como enseñaban los defensores de esta teoria, en obediencia a la fe universal de la IgIesia y la clara doctrina de la Biblia, que

los hombres nacen en pecado. Pero es la culpa del primer pecado de Adán, y no su propia corrupción inherente. Ellos admitian la fidelidad de la traducción latina de Romanos 5:12, que hace decir al Apóstol que todos los hombres pecaron en Adán (*in quo omnes peccaverunt*). Pero éste pasaje lo entendian como no enseñando nada más que la imputación del primer pecado de Adán, y no una corrupción inherente hereditaria de la naturaleza. Esta fue la teoría del pecado original adoptada por Abelardo, que mantenia que nada pertenecía propiamente a la naturaleza de pecado sino una acción ejecutada con mala intención. Como no puede haber tal intención en los recién nacidos, no puede, hablando con propiedad, haber pecado en ellos. Hay una propensión a pecar que él llama *vitium;* pero el pecado consiste en consentir esta inclinación, y no en la inclinación misma. .. Esta postura acerca del pecado fue intensamente apoyada por algunos de los teólogos de la Iglesla de Roma en la época de la Reforma, especialmente por Catanno y Figio. ..,

La doctrina de Tomás de Aquino.

3. La tercera forma de la doctrina que prevaleció durante este periodo fue la propuesta por Tomás de Aquino (1224-1274 d.C.), un monje dominico, el Doctor Angélico de los escoIásticos, y con mucho el teólogo más influente de la Iglesia Latina desde los tiempos de Agustin. Su «Summa Teológica» fue considerada durante mucho tiempo como una obra normativa entre los Romanistas, y sigue siendo citada como autoridad tanto por los Romanistas como por los Protestantes. Tomás se aproximó mucho a Agustín que los otros teólogos de su tiempo. Enseñó él: (1) Que la rectitud original fue para Adán un don sobrenatural. (2) Que por su transgresión perdió este don para si y para su posteridad. (3) Que la rectitud original consistia originalmente en la inclinación fija de la voIuntad hacia Dios, o el sometimiento de la voluntad a Dios. (4) Que la consecuencia inevitable o concomitante de 1a pérdida de esta rectitud original, de esta conversión hacia Dios, es la aversión de la voluntad con respecto a Dios. (5) Que el pecado original, por tanto, consiste en dos cosas: Primero, la pérdida de la rectitud original, y segundo, el desorden de la naturaIeza entera. Lo primero lo llamó el aspecto formal, y al otro el material del pecado original. Para emplear su propia ilustración, un cuchillo es de hierro; el hierro es el material, la forma es aquello que hace del material un cuchillo. Asi en el pecado original esta aversión de la voluntad con respecto a Dios (como hábito) es la sustancla del pecado original, debe su existencia y naturaleza a la pérdida de la rectitud original. (6) Por ello, el alma, después de la pérdida de su rectitud primaria, no permanece *in puris naturalibus*, sino en un estado de corrupción y pecado: Este estado a veces lo llama *inordinatio virium animae*; a veces una *deordinatio*; a veces *aversio voluntatis abono incomunicabili*; a veces una disposición corrompida ... Más

frecuentemente, siguiendo el *usus loquendi* suyo y de períodos posteriores esta parte positiva del pecado original es llamada concupiscencia. Ésta es una palabra muy difícil de comprender, porque se emplea en sentidos muy distintos incluso en relación con el mismo tema. Algunos, por concupiscencia, pueden simplemente designar el instinto sexual; otros, lo que pertenece en general a nuestra naturaleza sensorial; otros, todo aquello en el hombre que tiene como su objeto a lo visible y temporal; y otros todavía, la disposición torcida del alma, por la que, siendo adversa a Dios la criatura es dirigida al mal. Así, cuando se dice que el pecado original consiste, cuando se considera positivamente, en la concupiscencia, todo depende del sentido en que se tome la palabra. Si por concupiscencia se significa sólo la naturaleza sensorial, entonces el pecado original tiene su sede principalmente en el cuerpo y en los afectos animales, quedando los poderes superiores del alma sin ser afectados por su contaminación. Tomás de Aquino toma la palabra en su sentido más amplio, como es evidente por los equivalentes acabados de mencionar, aversión a Dios, disposición corrompida desorden o deformidad de los poderes del alma. ... (7) En cuanto a los elementos, constitutivos de esta corrupción original, o tal como lo expresa él, las heridas bajo las que sufre nuestra naturaleza caída, dice que incluyen: (a) Ignorancia y ausencia del conocimiento recto de Dios en la inteligencia. (b) Una aversión en la voluntad con respecto al bien sumo. (c) En los sentimientos o afectos, o más bien en aquel departamento de nuestra naturaleza que son manifestados por los sentimientos, una tendencia a deleitarse en cosas creadas: Por ello, la sede del pecado original en él es toda el alma. (8) Esta concupiscencia o corrupción inherente no es un acto o agencia o actividad sino un hábito, esto es, una disposición inmanente inherente de la mente.[11] Finalmente, el pecado original es un mal penal. La pérdida de rectitud original y el consistente desorden de nuestra naturaleza, son la pena por la primera transgresón de Adán. Hasta aquí, la doctrina de Tomás está estrictamente de acuerdo con la de Agustín. Su consideración de la cuestión podría ser redactada como una exposición de la respuesta en el «Catecismo de Westminster», que declara que la pecaminosidad de aquel estado en el que cayeron los hombres consiste en la culpa del primer pecado de Adán, la ausencia de rectitud original y la corrupción de toda su naturaleza. La diferencia reside en el grado de daño recibido por la apostasía de Adán, o la profundidad de la corrupción de la naturaleza derivada de él. A esto Tomás lo llama languidez o debilidad. Como consecuencia de la caída, los hombres son totalmente incapaces de salvarse a sí mismos, ni de hacer nada verdaderamente bueno a la vista de Dios sin la ayuda de la gracia divina.

11. Véase Summa, II.i. qu. LXXXll, arts. I y II. edición de Colonia, 1640.

pero siguen teniendo la capacidad de cooperar con aquella gracia. No pueden, como enseñaban los Semi-Pelagianos, comenzar la obra de volverse a Dios y por ello necesitan la gracia previniente (*gratia praeteveniens*), pero con esta gracia son capacitados a cooperar. Esto origina la diferencia entre la gracia eficaz (irresistible) de Agustín, y el sinergismo que entra en todos los otros sistemas.

Doctrina de los Escotistas.

4. Duns Escoto, un Franciscano, profesor de Teología en Oxford, Paris y Colonia, donde murió el 1308 d.C., fue un gran oponente de Tomás de Aquino. Por lo que respecta a la cuestión del pecado original, se unió a los, semi-Pelagianos. Hizo que el pecado original consistiera sólo en la pérdida de la rectitud original, y como ésta era puramente un don sobrenatural, no perteneciente a la naturaleza del hombre, su pérdida dejó a Adán, y a su posteridad después de él, precisamente en el estado en que el hombre había sido creado originalmente. Sea cual sea el desorden consiguiente a esta pérdida de rectitud, no es de la naturaleza del pecado.... por ello, los hombres hacen en el mundo *in puris naturalibus*, no en el sentido Pelagiano, por cuanto los Pelagianos no admiten ningún don sobrenatural de rectitud dado a Adán, sino en el sentido de que poseen todos los atributos esenciates de sus naturalezas sin dañar e incontaminados. Asi como el libre albedrio, esto es, la capacidad para hacer y ser todo lo que es demandado del hombre por su Hacedor, le pertenece esencialmente a su naturaleza, también esto permanece desde la caída. Queda desde luego debilitado y rodeado de dificultades, por cuanto lo que daba equilibrio a nuestra naturateza, la rectitud original, se ha ido, pero sigue ahí. No puede hacer el bien ni hacerse bueno sin la gracia de Dios. Pero la dependencia de la que habla Escoto es más la de la criatura con respecto al Creador que la del pecador del Espíritu de Dios. Su empeño parece haber sido el de reducir lo sobrenatural a lo natural; confundir la distinción hecha constantemente en la Biblia y por la Iglesia entre la eficiencia providencial de Dios en todas partes presente y operando siempre en y con causas naturales, con la eficiencia del Espíritu Santo en la regeneración y santificación del alma.[12] .. .

Los Dominicos y Franciscanos llegaron a ser, y continuaron Siéndolo durante mucho tiempo, las dos órdenes monásticas más poderosas de la Iglesia de Roma. Así como eran antagonistas en tantos otros puntos, también estaban opuestos en doctrina. Los Dominicos, como discípulos de Tomás de Aquino, fueron llamados Tomistas, y los Franciscanos, como seguidores de Duns Escoto, fueron llamados Escotistas. La oposición entre estos partidos

12. Ritter, *Geschichte der christlichen Philosophie*, Vol. IV, págs. 354-472.

incluía, como hemos visto, Ia oposición de puntos de vista en cuanto al pecado original. Los Tomistas estaban inclinados a un Agustinianismo moderado, y los Escotistas a un Semi-Pelagianismo. Pero todas las teoría anteriormente mencionadas, con diversas modificaciones, tenían sus celoso defensores en la Iglesia Latina, cuando el Concilio de Tremo fue convocado para determinar de manera autoritativa la verdadera doctrina, y levantar una barrera al poder creciente de la Reforma.

La doctrina Tridentina acerca del Pecado Original.

El Concilio de Trento se enfrentaba con una tarea sumamente difícil. En primer lugar, era necesario condenar las doctrinas de los Reformadores. Pero los Protestantes, tanto Luteranos como Reformados, habian proclamado su adhesión al sistema Agustiniano en su pureza y plenitud; y el dicho sistema había recibido la sanción de concilios y de papas, y no podía ser impugnado de manera correcta. Esta dificultad fue superada dando una falsa descripción de la doctrina Protestante, y haciéndola aparecer inconsecuente con la doctrina de Agustín. Este método ha sido preservado hasta nuestros días. Moehler en su obra «Symbolik» describe la doctrina de los Protestantes acerca del pecado original, y especialmente la de Lutero, como una forma de Manqueísmo. La otra dificultad, más seria, era la gran diversidad de opinión existente en la Iglesia y en el mismo Concilio. Algunos eran Agustinianos; otros mantenían que el pecado original consistía simplemente en la carencia de la rectitud original, pero que esta carencia es pecado. Otros no admitían pecado original, sino la imputación de la primera transgresión de Adán. Otros, con los Dominicanos, insistían que el desorden de todas las capacidades consiguientes a la perdida de la rectitud original, esto es, la concupiscencia, es verdadera y propiamente pecado. Esto lo negaban los Franciscanos. Bajo estas circunstancias los legados pontificios, que asistian al Concilio exhortaron a los reunidos a que no decidieran nada con respecto a la naturaleza del pecado original, recordándoles que no habían sido llamados para enseñar doctrinas sino para condenar errores.[13] Y el Concilio procuró seguir este consejo, y por ello sus decisiones fueron expresadas en términos muy generales.

1. El Sínodo pronuncia un anatema sobre aquellos que no confiesan que Adán, cuando transgredió en el paraíso el mandamiento de Dios, perdió de inmediato la santidad y rectitud en que había sido constituido (*constitutus fuerat, o positus erat*), y que por aquella ofensa incurrió en la ira e indignación de Dios y también en la muerte y en la sujeción a aquel que tiene el poder de la muerte, esto es, el diablo, y que todo Adán por su caída en transgresión fue cambiado para peor en cuerpo y alma.

13. Moehler, *Symbolik*, 6 edición, pág. 57.

Los efectos del primer pecado de Adán sobre sí mismo fueron entonces: (1) La pérdida de la rectitud original. (2) La muerte y el cautiverio a Satanás. (2) El deterioro de toda su naturaleza tanto en alma como en cuerpo.

2. El Sínodo anatematiza también a los que dicen que el pecado de Adán sólo le dañó a él, y no a su posteridad; o que perdió la santidad y rectitud que había recibido de Dios sólo por sí y no también por nosotros, o que trasmitió a la raza humana sólo la muerte y las penas corporales (*paenas corporis*) y no el pecado, que es la muerte del alma.

Se enseña aqui que los efectos del pecado de Adán sobre su postendad son: (1) La pérdida de la rectitud original. (2) La muerte y las miserias de la vida; y (3) El pecado, o muerte espiritual (*peccatum, quod est mors animae*) Ésta es una clara condenación del Pelagianismo, Y una clara declaración del pecado original como algo transmitido a todos los hombres. Sin embargo, de la naturaleza de este pecado no se declara nada más que es la muerte del alma, lo cual puede ser explicado de diferentes maneras.

3. También son condenados los que dicen que este pecado de Adán, que es transmitido a todos (*omnibus transfusum*), y que está inherente en cada uno como su propio pecado (*inest unicuique proprium*), puede ser eliminado por los poderes de la naturaleza humana, o por cualquier otro remedio que el mérito de nuestro único Mediador, el Señor Jesucristo, que nos ha reconciliado a Dios por su sangre, y que nos es hecho justicia, santificación y redención.

Se declara aquí: (1) Que el pecado original es comunicado por propagación y no, como dicen los Pelagianos, por imitación. (2) Que pertenece a cada hombre y le es inherente. (3) Que no puede ser quitado por otro medio que por la sangre de Cristo.

4. El Sinodo condena a todos los que enseñan que el recién nacido no debiera ser bautizado; o que, aunque bautizado para remisión de pecados, no deriven nada del pecado original de Adán, que tiene que ser expiado en el lavacro de la regeneración a fin de obtener la vida eterna, de manera que en el caso de ellos el bautismo no seria verdadero, sino falso. Por ello, los niños, que no pueden haber cometido pecado personal, son verdaderamente bautizados para la remisión de pecados, para que lo que contrajeron en la generación sea purificado en régeneración.

De ahí aparece que según el Concilio de Trento hay pecado en los recién nacidos, que es necesario que sea remitido y lavado mediante la regeneración.

5. El quinto canon declara que por medio de la gracia de nuestro Señor Jesucristo conferida en el bautismo, la culpa del pecado original es remitida, y todo es eliminado que tenga la verdadera y propia naturaleza de pecado. Se

admite que la concupiscencia (*vel fomes*) queda en el bautizado, contra la cuaI tienen que Iuchar los creyentes, pero se declara que la concupiscencia, aunque a veces es llamada pecado por el Apóstol (como se admite), no es verdadera ni propiamente pecado en los regenerados.

Todo esto es lo que enseña el Concilio bajo el encabezamiemo de pecado original, excepto que se debe decir que no tienen el propósito de que sus decisiones se apliquen a la Virgen María. El Sínodo deja sin decidir si ella fue sujeto del pecado original, como lo mantenían los Dominicos, siguiendo a Tomás de Aqumo, o si fue concebida de manera inmaculada, como lo afirmaban celosameme los Franciscanos, siguiendo a Duns Escoto.

En la sexta sesión, al tratar de la justiticación (esto es, de la regeneración y santificación), el Concilio decide varios puntos, que vienen a determinar la postura que adoptaron sus miembros acerca de la naturaleza del pecado original. En los cánones adoptados en aquella sesión, se declara, entre otras cosas:. (1) Que los hombres no pueden, sin gracia divina por medio de Jesucristo, por sus propias obras, esto es, obras llevadas a cabo con sus propias fuerzas, ser Justificados delante de Dios. (2) Que la gracia no es dada simplemente para hacer más fáciles las buenas obras. (3) Que los hombres no pueden creer, esperar:, amar o arrepentirse para lograr la gracia regeneradora sin la gracia previniente de Dios (*sine praevenienti Spiritus inspiratione atque ejus adjutorio*). (4) Los hombres pueden cooperar con esta gracia previnente, pueden asentir a ella, o pueden rechazarla. (5) Los hombres no han perdido su *liberum arbitrium*, capacidad de hacer el bien o el mal, por la caída.. (3) No todas las obras hechas antes de la regeneración son pecaminosas.

De todo esto queda evidente que en tanto que el Concilio de Trento rechazó la doctrina Pelagiana de la capacidad plenaria del hombre desde la caída, y también la doctrina Semi-Pelagiana de que los hombres pueden comenzar la obra, de reforma y conversión, sin embargo condena con no menos claridad la doctrina Agustiniana de la total incapacidad humana para hacer nada espiritualmente bueno, mediante lo que pueda prepararse o disponerse a sí mismo para la conversión, o merecer la gracia regeneradora de Dios.

La verdadera doctrina de la Iglesia de Roma.

Permaneció la misma incertidumbre acerca de cuál era la verdadera doctrina de la Iglesia de Roma en cuanto al pecado original después de este Concilio como la que había antes. Cada partido interpretaba sus cánones segun sus propias opiniones. El Sínodo declaró que todos los hombres nacen infectados con el pecado original, pero que este pecado consistiera simplemente en la culpa del primer pecado de Adán, o en la carencia de

rectitud original, o en la concupiscencia, queda sin decidir. Y por ello todos los puntos de vista siguieron siendo sustentados por los teólogos de la Iglesia de Roma. Los antiguos Protestantes generalmente. consideraron los cánones del Concilio de Trento como redactados a propósito para oscurecer el asunto, y mantuvieron que la verdadera doctrina de la Iglesia [de Roma] involucraba la negación de todo pecado original en el sentido de pecado, objetivo o inherente. En este punto de vista concurren muchos, SI no, la mayoría, de los teólogos modernos. Winer (en su «Comparative Darstellung»), Guericke (en su «Symbolik»), Koellner (en su «Symbolik»), Baur (en su «Respuesta a Moehler»), y el doctor Shedd, en su «History of Christian Doctrine», denuncian todos a la Iglesia de Roma como sosteniendo que el pecado original es meramente negativo, la carencia de rectitud original, y negando que haya nada subjetivo en el estado de la naturaleza humana tal como los hombres nacen en este mundo, que tenga la naturaleza propia de pecado. Las razones que sustentan esta visión de la cuestión son:

1. Las doctrinas prevalentes de los escolástlcos y de los teólogos Romanistas acerca de la naturaleza del pecado…. Bellarmino dice ... que si el hombre fuera creado *in puris naturalibus*, sin gracia, y con esta oposición de la carne a la razón, no sería un pecador. Con la pérdida de la rectitud original está inevitablemente conectada esta rebelión de la naturaleza inferior del hombre contra su naturaleza superior. Con la pérdida de la inclinación de la voluntad hacia Dios se implica necesariamente la aversión a Dios. Esta tendencia de la voluntad que acompaña al pecado original no es pecado en sí misma, y sin embargo es pecado en nosotros. Porque Bellarmino dice que hay una «perversio voluntatis et obliquitas unicuique inhraerens, per quam peccatores proprie et formaliter dicimur, cum primum homines esse incipimus». Esto, desde luego, parece contradictorio. La perversión de la voluntad, o concupiscencia, consiguiente a la pérdida de 1a rectitud original, no es en si misma pecaminosa. No obstante, nos constituye en propia y formalmente pecadores tan pronto como comenzamos a existir. Nada es de la naturaleza del pecado sino la acción voluntaria, o lo que procede del mismo, y sin embargo los párvulos son pecadores desde su nacimiento. Intenta conciliar él estas contradicciones diciendo que ... el acto voluntario de Adán, fue al mismo tiempo el acto de la voluntad de todos sus descendientes. Así el pecado original está en nosotros, aunque nada es pecado en ninguna criatura que no consista en un acto de su propia voluntad, o que no fluya de tal acto. Pero a esto Baur observa con razón: «¿Qué es un acto de una voluntad no existente, un acto a la que se le atribuye la naturaleza de pecado, aunque se encuentra totalmente fuera de la consciencia del individuo? ¿Se puede asignar significado alguno a tal exposición? ¿No destruye acaso la idea de culpa y pecado, que sea imputado sólo porque es transmitido en generación

ordinaria?»[14] Si alguien, o una iglesia, sostienen una teorÍa acerca de la naturaleza del pecado que sea incompatible con la doctrina del pecado original, la existencia de tal pecado es por ello mismo negada. (2) Otra razón apremiada en favor de la posición de que la Iglesia de Roma niega el pecado original se deduce de lo que esta Iglesia enseña acerca de la rectitud original. Si la rectitud original es un don sobrenatural no perteneciente a la integridad de la naturaleza humana, su pérdida lo deja en el estado en que salió de manos de su Hacedor. Y este estado no puede ser pecaminoso a no ser que Dios sea el autor del pecado. Hasta Bellarmino, que contiende por el pecado original, en un cierto sentido, dice sin embargo que el hombre está, desde la caída, en el mismo estado que Adán tal como fue creado. ... (3) El Concilio de Trento declara de manera expresa que la concupiscencia en los bautizados, esto es, los regenerados, no es de naturaleza de pecado. Luego no puedo serlo en los no bautizados; porque su naturaleza no es cambiada por el bautismo.

Por otra parte, sin embargo, se puede argüir: (1) Que el Concilio de Trento se declara expresamente en contra de la doctrina Pelagiana de que el pecado de Adán lo dañara sólo a él, y declara que toda nuestra naturaleza, alma y cuerpo, fue por ello mismo cambiada para peor. (2) Afirman qu derivamos de Adán no meramente una naturaleza mortal, sino pecado, que es muerte del alma. (3) Que los párvulos recién nacidos necesitan el bautismo para la remisión de pecado, y que lo que es eliminado en el bautismo de párvulos veram et propriam peccati rationem habet. (4) El Catecismo Romano enseña que «nacemos en pecado», que somos oprimidos por la corrupción de la naturaleza (naturae vitio premimur) y que ... el virus del pecado penetra hasta los mismos huesos, esto es, rationem, et voluntatem, quæ maxime soldæ sunt animæ partes. Este último pasaje no se refiere expresamente al pecado original, sino al estado de los hombres en general como pecadores. Sin embargo, indica la postura asumida por la Iglesia de Roma acerca de la actual condición de la naturaleza humana. (5) Bellarmino, que es frecuentemente citado para demostrar que los Romanistas hacen del pecado original la mera perdida de la rectitud original, dice: «Si privationem justitiæ originalis ita velit esse effectum pecati, ut non sit etiam ipsa vere proprieque peccatum, Concilio Tridentino manifeste repugnat, neque distingui potest a sententia Catharini» (quien hiciera que el pecado original consistiera solamente en la imputación del primer pecado de Adán).

Por todo esto queda evidente que aunque la doctrina de la Iglesia de Roma no es ni lógica ni internamente coherente, es sin embargo verdad que esta Iglesia enseña la doctrina del pecado original en el sentido de una

14. *Katholicismus und Protestantismus*, Tübingen, 1836; segunda edición, pág. 92, *nota*.

corrupción pecaminosa de la naturaleza, o de una pecaminosidad innata, hereditaria. Se debe observar también que todos los partidos en la Iglesia de Roma; antes y después del Concilio de Trento, y por mucho que defirieran en otros puntos, estaban unidos en la enseñanza de la lmputación de pecado de Adán; esto es, que por aquel pecado pasó la sentencia de condenación sobre todos los hombres.

§7. La doctrina Protestante acerca del pecado.

En la época de la Reforma, las Iglesias Protestantes no intentaron determinar la naturaleza del pecado de forma filosófica. No lo consideraron ni como una limitación necesaria, ni como una negación de ser, ni como la condición indispensable de la virtud, ni como teniendo su sede en la naturaleza sensual del hombre, ni como consistiendo sólo en egoísmo, ni como siendo, a semejanza del dolor, un mero estado de la consciencia, Y no un mal delante de Dios. Fundando su doctrina sobre su consciencia moral y religiosa y sobre la Palabra de Dios, declararon que el pecado era la transgresión de, o carencia de conformidad a, la ley divina. En esta definición concuerdan todas las clases de teólogos, Luteranos y Reformados.

...

En estas definiciones se incluye: (1) Que el pecado es un mal específico, defiriendo de todas las otras formas de mal. (2) Que el pecado está en relación con la ley. Las dos cosas son correlativas, por lo que donde no hay ley no puede haber pecado. (3) Que la ley con la que así se relaciona el pecado no es meramente la ley de la razón, ni la de la conciencia, o la de la conveniencia, sino la ley de Dios. (4) Que el pecado consiste esencialmente en la carencia de conformidad, por parte de una criatura racional, a la naturaleza o ley de Dios. (5) Que incluye culpa y contaminación moral.

El pecado es un mal específico. .

El pecado es un mal específico. Esto lo sabemos por nuestra propia consciencia. Nadie sino un ser sensible puede conocer lo que es un sentimiento. No podemos ni determinar a priori cual sea la naturaleza de una sensación, ni comunicar la idea a nadie que carezca de los órganos sensoriales. A no ser que hubiéramos sentido dolor o placer, no podríamos comprender qué significan estas palabras. Si hubiéramos nacido ciegos, no tendríamos ni idea de la que es la luz. Si hubiéramos nacido sordos, no tendríamos idea de lo que es poder oír. Nadie sino una criatura racional puede saber lo que se significa por insensatez. Sólo criaturas con una naturaleza estética pueden tener la percepción de la belleza o de la deformidad. De una manera semejante, sólo seres morales pueden saber lo que es el pecado o la santidad. El conocimiento, en todos estos casos. es dado

de inmediato en la consciencia. Sería en vano tratar de decidir a priori lo que son el dolor, el placer, la vista y el oído; y mucho menos demostrar que no hay tales sensaciones, o que no difieren entre sí y de todas las demás otras formas de nuestra experiencia. Cada hombre, en virtud de ser una criatura moral, y por cuanto es pecador, tiene por ello en su propia consciencia el conocimiento del pecado. Sabe que cuando no es lo que *debiera* ser, cuando hace lo que *debiera* no hacer, u omite lo que se *debiera* hacer, es culpable de pecado. Sabe que el pecado no es simplemente la limitación de su naturaleza; ni meramente un estado subjetivo de su propia mente, sin tener carácter a la vista de Dios; que no es sólo una insensatez, o que esté por debajo de su dignidad; o simplemente inconveniente porque es dañino a sus propio mtereses, o daniño para el bienestar de otros. Sabe que tiene un carácter específico propio, y que incluye a la vez culpa y contaminación.

El pecado tiene relación con la ley.

Una segunda verdad incluida en nuestra consciencia de pecado es que tiene relación con la ley. Como seres morales y racionales estamos necesariamente sujetos a la ley del derecho. Esto está incluido en la consciencia de la obligación. La palabra *deber* no tendría significado, si no fuera así. Cuando decimos que algo es nuestro deber significamos qm estamos obligados; que estamos bajo una autoridad de alguna clase. La palabra ley, en relación con cuestiones morales y religiosas, se emplea en dos sentidos. Primero, a veces significa un poder controlador, como cuando el Apóstol dice que tenía una ley en sus miembros luchando contra la ley de la mente. Segundo, significa aquello que vicula, un mandamiento de alguién en autoridad. Este es el sentido común del término en el Nuevo Testamento, Como la regla que obliga a la conciencia de los hombres, y que prescribe lo que deben y no deben hacer, ha sido variamente revelada en la constitución de nuestra naturaleza, en el Decálogo, en las instituciones mosaicas y en la totalidad de las Escrituras, el término se emplea a veces en un sentido que incluye todas estas formas de revelación; a veces en referencia exclusiva a una de ellas, y a veces exclusivamente en referencia a otra. En todos los casos se retiene la idea general. La ley es aquello que liga a la conciencia.

El pecado está relacionado con la Ley de Dios.

La gran pregunta es: ¿Cuál es la ley que prescribe al hombre lo que debiera ser y hacer? (1) Algunos dicen que es nuestra propia razón, o los más altos poderes del alma. ... Esta teoría se enfrenta con la evidente objeción: (a) De que la ley es algo fuera de nosotros y superior a nosotros, totalmente independiente de nuestra voluntad o razón. No podemos ni hacerla ni alterarla. Si nuestra razón y conciencia están pervertidas, y determinan como

correcto lo que por su naturaleza es injusto, no por ello alteran la realidad. La ley permanece inmutable en sus demandas y en su autoridad. (b) En base de la teoría no podría haber sentido de culpa.... (2) Otros dicen que la ley debe ser hallada en el orden moral del universo, o en la idoneidad eterna de las cosas. Pero todo esto son meras abstracciones. No pueden imponer obligación ni infligir pena por la transgresión. ... (3) Otros dicen que la única ley a la que están sujetas las criaturas racionales son una consideración ilustrada por la dicha del universo. (4) Otros aún toman una postura más baja, y dicen que lo único que tiene autoridad sobre el hombre es una ilustrada consideración por nuestra propia felicidad. Pero es evidente que las teorias niegan el carácter específico de la obligación moral. No existe en ellas el pecado como distinto de lo imprudente o inconveniente. No puede haber sentido de culpa ni responsabilidad ante la justicia, excepto por violaciones de las normas de la conveniencia. (5) Queda claro por la misma constitución de nuestra naturaleza que estamos sujetos a la autoridad de un ser racional y moral, un Espíritu que conocemos infinito, eterno e inmutable en su ser y perfecciones. Todos los hombres, en todas las edades y partes del mundo, bajo todas las formas de la religión, y de todos los grados de cultura, han sentido y reconocido que estaban sujetos a un ser persona1 superior a ellos. Ninguna forma de la filosofia especulativa, por plausible o por muy difundida que estuviera o sostenida confiadamente en las escuelas o en lo privado, han valido jamás para invalidar este juicio instintivo e intuitivo de la mente. Hombres ignorantes del verdadero Dios se han hecho para sí mismos dioses imaginarios, cuya ira han deprecado y a los cuales han tratado de propiciar para alcanzar su favor. Pero cuando se les ha presentado a la mente la idea Escritural de Dios como un Ser personal infinitamente perfecto, nunca se puede descartar. Se recomienda a la razón y a la conciencia. Resuelve todos los enigmas de nuestra naturaleza. Da satisfacción a todos nuestros deseos y aspiraciones; y nos sentimos obligados a conformamos a este Ser, a él y a su voluntad, y sabemos que somos ante él responsables de nuestro carácter y conducta. Esta vinculación no la podemos echar de nosotros mismos. ... Ésta es claramente la doctrina del Apóstol en el pasaje de Romanos 1. Él se estaba refiriendo a los más depravados y viciosos del mundo pagano, hombres a los que Dios había entregado a una mente reprobada; y sin embargo afirma que no sólo ellos habían conocido a Dios, sino que conocían su justo juicio; que los que cometen pecado son dignos de muerte; esto es, que estaban de derecho sometidos a la autoridad, e inevitablemente expuestos a la ira e indignación, de un gobernador moral. Este es un hecho, así, que es dado en la conciencia universal de los hombres. El pecado está relacionado con la ley, y esta ley no la hemos promulgado nosotros, no es una mera idea o abstracción, no es una mera verdad o razón,

o la idoneidad de las cosas, sino la naturaleza y voluntad de Dios. La Ley, tal como se revela a la conciencla, implica un legislador, un ser de cuya voluntad es la expresión, y que tiene el poder y el proposito mantener en vigor todas sus demandas. Y no sólo esto, sino uno que, por la misma perfección de su naturaleza, tiene que mantenerlas en vigor. Es en vano argumentar en contra de estas convicciones. Es en vano decir, No hay Dios, no hay un Ser de quién dependamos, y ante quién somos responsables de nuestro carácter y conducta.

Alcance de las demandas de la Ley.

La siguiente pregunta es: ¿Qué demanda esta ley? Ésta es la cuestión acerca de la que se ha dado mayor diversidad de opiniones y sobre las diversas respuestas recibidas se han fundamentado sistemas de teologia así como de moral. La respuesta dada por la conciencia insofisticada e ilustrada de los hombres, y por la palabra de Dios, es que la ley exige una completa perfección, o la total conformidad de la naturaleza moral y conducta de una criatura racional a la naturaleza y la voluntad de Dios. Se nos manda que amemos a Dios con todo el corazón, con toda el alma, con toda nuestra fuerza, y con toda nuestra mente, y a nuestro prójimo como a nosotro mismos. Esto Implica una total congenialidad con Dios; la consagración sin reservas de todos nuestros poderes a su servicio, y la absoluta sumisión a su voluntad. No se puede demandar nada más que esto a ninguna criatura. Ningun ángel o santo glorificado puede ser o hacer más que esto, y esto es lo que la ley demanda de toda criatura racional, en todo tiempo y en cada estado de su ser. En un sentido esta obligación está limitada por la capacidad (no en el sentido teológico moderno del término) de la criatura. La capacidad de un niño es menor que la de un cristiano adulto, o que la de un ángel. Puede conocer menos. Puede contener menos. Está en un escalón inferior de ser. Pero lo que la ley demanda es la perfección moral absoluta del niño del adulto o del ángel: Y esta perfección incluye la total ausencia de todo pecado y la total conformidad de la naturaleza a la imagen y voluntad de Dios. Y así como ésta es la doctrina de la Biblia, así lo es también la enseñanza de la conciencia. Cada hombre, o al menos cada cristiano, siente que peca o que es pecaminoso siempre y cuando no alcance a una total conformidad a la Imagen de Dios. Siente que la languidez, la frialdad de los afectos, el defecto en el celo, y la carencia de humildad, de gratitud, de docilidad, de longanimidad y de benevolencia son en él de la naturaleza del pecado. ... Si es correcto este pnincipio, si la ley exige la plena conformidad a la naturaleza y voluntad de Dios, de ello sigue:

1. Que no puede haber perfección en esta vida. Cada una de las formas de perfeccionismo que ha prevalecido jamás en la Iglesia está basada bien en la

suposición de que la ley no exige una total liberación del mal moral, o bien en la negación de que no hay nada que tenga naturaleza de pecado excepto actos de la voluntad. Pero si la ley es tan extensa en sus demandas como para anunciar como pecado todo defecto en cualquier deber, y toda deficiencia en la pureza, ardor o constancia de los santos afectos, entonces llega a su fin la presunción de que cualquier mero hombre desde la caída haya jamás alcanzado la perfección.

2. Sigue también de este principio que nunca se puede atribuir a los hombres en este mundo ningún mérito por buenas obras. Por mérito, según el sentido Escritural de la palabra, se significa el merecimiento de una recompensa como asunto de justicia, en base de una total satisfacción de las demandas de la ley. Pero si estas demandas nunca han sido perfectamente cumplidas por ningún hombre caído, ninguno de tales hombres puede ser justificado por sus obras, ni tener, como lo expresa el Apóstol, ningún *Kauchëma*, ningún derecho basado en el mérito a los ojos de Dios. Siempre tiene que depender de la misericordia y esperar la vida eterna como un libre don de Dios.

3. Aún más evidentemente sigue del principio en cuestión que no puede haber tal cosa como obras de supererogación. Si nadie en esta vida puede guardar perfectamente los mandamientos de Dios, queda muy claro que nadie puede hacer más que lo que exige la ley. Los Romanistas contemplan la ley como una serie de promulgaciones específicas. Además de aquellos mandamientos que comprometen a todos los hombres, hay ciertas cosas que llaman preceptos, que no son de obligación universal, como el celibato, la pobreza y la obediencia monástica, y cosas semejantes. Éstas van más allá de la ley. Al añadir al cumplimiento de las demandas de Dios la observancia de los preceptos, uno puede llegar a cumplir más de lo que se requiere de él, y adquirir así una cantidad de mérito mayor que el que necesita para si mismo, que en virtud de la comunión de los santos pertenece a la Iglesia, y que puede ser aplicada, por medio del poder de las llaves, para beneficios de otras. Naturalmente, toda la base para esta teoria queda eliminada si la ley exige una perfección absoluta, a la que, incluso según la doctrina de ellos, nadie llega en esta vida. Siempre están cargados con pecados veniales, que Dios en Su misericordia no imputa como pecados verdaderos, pero que sin embargo son imperfecciones.

El pecado no se limita a actos de la voluntad.

4. Otra conclusión que sale de la doctrina Escritura1 en cuanto al alcance de la ley divina, como lo mantienen todos los Agustinianos, es que el pecado no se limita a actos de la voluntad. Hay tres sentidos en los que se emplea la palabra «voluntario» en relación con esta cuestión. El primer y estricto

sentido no considera una acción como de la voluntad si no es un acto de deliberada autodeterminación, algo que es llevado a cabo sciente et volente [sabiendo y queriendo]. Segundo, todos los ejercicios espontáneos e impulsivos de los sentimientos y de los afectos son en cierto sentido voluntarios. Y tercero, todo lo que sea inherente en la voluntad como um hábito o disposición se llama voluntario como perteneciente a la voluntad. La doctrina de la Iglesia de Roma acerca de estos puntos, como se muestra en la sección precedente, es asunto de disputa entre los mismos Romanistas. La mayoria de los escolásticos y de los teólogos Romanistas niegan que nada sea de la naturaleza de pecado sino las acciones voluntarias en el primer sentido de la palabra «voluntario» que se ha mencionado anteriormente. Ya se ha visto cómo tratan de conciliar la doctrina de la corrupción hereditaria e inerente, o pecado original, con este principio. Pero manteniendo este principio, negan rotundamente que los meros impulsos, los *motus primo primi*, como se les llama, de las malas disposiciones sean de naturaleza pecaminosa. Se ven forzados a adoptar esta doctrina por su postura acerca del bautismo. En esta ordenanza, según la teoria que mantienen, se elimino todo lo que sea de naturaleza de pecado. Pero la concupiscencia, con sus inclinacionec, permanece. Éstas, sin embargo, si no son deliberadamentc seguidas y obedecidas, no son pecaminosas. Que lo sean o no, naturalmente depende del alcance de la ley. Nada es pecaminoso sino lo contrario a la ley divina. Si esta ley demanda perfecta conformidad a la imagen de Dios, entonces estos impulsos al mal son claramente pecaminosos. Pero si la ley sólo toca actos deliberados, no lo son. La doctrina Protestante que pronuncia que estos actos impulsivos son de la naturaleza de pecado queda confirmada por la conciencia del creyente. Reconoce como un mal en su propia naturaleza los pnmeros impulsos de malicia, envidia, orgullo o codicia. Sabe que surgen de una naturaleza mala, o imperfectamente santificada. Constituyen parte que la carga de corrupción que espera abandonar en la tumba; y sabe que estará libre de ello en el cielo; jamás perturbaron el alma perfectamente santa de su bendito Señor, a cuya imagen siempre está ahora obligado a conformarse.

5. Sigue del principio de que la ley condena toda carencia de conformidad a la naturaleza de Dios, que condena las malas disposiciones o hábitos, así como todos los pecados voluntarios, sean deliberados o impulsivos. Según la Biblia y los dictados de la conciencia, hay pecaminosidad además de pecados; existe el carácter en distinción de los actos fugaces mediante los que este carácter se revela; esto es, un estado pecaminoso, permanente, inherente, formas inmanentes de mal, que son verdadera y propiamente de la naturaleza de pecado. Asi, no todo pecado es una agencia, actividad o acto: puede ser y es también una condición o estado de la mente. Esta distinción

entre pecado habitual y cometido ha sido reconocido y admitido en la Iglesia desde el principio. Nuestro Señor nos enseña esta distinción cuando habha de un mal corazón en distinción a actividades malvadas, cosas tan distintas como un árbol y sus frutos. El Apóstol habla del pecado como una ley, o principio controlador que regula o determina sus acciones incluso a pesar de su mejor naturaleza. Dice que el pecado mora en él. Se queja de él como una carga demasiado pesada para llevar, de la cual gime rogando la liberación. Y su experiencia en esto es la experiencia (no decimos la teoria) de todo el pueblo de Dios. Saben que hay más en ellos de la naturaleza de pecado que meros actos y ejercicios; que su corazón no es recto delante de Dios; que la fuente misma de la que brotan las aguas es amarga; que el árbol es conocido por sus frutos.

Consiste en la ausencia de conformidad a la Ley de Dios.

Los Protestantes enseñan no sólo que el pecado es un mal específico, que tiene relación con la ley, que la ley es la naturaleza y voluntad de Dios, y que reconoce y condena todas las formas de mal moral o carencia de excelencia moral, sino que también la naturaleza formal del pecado es la ausencia de conformidad a la ley divina o norma de excelencla. Esta ausencia de conformidad no es una mera negación como la que se pueda predicar de una piedra o de un bruto, de los que se puede decir que no están conformados a la imagen de Dios. La ausencia de conformidad a la ley divina que constituye el pecado es la ausencia de congenialidad de una naturaleza moral con otra; de la naturaleza dependiente y creada con la naturaleza infinitamente santa que necesariamente no es sólo la suma sino la norma de toda excelencia. En esto consiste el pecado, en que no somos conformes a Dios. Asi como lo opuesto de la razón es la sin razón, lo opuesto a la sabiduría es la insensatez, y lo opuesto al bien es el mal, de la misma manera lo opuesto a la santidad divina es el pecado. No importa de qué ejercicios o estados en la naturaleza de un ser moral se pueda predicar esta oposición; de actos deliberados, de meros actos impulsivos, o de disposiciones o hábitos; si se opone a la naturaleza divina es pecado, odioso en sí mismo y digno de condenaclón. Así, en todo pecado hay un elemento positivo. Esto es, no se trata meramente de la privación de rectitud, sino que es una injusticia positiva. Porque la ausencia de lo uno en una naturaleza moral es lo segundo. La falta de congenialidad con Dios es enajenación de Dios, y, como dicen las Escrituras, enemistad contra Él. Así, los símbolos y los teólogos Protestantes, al definir el pecado no meramente como egoísmo o amor de la criatura o amor al mundo,que sólo son modos de su manifestación, sino como la ausencia de conformldad de un acto, hábito o estado de un hombre con la ley divina, que es la revelación de la naturaleza divina, tienen apoyándoles tanto la razón como la

conciencia. Esta doctrina de la naturaleza del pecado queda plenamente sustentada por la autoridad de la Escritura. El Apóstol Juan dice que toda carencia de conformidad a la ley es pecado. Las dos ideas hamartia y anomia son coextensivas. Todo lo que sea lo uno, lo es el otro. Parece que algunos de los tiempos del Apóstol estaban dispuestos a limitar las demandas de la fe divina, y a considerar a algunas cosas no prohibidas de manera específica como legítimas. En oposición a esto, el Apóstol les dice que todo lo maIo ilegítimo, porque la miSma naturaleza del mal es falta de conformidad a la ley: *pas ho piön tën hamartian kai tën anomian poiei*, el que comete pecado comete anomia, porque *hë hamartia estin he anomia*, porque toda falta de conformidad a la ley es pecado (1 Jn 3:4). Con esto concuerdan también todas las exposiciones de la Escritura. Las palabras allí empleadas para pecado en todas sus formas expresan la idea de no conformidad a una norma. Y además de esto la Biblia enseña en todo lugar que Dios es la fuente y norma de todo bien. Su favor es la vida del alma. La congenialidad con El, la conformidad a Su voluntad y naturaleza, es la idea y perfección de toda excelencia; y el estado opuesto, la carencia de esta congenialidad y conformidad, es la suma y esencia de todo mal.

El pecado incluye culpa y contaminación.

El pecado incluye culpa y contaminación; lo primero expresa su relación con la justicia, lo segundo su reIación con la santidad de Dios. Estos dos elementos de pecado servian en la conciencia de cada pecador. Sabe que es de condenar por la justicia de Dios, y que es ofensivo a Sus santos ojos. Incluso para sí mismo él es odioso, degradado y se condena a sí mismo. Sin embargo, hay dos cosas incluidas en la culpa. La primera la expresamos mediante las palabras criminalidad, demérito y vituperable. La otra es la obligación de sufrir el castigo debido a nuestras ofensas. Estas son evidentemente cosas distintas, aunque expresadas por la misma palabra. Se dice de la culpa de nuestros pecados que fue puesta sobre Cristo, esto es, la obligación de dar satisfacción a las demandas de la justicia por causa de los mismos. Pero El no asumió la criminalidad, el demérito o la vituperabilidad de nuestras transgresiones. Cuando el creyente es justificado, le es quitada su culpa, pero no su demérito. Permanece siendo de hecho, y a sus propios ojos, la misma criatura indigna, merecedora del infierno, considerada en sí misma, que lo que era antes. Un hombre condenado ante un tribunal humano por cualquier ofensa contra la comunidad, cuando ha sufrido la pena que la ley prescribe no es por ello menos indigno, y su demérito existe lo mismo que existía desde el principio. Pero su ha sido quitada su responsabilidad ante la justicia u obligación a la pena de la ley, en otras palabras: su culpa en este sentido de la palabra. Seria injusto castigarlo otra vez por aquella ofensa.

Esta distinción los teólogos suelen expresarla con los términos reatus culpæ y reatus penæ. Culpa es ser digno de reprensión; y reatus penæ es culpa en la forma de un merecido inherente: mientras que *reatus penæ*; es la deuda que debemos a la justicia. El hecho de que la culpa, en el sentido inclusivo del término, y la contaminación entran en la naturaleza de pecado, o son inseparables de la misma, no sólo se revela a nuestra propia conciencia, sino que las Escrituras lo dan en todo lugar como supuesto. La Biblia declara constantemente que el pecado y todo pecado, todo lo que lleve sua naturaleza, no sólo es odioso delante de un Dios santo, sino que es objeto de su Ira e indignación, la justa razón para infligir castigo.

Esto está admitido, y no se puede negar. La única pregunta es. ¿Qué es necesario para suscitar el sentimiento de culpa tal como existe en la conciencia? O, ¿qué se precisa para que alguna cosa sea una base justa para el castigo delante de Dios? ¿Es suficiente con que la cosa misma sea pecaminosa? ¿O es necesario que se deba a nuestra propia acción voluntaria? Esto último lo dan por supuesto no sólo los Pelagianos y todos aquellos que definen el pecado como la transgresión voluntaria de la ley conocida, sino también muchos que mantienen la distinción del pecado habitual en distinción a pecado cometido, y que incluso reconocen que los hombres hacen en pecado. Insisten que incluso el mal innato, el pecado inherente, tiene que ser atribuible a nuestra propia acción voluntaria, o no puede ser culpa en nosotros. Pero esto es:

1. Contrario a nuestra propia consciencia. La existencia del pecado en el corazón, la presencia de actitudes malvadas, sin considerar su origen, va inevitablemente acompañada por un sentimiento de contaminación y culpa. Siendo estas disposiciones malvadas en su propia náturaleza, tienen que incluir todo lo que es esencial a esta naturaleza. Y, como se ha reconocido, a culpa es esencial a la naturaleza del pecado. Nada hay pecaminoso que no implique culpa. La consciencia o convicción de pecado tlene por ello que incluir la convicción de culpa. Y consiguientemente, si quedamos convencidos por las declaraciones de la Escritura y por el estado de nuestra naturaleza que hemos nacido en pecado, tenemos que quedar convencidos de que la culpa va juntamente con la innata corrupción de la naturaleza. Además de esto, el pecado habitual o residente no es voluntario en el sentido de ser por designio o intencionado, o en el sentido de que esté bajo e poder de la voluntad, y sin embargo todos los cristianos admiten que este pecado residente constituye una terrible carga de culpa; una carga más pesada para el corazón y la conciencia que todas nuestras transgresiones cometidas.

2. El principio en cuestión no está menos opuesto a los juicios comunes de los hombres. Todos los hombres juzgan instintivamente a un hombre por lo que es. Si es bueno, así lo consideran. Si es malo, lo pronuncian malo.

Este juicio es tan inevitable o necesario como el de que alguien sea alto o bajo, erudito o literado. La cuestión en cuanto al origen del carácter del hombre no entra en la base de este juicio. Si nace bueno, si se ha hecho bueno él mismo, o si ha recibido esta cualidad de bueno como don de Dios no afecta de manera material al caso. Es bueno, y como tal tiene que ser considerado y tratado. De la misma manera, todo lo que es necesario a fin de justíficar y precisar el juicio de que un hombre sea malo es que así lo sea. Este es el pnncipio con el que nos juzgamos a nosotros mismos, y sobre el que los hombres se juzgan universalmente unos a otros. Por ello, este principio tiene que ser sano.

3.. La doctrina de que el pecado, a fin de incluir culpa, tiene que poder ser referido a nuestra propia acción voluntaria, es contraria a la analogía. No es así con la santidad. Adán fue creado santo. Su santidad constituía tan verdaderamente su carácter como si la hubiera adquirido por sí mismo, y sl hubiera sido retenida hubiera continuado siendo, y mientras que fuera reteenida era objeto de complacencia y la base de recompensa delante de Dios. La gracia habitual, como es llamada, o el nuevo principio de la vida espiritual, impartida al alma en la regeneración, no es autoproducida. Se debe al poder sobrenatural del Espíritu Santo, y sin embargo constituye el carácter del creyente. La unica razón por la que no es meritoria es que es tan imperfecta, y que no puede cancelar la deuda que ya debemos a la justicia de Dlos. Sin embargo, el alma, si es perfectamente santificada por el Espíritu Santo, es tan pura, tan objeto de aprobación y de deleite para Dios, como un ángel no caído.

4. La doctrina en cuestión contradice la fe de la Iglesia Universal. Se debe hacer una distinción entre la fe de la Iglesia y las especulaciones (o incluso las doctrinas) de los teólogos. A menudo ambas cosas divergen. La primera es determinada por las Escrituras y por las enseñanzas internas del Espíritu; las segundas están enormemente modificadas por la filosofía vigente del siglo en el que vivieron estos teólogos, y por las idiosincrasias de sus propias mentes. Durante las Edades Medias, por ejemplo, las especulacioncs de los escolásticos y la fe de la Iglesia tenían bien poco en común. La fe de la Iglesia se encuentra en sus credos, oraciones y generalmente en sus formas de devoción. En todas estas, a lo largo de todos los siglos la Iglesia ha mostrado que considera a todos los hombres como cargados con el pecado original, como pertenecientes a una raza contaminada y culpable, contaminada y culpable desde el primer momento de su existencia. No se puede decir que la Iglesia creyera que el pecado original fuera debido a la acción de cada hombre individual, ni que fuera el acto de la humanidad genética. Estos son pensamientos ajenos a las mentes del común de los creyentes. Por ello, tiene que haber existido siempre y en todas partes en la

Iglesia la convicción de que puede haber culpa que no está ligada a la acción voluntaria de los culpables. Los párvulos han sido siempre bautizados para remisión de pecados, y los hombres siempre han sido considerados por la iglesia como nacidos en pecado.

5. La explicación dada del innegable hecho de la contaminación y culpa innatas, por parte de aquellos que admiten el hecho, pero que mantienen que este pecado original es atribuible a nuestra propia acción, es totalmente insatisfactoria. Esta explicación es que cometimos una acción miles de años antes que existiéramos, esto es, que la sustancia que constituye nuestras almas individuales cometió, en la persona de Adán, el pecado de desobedecer a Dios en el paraíso. Esta explicación, naturalmente, presupone el hecho a explicar. El hecho permanece, suceda lo que suceda a la explicación. Los hombres nacen en estado de pecado y contaminación. Todo lo que sigue de rechazar las explicaciones es que puede existir pecado que no sea atribuible a la acción voluntaria de aquellos en quienes está inherente. Esta consecuencia es mucho más fácil de admitir, a juicio de la inmensa mayoría de las personas, que la doctrina de que somos personalmente culpables de comer del fruto prohibido como nuestra propia acción.

6. La Biblia, al enseñar en todo lugar que los hombres nacen en pecado, que vienen al mundo como hijos de ira, enseña con ello que puede haber y que hay pecado (contaminación y culpa) que se hereda y deriva, que és inherente e innato, y por ello no atribuible a nuestra propia acción. Como las Escrituras no enseñan en ningún lugar que realmente pecamos antes de existir, afirman el hecho que entra en la fe común de la Iglesia, que la culpa se une a todo pecado, sea como sea que se origine aquel pecado.

§8. *Los efectos del pecado de Adán sobre su posteridad.*

Es parte de la fe de todo el ámbito cristiano que el pecado de Adán lo daño no sólo a él mismo, sino también a todos los descendientes de él por generación ordinaria. La naturaleza y el alcance del mal asi transmitido a su raza, y la base o razón de que los descendientes de Adán quedaran involucrados en las malas consecuencias de su transgresión, han sido asunto de diversidad y de discusión. En cuanto a estos dos puntos la común doctrina Agustiniana es brevemente declarada en los Símbolos de nuestra Iglesia. Según uno de nuestros puntos normativos: «la pecaminosidad de aquel estado en que el hombre cayó consiste en la culpa del primer pecado de Adán, la ausencia de rectitud original, y la corrupción de toda su naturaleza, lo que recibe comunmente el nombre de pecado original, junto con todas las transgresiones materializadas que surgen de él». Esta corrupción de naturaleza es declarada en la Confesión de Fe como «tanto en sí misma como en todas sus actividades, verdadera y propiamente pecado». Y como

consecuencia de esta corrupción original, los hombres están «totalmente indispuestos, incapacitados y hechos opuestos a todo bien, y totalmente inclinados a todo mal». En cuanto a la base de estos males, se nos enseña que «habiendo sido concertado el pacto con Adán no sólo por él mismo sino también por toda su posteridad, toda la humanidad descendiendo de él por generación ordinaria pecó en él y cayó con él en su primera transgresión». O, como se expresa en la Confesión: «Nuestros primeros padres, siendo la raíz de toda la humanidad, la culpa de su pecado fue imputada, y la misma muerte en pecado y naturaleza corrompida fueron comunicadas a toda su posteridad, descendiendo de ellos por generación ordinaria.» En esta perspectiva de la relación de la humanidad con Adán, y de las consecuencias de su apostasía, los tres temas principales que se incluyen son la imputación del primer pecado de Adán; la corrupción de la naturaleza derivada de él, y la incapacidad del hombre caído para ningún bien espiritual.

§9. *Imputación inmediata.*

Admitiéndose que la raza del hombre participa de las malas consecuencias de la caída de nuestros primeros padres, este hecho en explicado mediante diferentes teorías.

I. La adoptada por los Protestantes en general, tanto por Luteranos como por Reformados, y también por el gran cuerpo de la IgIesia Latina, es que en virtud de la unión, federal y natural, entre Adán y su posteridad, su pecado, aunque no el acto de ellos, les es imputado de tal manera que es la base judicial de que la pena de que fue amenazado cayera también sobre ellos. Esta es la doctrina de la imputación inmediata.

2. Otros, mientras que admiten que toda la posteridad ordinaria de Adán deriva de él una naturaleza corrompida, niegan sin embargo, primero, que esta corrupción o muerte espiritual sea una inflicción penal por su pecado; y segundo, que haya imputación alguna a los descendientes de Adán de su primer pecado. Todo lo que realmente se les imputa es su propia depravación inherente y hereditaria. Esta es la doctrina de la imputación mediata.

3. Otros descartan enteramente la idea de imputación, por lo que respecta al pecado de Adán, y atribuyen la corrupción hereditaria de los hombres a la ley general de la propagación. Por la totalidad de los reinos vegetal y animal, semejante engendra semejante. El hombre no es una excepción a esta ley. Al haber perdido Adán su rectitud original y corrompido su naturaleza por su apostasía, transmite esta naturaleza despojada y deteriorada a todos sus descendientes. Con esta teoría no se determina hasta qué grado esté la naturaleza humana dañada por la caída. Según algunos, está tan deteriorada como para estar espiritualmente muerta, en el verdadero sentido escriturario del término, mientras que según otros el daño resulta poco más que una

debilidad física, una constitución dañada que el primer padre transmitió a sus hijos.

4. Otros por su parte adoptan la teoria realista, y enseñan que así como la humanidad genérica existia total y entera en las personas de Adán y Eva, su pecado fue el pecado de toda la raza. Al sernos comunicada la misma sustancia numérica racional y voluntaria que actuó en nuestros primeros padres, el acto de ellos fue verdadera y propiamente nuestro acto, siendo el acto de nuestra razón y voluntad, como fue su acto. Por ello nos es imputado no como suyo, sino como nuestro propio. Literalmente pecamos en Adán, y consiguientemente la culpa de este pecado es nuestra culpa personal, y la consiguiente corrupción de la naturaleza es el efecto de nuestro propio acto voluntario.

5. Otros, en fin, niegan toda relación causal, sea lógica o natural, sea judicial o física, entre el pecado de Adán y la pecaminosidad de su raza. Algunos que asumen esta postura dicen que fue una constitución divina que si Adán pecaba, todos los hombres deberían pecar. El primer acontecimiento estaba conectado con los otros sólo en el propósito divino. Otros dicen que no hay necesidad de explicar el hecho de que todos los hombres sean pecadores más allá de atribuirlo a su libre albedrío. Adán pecó, y otros hombres pecan. Esto es todo. Un hecho tiene una explicación tan fácil como de otro.

Enunciado de la doctrina de imputación inmediata.

La primera de las doctrinas anteriormente mencionadas es la que se presenta en los Símbolos de las Iglesias Luterana y Reformada, y por el gran cuerpo de teólogos de aquellas grandes ramas históricas de la comunidad Protestante.[15] ¿Cuál sea esta doctrina puede enunciarse en pocas palabras. Imputar es simplemente atribuir a, tal como se dice que atribuimos buenos o malos motivos a alguien. En el sentido jurídico y teológico de la palabra, imputar es atribuir cualquier cosa a una persona o personas, sobre razones adecuadas, como la razón judicial o meritoria de recompensa o castigo, esto es, del otorgamiento de bien o de la inflicción de mal. La más elaborada

15. En la época de la Reforma, un influyente partido de la Iglesia de Roma mantenía, siguiendo a algunos de los escolásticos, que el pecado original consiste solo en la imputación del primer pecado de Adán, y como las Confesiones de los Reformadores fueron dadas no sólo como exposición de la verdad sino también como protesta contra los errores de la Iglesia de Roma, se observará que los Protestantes afirman que el pecado original es no solamente la imputación del pecado de Adán, sino también la corrupción hereditaria de la naturaleza; y los teólogos Reformados a menudo destacaban mas lo último que lo primero, debido a que lo primero era admitido por sus adversarios, pero lo segundo era negado.

discusión de la palabra hebrea **chasab** y de la griega *logizomai*, que se emplean en la Escritura en relación con este tema, no da nada más allá del sencillo resultado que se ha mencionado.

1: Imputar es contar a, o poner a cuenta de alguien. Por lo que respecta al sentido de la palabra, no hay diferencia si lo que se imputa es pecado o justicia; sea que se trate de nuestro personalmente, o el pecado o la justicia de otro.

2. Imputar pecado, en el sentido escriturario y teológico, es imputar la culpa del pecado. Y por culpa se significa no la criminalidad ni la vergüenza moral, ni el demérito, ni mucho menos la contaminación moral, sino la obligación judicial de dar satisfacción a la justicia. Por ello, el mal consiguiente a la imputación no es una inflicción arbitraria; no se trata meramente de una desgracia o calamidad; ni de una disciplina, sino de un castigo, esto es, un mal infligido en ejecución de la pena de la ley y para la satisfacción de la justicia.

3. Una tercera observación en la elucidación de lo que se significa por la imputación del pecado de Adán es que todos los teólogos, sean Reformados o Luteranos, admiten que en la imputación del pecado de Adán a nosotros, de nuestros pecados a Cristo, y de la justicia de Cristo a los creyentes, la naturaleza de la imputación es la misma, de manera que un caso ilustra los otros. Cuando se dice que nuestros pecados fueron imputados a Cristo, o que Él llevó nuestros pecados, no se significa que realmente Él cometiera nuestros pecados, o que El fuera moralmente criminal a causa de ellos, o que el demérito de los mismos estuviera sobre Él. Todo lo que se significa es que El tomó, usando el lenguaje de los viejos teólogos, «nuestro puesto ante la ley». El asumió el responder a las demandas de la justicia por los pecados do los hombres, o, como lo expresa el Apóstol, ser hecho maldición por ellos. De la misma manera,. cuando se dice que la justicia de Cristo es imputada a los creyentes, no significa que obraran ellos aquella justicia, que ellos fueran los agentes de los actos de Cristo en la obediencia de la ley; ni que el mérito de Su justicia sean los méritos personales de ellos; ni que constituya su carácter moral; simplemente significa que Su justicia, habiendo sido obrada por Cristo para beneficio de su pueblo, en nombre de ellos, por Él como representante de ellos, es puesta en la cuenta de ellos, de manera que Dios pueda ser justo al Justificar a los Impios. Mucha de la dificultad acerca de esta cuestión surge de la ambigüedad en el lenguaje. Las palabras justo e injusto tienen dos significados distintos. A veces expresan un carácter moral. Un hombre justo es un hombre recto o bueno. En otras ocasiones, estas palabras no expresan carácter moral, sino simplemente una relación con la justicia. En este sentido, un hombre justo es uno con respecto a quien quedan satisfechas las demandas de la justicia. Puede ser personalmente injusto (o

impío), y legalmente justo. Si no fuera asi, ningún pecador podría ser salvo. No hay un solo creyente en la tierra que no se sienta y reconozca personalmente injusto, culpable, merecedor de la ira y maldición de Dios. No obstante, se regocija en la certidumbre de que la infinitamente meritoria justicia de Cristo, su plena expiación por el pecado, le constituye legalmente, no moralmente, justo para la justicia divina. Así, cuando Dios declara a los injustos como justos, no los declara lo que no son o Simplemente declara que la deuda de ellos a la justicia ha sido pagada por otro. Y cuando se dice que el pecado de Adán es imputado a su posteridad, no se significa que ellos hubieran cometido este pecado, o que fueran los agentes de su acto, ni se significa que sean moralmente criminales por la transgresión de él; que sea para ellos la razón de remordimiento y de auto-inculpación; se significa simplemente que en virtud de la unión entre él y sus descendientes, su pecado es la base judicial de la condenación de su raza, precisamente como la justicia de Cristo es la base judicial de la justificación de su pueblo. Hasta aqui el enunciado de esta cuestión.

No es menos una doctrina de la Escritura que un hecho de la experiencia el hecho de que la humanidad es una raza caída. Los hombres son pecaminosos universalmente, bajo todas las circunstancias de su ser en este mundo, y están expuestos a innumerables males. Muchos de estos, y ello en muchos casos, y los más chocantes, caen sobre los hijos de los hombres en la tierna infancia, antes de cualquier posible transgresión propia. Es un hecho que no se puede negar; y por esta causa la mente humana se ha torturado para encontrar una solución. La solución escritural de este terrible problema es que Dios constituyó a nuestro primer padre como cabeza federal y representante de su raza, y lo puso a prueba no sólo por si mismo sino también por toda su posteridad. Si él hubiera retenido su integridad, él y todos sus descendientes habrían sido confirmados para siempre en un estado de santidad y dicha. Al caer del estado en que fue creado, ellos cayeron con él en su primera transgresión, de manera que la pena por este pecado vino sobre ellos asi como sobre él. Asi, los hombres tuvieron su prueba en Adán. Por cuanto él pecó, su posteridad viene al mundo en un estado de pecado y de condenación. Son por naturaleza hijos de ira. Los males que sufren no son imposiciones arbitrarias, ni simplemente las consecuencias naturales de su apostasia, sino inflicciones judiciales. La pérdida de la rectitud original, y la muerte espiritual y temporal bajo la que comienzan su existencia, son la pena por el primer pecado de Adán. No decimos que esta solución del problema de la pecaminosidad y miseria del hombre carezca de dificultades; porque los caminos de Dios son inescrutables. Pero se puede afirmar con confianza, primero, que ésta es la solución escrituraria al problema; y segundo, que es mucho más satisfactoria para la razón y la conciencia que ninguna otra

solución que haya sugerido jamás el ingenio humano. Esto queda demostrado por su general aceptación en la Iglesia Cristiana.

La base de la imputación del pecado de Adán.

La base de la imputación del pecado de Adán, o la razón por la que la pena de su pecado ha caído sobre toda su posteridad, según la doctrina anteriormente enunciada, es la unión entre nosotros y Adán. Naturalmente no seria propio imputar el pecado de un hombre a otro a no ser que hubira alguna conexión entre ellos que explicara y justificara tal imputación. Las Escnturas nunca hablan de la imputación de los pecados de los ángeles ni de los hombres ni a Cristo, ni de la justicia de Él a ellos; por cuanto no exise aquella relación entre hombres y ángeles, ni entre ángeles y Cristo, como para implicar al uno en las consecuencias judiciales del pecado o de la justicia del otro. La uión entre Adán y su posteridad que es la base de la Imputación de su pecado a ellos es a la vez natural y federal. Él era la cabeza natural de ellos. Tal es la relación entre padre e hijo, no sólo en el caso de Adán y de sus descendientes, sino en todos los demás, que el carácter y conducta del uno, de manera necesaria, y en mayor o menor grado, afectan al otro. Ningún hecho de la historia está más claro que el de que los hijos llevan las iniquidades de sus padres. Ellos sufren por los pecados de los primeros. Debe haber una razón para ello, una razón fundada en la misma constitución de nuestra naturaleza. Pero había algo peculiar en el caso de Adán. Por encima y más allá de esta relación natural que existe entre un hombre y su posteridad, había una constitución divina especial por la que él fue designado la cabeza y el representante de toda la raza.

Adán, la Cabeza Federal de su raza.

I. Así, el primer argumento en favor de la doctrina de la imputación es que las Escnturas presentan a Adán como no sólo la cabeza natural, sino también la cabeza federal de su posteridad. Esto está claro, como ya se ha observado en base de la narración dada en Génesis. Todo lo que se dice allí a Adán le fue dicho en su capacidad representativa. La promesa de vida fue para él y para su simiente después de él. Ei dominio con que fue investido le pertenecía a su posteridad además de a él mismo. Todos los males con que fue amenazado en caso de transgresión los incluían a ellos, y de hecho han caído sobre ellos. Ellos son mortales; tienen que ganarse su pan con el sudor de su frente; están sometidos a todos los inconvenientes y sufrimientos que surgen del destierro de nuestros primeros padres del paraíso, y de la maldición pronunciada por causa del hombre sobre la tierra. Y no menos evidentemente nacen en el mundo carentes de rectitud original y sujetos a la muerte espiritual. Por ello, la pena total con que fue amenazado Adán ha sido

infligida a ellos. Fue muerte con la promesa de redención. Ahora bien, que estos males son penales en nuestro caso así como en el de él es cosa clara, porque el castigo es un sufrimiento infligido en la ejecución de una amenaza y para satisfacción de la justicia. No importa cuál sea el sufrimiento. Su carácter como pena no depende de ss naturaleza, sino del designio para el que se aplica. Un hombre, como ya se ha observado antes, puede ser encerrado en la cárcel para protegerle de la violencia popular; otro, en ejecución de una sentencia legal. En un caso el encarcelamiento es un favor; en el otro, un castigo. Así, por cuanto los males que los hombres sufren debido al pecado de Adán son infligidos en ejecución de la pena con que fue amenazado, son tan verdaderamente penales en nuestro caso como en el de él; y por consiguiente él fue tratado como la cabeza federal y representante de su raza. Además de la clara suposición de la verdad de esta relación federal, ésta es declarada de manera expresa en la Palabra de Dios. El paralelo establecido por el Apóstol entre Adán y Cristo se relaciona precisamente en este punto. Adán era el tipo de Aquel que debía venir, porque como el primero era el representante de su raza, así el otro es el representante de Su pueblo. Y las consecuencias de la relación se muestran como parejamente análogas. Fue porque Adán era el representante de su raza que su pecado es la base judicial para la condenación de ellos; y es debido a que Cristo es el representante de su pueblo, que su justicia es la base judicial de la justificación de los creyentes.

El principio representativo en las Escrituras.

2. Este principio representativo impregna Ia totalidad de las Escrituras. La imputación del pecado de Adán a su posteridad no es un hecho aislado. Es sólo una ilustración de un principio general que caracteriza las dispensaciones de Dios desde el comienzo del mundo. Dios se declaró a sí mismo a Moisés como siendo «¡Jehová! ¡Jehová! fuerte, misericordioso y piadoso; tardo para la ira, y grande en misericordia y verdad; que guarda misericordia a millares, que perdona la iniquidad, la rebelión y el pecado, y que de ningún modo tendrá por inocente al malvado; que visita la iniquidad de los padres sobre los hijos y sobre los hijos de los hijos, hasta la tercera y cuarta generación» (Éx 34:6, 7). Jeremías dice: «Que haces misericordia a millares, y castigas la maldad de los padres en sus hijos después de ellos; Dios grande, poderoso, Jehová de los ejércitos es su nombre» (Jer 32:18). La maldición pronunciada sobre Canaán cayó sobre su posteridad. La venta por parte de Esaú de su primogenitura excluyó a sus descendientes del pacto de la promesa. Los hijos de Moab y de Amón quedaron excluidos de la congregación de Jehová para siempre, porque sus antepasados se opusieron a los israelitas cuando salieron de Egipto. En el caso de Datán y Abiram, como

en el de Acán, «sus mujeres, y sus hijos, Y sus pequeños» perecieron por lo, pecados de sus padres. Dios dijo a Elí que la iniquidad de su casa no sería expiada jamás ni con sacrificios ni con ofrendas. A David le fue dicho: «No se apartará jamás de tu casa la espada, por cuanto me menospreciaste, y tomaste la mujer de Urias heteo para que fuese tu mujer». Al desobediente Guejazí se le dijo: «La lepra de Naamán se te pegará a ti y a tu descendencin para siempre». El pecado de Jeroboam y de los hombres de su generación determinó el destino de las diez tribus para toda la historia. La imprecación de los Judios, cuando demandaron la crucifixión de Cristo: «Sea su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos» sigue gravitando sobre el disperso pueblo de Israel. Nuestro mismo Señor les dijo a los judios de Su generación que ellos habian edificado los sepulcros de los profetas que sus padres habían matado, con lo que se reconocían ellos mismos como hijos de asesinos, y quo por ello la sangre de aquellos profetas seria demandada de manos de ellos. Este principio pasa a través de todas las Escrituras. Cuando Dios concertó pacto con Abraham, no fue por si mismo solamente, sino también por su posteridad. Ellos quedaron ligados por todas las estipulaciones de aquel pacto. Ellos compartieron sus promesas y sus amenazas, y en cientos de casos la pena por la desobediencia sobrevino sobre aquellos que no tuvieron parte en las transgresiones. Los hijos sufrieron igualmente con los adultos en los juicios, fueran de hambre, pestilencia o guerra, que sobrevinieron al pueblo por sus pecados. De la misma manera, cuando Dios renovó y amplió el pacto Abrahámico en el Monte Sinaí, fue hecho con los adultos de aquella generación como representantes de sus descendientes hasta las más remotas generaciones. Y los judios están hasta el día de hoy sufriendo la pena de los pecados de sus padres por el rechazamiento de Aquel de quien hablaron Moisés y los profetas. Todo el plan de redención descansa sobre el mismo principio. Cristo es el representante de su pueblo, y sobre esta base se les imputan sus pecados a Él y la justicia de Él se imputa a ellos. De la misma manera, en el pacto bautismal el padre actúa por el hijo, y lo vincula, sin el consentimiento del hijo, y el destino del hijo depende, como norma general, de la fidelidad del padre. Nadie que crea la Biblia puede cerrar los ojos al hecho de que en todas partes se reconoce en carácter representativo de los padres, y que las dispensaciones de Dios han estado basadas desde el comienzo sobre el principio de que los hijos llevan las iniquidades de sus padres. Esta es una de las razones que los incrédulos dan para rechazar el origen divino de las Escrituras. Pero la incredulidad no da alivio alguno. La historia está tan llena de esta doctrina como la Biblia. El castigo de un delincuente involucra a su familia en su desgracia y miseria. El pródigo y el borracho provocan la pobreza y la miseria de todos los que están relacionados con ellos. No hay nación existente hoy dia sobre la faz de la

tierra cuyas condiciones de riqueza o de miseria no hayan quedado mayormente determinadas por el carácter y la conducta de sus antepasados. Si, incapaces de resolver los misterios de la Providencia, nos precipitamos al Ateísmo, sólo aumentamos mil veces las tinieblas que nos rodean. Es más fácil creer que todas las cosas están guiadas por la razón y la bondad infinitas, y que redundarán para mayor gloria de Dios y para la mayor bendición del universo, que creer que esta inmensa acumulación de pecado y desgracia es la obra de una fuerza ciega sin propósito y sin fin.

Si se admite el hecho de que llevamos las consecuencias del pecado de Adán, y que los hijos sufren por las iniquidades de sus padres, se podría inducir que esto no se debe atribuir a la justicia de Dios, sino a la operación sin designio de una ley general, que a pesar de unos males incidentales es globalmente benéfica. Pero con esta suposición la dificultad no queda disminuida, sino aumentada. En base de ambas teorias, la naturaleza y el grado de sufrimiento son los mismos. La única diferencia tiene que ver con la pregunta: ¿Por qué sufren por ofensas de las que no son personalmente culpables? La Biblia dice que estos sufrimientos son judiciales; que son infligidos como castigo para mantener la ley. Otros dicen que son meras consecuencias naturales, o inflicciones arbitrarias de un soberano. Si un rey diera muerte a los hijos de un rebelde, ¿liberaria de reproche a su conducta el decir que era un acto de soberania arbitraria? Si la prevención del crimen es un fin importante del castigo (aunque no es su fin primordial), ¿no seria un alivio decir que la muerte de Ios hijos estaba dispuesta para prevenir que otros padres se rebelaran? Se puede admitir que la ejecución de los hijos de un criminal por parte de un soberano humano sería un castigo cruel e injusto, mientras que se niega y se debe negar que sea injusto por parte de Dios que Él visite las iniquidades de los padres sobre sus hijos. En primer lugar, ningún soberano humano tiene los derechos sobre sus súbditos que le pertenecen a Dios sobre sus criaturas como Creador de ellos. Y en segundo lugar, ningún soberano humano tiene el poder y la sabiduría para alcanzar el mayor bien en base de las penas que él aplique por la violación de la ley. No podemos inferir que por cuanto una conducta determinada sea incorrecta por parte del hombre, sea por ello injusta en Dios. Nadie podria con justicia enviar una pestilencia o hambre a través de una tierra, pero Dios envia tales visitaciones no sólo con justicia, sino para la manifestación de su propia gloria y para el bien de sus criaturas.

El mismo principio involucrado en otras doctrinas.

Que el pecado de Adán se imputa a su posteridad queda demostrado no sólo (I) Por el hecho de que él era su cabeza y representante natural, y (2) Por el hecho de que este principio de representación impregna las Escrituras;

y (3) por el hecho de que es la base sobre la que se administra la providencia de Dios, y (4) Por el hecho de que males consiguientes a la apostasía de Adán son expresamente declarados en las Escrituras como de inflicción penal, sino también (5) Por el hecho de que el principio de imputación esta involucrado en otras grandes doctrinas de la Biblia. La suposición de que un hombre no pueda ser, bajo el gobierno de Dios, castigado justamente por los pecados de otro, no es sólo contraria a las expresas declaraciones de las Escrituras, como hemos visto, y a la administración del gobiemo divino desde el principio, sino que es también subversiva de las doctrinas de la expiación y de la justificación. La idea de la transferencia de culpa o de castigo vicario está en la raíz de todas las ofrendas expiatorias bajo el Antiguo Testamento, y de la gran expiación bajo la nueva dispensación, Llevar el pecado es, en el lenguaje de las Escrituras, llevar la culpa del pecado. La víctima llevaba el pecado del ofrendante. Se hacía imposición de manos sobre la cabeza del animal a punto de ser degollado, para expresar la transferencia de culpa. Aquel animal tenía que estar exento de todo defecto o tacha, para poner en evidencia de que su sangre no era derramada por sus propias deficiencias, sino por el pecado de otro. Todo esto era simbólico y típico. No podía haber una verdadera transferencia de culpa a un animal irracional, ni hacerse una verdadera expiación mediante su sangre. Pero esto, servicios eran significativos. Tenían la intención de enseñar estas grandes verdades: (1) Que la pena por el pecado era la muerte. (2) Que el pecado no podía ser perdonado sin intervenir expiación. (3) Que la expiación consiste en un castigo vicario. El inocente toma el lugar del culpable, y sufre la pena en su lugar. Esta es la idea que acompaña las ofrendas de expiación en todas las eras y en todas las naciones. Esta es la idea inculcada en toda la Biblia. Y esto es lo que enseñan las Escrituras acerca de la expiación obrada por Cristo. Él llevó nuestros pecados; Él fue hecho por nosotros maldición; Él sufrió en nuestro lugar la maldición de la ley. Todo esto va sobre el terreno de que los pecados de un hombre pueden ser justamente imputados a otro, sobre una base adecuada. En la justificación se incluye la misma idea de raíz. La justificación no es un cambio subjetivo en el estado moral deI pecador; no es un mero perdón; no es simplemente el perdón y la restauración al favor, como cuando un rebelde es perdonado y restaurado al goce de sus derechos civiles. Es una declaración de que las demandas de la justicia han quedado satísfechas. Procede sobre la suposición de que la justicia que la ley demanda pertenece bien personalmente, bien inherentemente, o bien por imputación, a la persona justificada, o declarada justa. Así, hay una conexión lógica entre la negación de la imputación del pecado de Adán y la negación de las doctrinas escriturarias acerca de la expiación y de la justificación. Las objeciones qu se apremian contra la primera doctrina tienen el mismo peso contra las

últimas. Y es cuestión histórica que los que rechazan la una rechazan asimismo las otras.

Argumento de Romanos 5:12-21.

En Romanos 5:12-21, el Apóstol enseña esta doctrina de la manera más normal y explícita. El designio de aquel pasaje es ilustrar el método de la salvación. El Apóstol había estado enseñando que todos los hombres son pecadores, y que todo el mundo es culpable delante de Dios. Estando todos los hombres bajo la condenación de la ley, es imposible que pudieran ser justificados por la ley. La misma ley no puede a la vez justificar y condenar a las mismas personas. Así, por cuanto ninguna carne puede ser justificada por las obras de la ley, Dios envió a su Hijo para nuestra salvación Él asumió nestra naturaleza, tomó nuestro lugar, y obedeció y sufrió en nuestro lugar, obrando así para nosotros una justicia perfecta e infinitamente meritoria. Sobre la base de aquella justicia, Dios puede ahora ser justo al justificar a los lmpíos, si, renunciando ellos a su propia justicia, reciben y confían en esta justicia de Dios, que se les ofrece gratuitamente en el Evangelio. La doctrina fundamental de la Epístola a los Romanos, como doctrina fundamental del Evangelio, es, por tanto, que la justicia de un hombre, Cristo, puede ser y es imputada de tal manera a los creyentes como para ser la base meritoria de la Justificación de los mismos ante el tribunal de Dios. Para hacer esta doctrina más clara a sus lectores, el Apóstol hace referencia al caso análogo de la condenación de la raza humana por el pecado de Adán; y expone que así como el pecado de Adán es la base judicial de la condenación de todos los que estaban en él, esto es, de todos los representados por él, de la misma manera Ia obediencia de Cristo es la base judicial de la justificación de todos los que están en Él. En la prosecución de este plan, primero afirma la imputación del pecado de Adán a su posteridad. Luego la demuestra. Luego comenta acerca de ella. Luego la aplica; y por fin saca inferencias de la misma. Así, de todas las maneras posibles, como parece, expone la doctrina como parte de la revelación de Dios. La aserción de la doctrina se contiene en el versículo doce del capítulo. Fue por un hombre, dice él, que el pecado y la muerte pasaron a todos los hombres; por cuanto todos pecaron. Pecaron por medio de, o en, aquel un hombre. Su pecado fue el pecado de todos en virtud de la unión entre ellos y él. La prueba de esta doctrina se contiene en los versículos trece y catorce. El Apóstol arguye así: El castigo supone pecado; el pecado supone ley; porque el pecado no es imputado donde no hay ley. Todos los hombres son castigados; todos están sujetos a males penales. Por tanto, todos ellos son reos de pecado, y consiguientemente todos culpables de violar la ley. Esta ley no puede ser la ley de Moisés, porque los hombres morían (esto es, estaban sujetos a la pena de la ley) antes que

aquella ley fuera dada. No puede ser la ley escrita en el corazón; porque mueren aquellos que nunca han cometido ningún pecado personal. Hay males penales, por ello, que sobrevienen a toda la humanidad antes que nada en su estado y conducta merezca tal inflicción. La base para esta inflicción, por tanto, tiene que ser buscada fuera de ellos mismos, esto es, en el pecado de su primer padre. Por ello, Adán es tipo de Cristo. Así como el primero es cabeza y representante de su raza, así el segundo es cabeza y representanto de Su pueblo. Así como el pecado del primero es la base de la condenación de su posteridad, así la justicia del segundo es la base para la justificación de todos los que están en él. Pero aunque haya esta gran analogía entre la caída y la redención del hombre, hay sin embargo ciertos puntos de diferencia, todos ellos en favor del plan de redención. Si morimos por la ofensa de un hombre, mucho más abundará la gracia para los muchos por medio de un hombre. Si por un delito pasó a todos la sentencia de condenación la libre justificación es de muchas ofensas. Si somós condenados por un pecado en el que no tuvimos partícipación personal y voluntaria, mucho más viviremos en base de una justicia que recibimos de corazón. Por ello, prosigue el Apóstol en la aplicación de su ilustración, si todos los hombres (en unión con Adán) son condenados por el delito de un hombre, así también todos (en unión con Cristo) serán justificados sobre la base de la justieia de un hombre. Así como la desobediencia de un hombre nos constituyó pecadores, así la obediencia de un hombre nos constituye justos (vv. 18 y 19). En base de estas premisas el apóstol llego a dos conclusiones: Primero, que la ley no fue dispuesta para Justificación, sino para que el pecado abundara en el conocimiento y en la consciencia de los hombres; y, en segundo lugar, que donde el pecado ha abundado, la gracia abundará más. Los beneficios y las bendiciones de la redención excederán con mucho a los males de la apostasía.

Sea lo que sea que se piense de los detalles de esta exposición. dificilmente puede dudarse que expresa la idea principal del pasaje. Pocos pueden dudar, y pocos lo han dudado jamás, que el apóstol enseña aquí claramente que el pecado de Adán es la base judicial de la condenación de su raza. Con esto no sólo concuerda, como ya hemos visto, el relato escriturario de la caída, sino también lo que enseña el Apóstol en 1 Co 15:21,22: «Porque ya que la muerte entró por un hombre, también por un hombre la resurrección de los muertos. Porque así como en Adán todos mueren también en Cristo todos serán vivificados.» La unión con Adán es la causa de la muerte; la unión con Cristo es la causa de la vida.

Argumento en base del consentimiento general.

La imputación del pecado de Adán ha sido la doctrina de la Iglesia universal en todas las edades. Era la doctrina de los judíos, derivada de la

clara enseñanza de las Escrituras del Antiguo Testamento. Era y es la doctrina de las iglesias Griega, Latina, Luterana y Reformada. Su negaci6n es una novedad. Ha sido sólo desde el surgimiento del Arminianismo que ningún cuerpo considerable de cristianos se ha aventurado a oponerse a una doctrina tan claramente enseñada en la Biblia, y sustentada por tantos hechos de la historia y de la experiencia. Los puntos de diversidad en referencia a essta cuestión no se relacionan con el hecho de que el pecado de Adán sea imputado a su posteridad, sino con las bases de la imputación o con sus consecuencias. En la Iglesia Griega se adoptaron las posturas más bajas prevalentes entre los cristianos. Los teólogos de aquella iglesia sostenían generalmente que la muerte natural, y un deterioro de nuestra naturaleza, junto con un cambio para peor en todo el estado del mundo, fueron los únicos males penales que la raza de la humanidad sufre debido al pecado de Adán. En la Iglesia Latina, durante la Edad Media, como ya hemos visto, se daba una gran diversidad de opinión en cuanto a la naturaleza y extensión de los males traídos sobre el mundo por la apostasía de nuestros primeros padres. El Concilio de Trento declaró que estos males eran la muerte, la pérdida de la rectitud original, y el pecado, que es descrito como la muerte del alma. Los Luteranos y Reformados mantuvieron la misma doctrina con mayor consistencia y solemnidad. Pero en toda esta diversidad se admitía universalmente, primero, que ciertos males son infligidos sobre toda la humanidad. debido al pecado de Adán; y, segundo, que estos males son penales. Los hombres eran considerados, por lo que a la Iglesia respecta, como portadores en mayor o menor grado del castigo por el pecado de su primer padre.

Objeciones a la doctrina.

La gran objeción a esta doctrina, que es manifiestamente injusto que un hombre sea castigado por el pecado de otro, ya ha sido considerada de pasada. ¿Qué es castigo? Es un mal o un sufrimiento infligido para vindicar la ley. ¿Dónde está la injusticia de que un hombre sufra por otro, sobre la base de la unión entre ellos? Si hay injusticia en el caso, tiene que ser en la inflicción de sufrimiento anterior a o sin tener en cuenta un merecimiento personal. No consiste en el motivo de la dicha inflicción. La inflicción de sufrimiento para gratificar la malicia o la venganza es naturalmente un crimen. Infligirlo por mero capricho es igual de evidentemente malo. Infligirlo para alcanzar algún fin recto y deseable puede ser no sólo justo sino también benevolente. ¿Y no es tal fin sustentar la ley divina? El hecho de que toda la humanidad sufre debido al pecado de Adán no lo niega ni lo puede negar ningún creyente en la Biblia. No se puede negar que estos sufrimientos fueron dispuestos por designio. Están incluidos en las arnenazas dadas al

comienzo. Fueron expresamente declarados en la Biblia como penales. Se afirma que la sentencia de condenación pasó a todos los hombres por el delito de un hombre. Una parte de la pena amenazada contra el pecado en el gran progenitor de la raza fue que su posteridad sufriera las consecuencias de su transgresión. Y asi sufren. Es en vano, por tanto, negar la realidad, y no se logra alivio alguno negando que estos sufrimientos son infligidos en ejecución de la pena de la ley y con el objeto infinitamente importante de sustentar su autoridad.

§ 10. *Imputación mediata*

A mediados del siglo diecisiete, Amyraut, Cappel y La Place (o Placæus), tres distinguidos profesores en la escuela teológica francesa en Saumur introdujeron varias modificaciones de la doctrina Agustiniana o Reformada acerca de los decretos, de la elección, de la expiación y de la imputación del pecado de Adán. La Place enseñó que derivamos una naturaleza corrompida de Adán, y que esta naturaleza corrompida, y no el pecado de Adán, es la base de la condenación que ha sobrevenido sobre toda la humanidad. Cuando se objetó a esta exposición que perdia de vista la culpa del primer pecado de Adán, respondió que no negaba la imputación de este pecado, pero que simplemente la hacía depender de nuestra participación en su naturaleza corrompida. Somos inherentemente depravados, y por ello estamo involucrados en la culpa del pecado de Adán. No hay imputación directa ni indirecta del pecado de Adán a su posteridad, sino sólo una imputación indirecta y mediata del mismo, basada en el hecho de que participamos de su carácter moral. Estos puntos de vista fueron presentados por vez primera por la Place en un ensayo, «De statu homini lapsi ante gratiam», publicado en las «Theses Salmurienses», y después de manera más elaborada en un tratado, «De imputatione primi peccati Adami». Esta doctrina fue formalmente condenada[16] por el Sínodo Nacional de Francia en 1644-45; por las iglesias suizas en la «Formula Consensus»; y por los teólogos holandeses. ...

Fue para evadir el sentido de esta decisión que Placæus propuso la distinción entre la imputación mediata e inmediata. Dijo que no negaba la imputación del pecado de Adán, sino sólo que precedía la contemplación de la corrupción hereditaria. Pero esto es lo mismo que había declarado el Sínodo. La corrupción hereditaria o muerte espiritual es la pena, o, tal como lo expresan las confesiones Luteranas, Calvino y los Protestantes en general, era un mal infligido por «el justo juicio de Dios, por causa del pecado de Adán». La Fórmula Consensus Ecclesiarum Helveticarun fue establecida en

16. Véase Quick, *Synodicon*. Londres, 1692.

1675, en oposición a la doctrina de Amyraut sobre la gracia universal, a la doctrina de Placæus acerca de la imputación mediata, y a todas las otras acerca de la obediencia activa de Cristo.[17]...

Rivet, uno de los profesores de la Universidad de Leyden, publicó un tratado en apoyo de la decisión del Sínodo de Francia, titulado «Decretum Synodi Nationalis Ecclesiarum Reformatarum Gallire initio anni 1645, de imputatione primi Peccati omnibus Adami posteris, cum Ecclesiarum et Doctorum Protestantium consensu, ex scriptis eorum ab Andrea Riveta collecto». Este tratado está contenido en el tercer volumen de la edición folio de sus obras. Sus colegas en la Universidad publicaron su apoyo formal a su obra, y la recomendaron fervientemente como antídoto a la nueva doctrina de Placæus. Los teólogos de otras universidades de Holanda se unieron en esta condena de la doctrina de la imputación mediata. ... Insisten que la imputación del pecado de Adán no se basa en nuestra corrupción inherente como tampoco la imputación de la justicia de Cristo se basa en nuestra justicia inherente. .. Estas dos grandes doctrinas fueron consideradas como indisolublemente unidas....

La imputación mediata fuera de la IgIesia Francesa.

Aunque la doctrina de la imputación mediata fue así generalmente condenada tanto por la Iglesia Reformada como por la Luterana, halló distinguidos defensores más allá del ámbito de la Iglesia Francesa. Vitringa el joven, Venema y Stapfer, en su «Teologia Polémica», dieron su sanción. Procediendo de este último autor, fue adoptada por el Presidente Edwards, en no capítulo de su obra sobre el «Pecado original». Sin embargo, aparece allí meramente como una adición extraña. No fue adoptada en su sistema como para cualificar sus perspectivas teológicas en otras doctrinas. Aunque el Presidente Edwards se muestra claro partidario de la doctrina de Placæus, al decir[18] «que la mala disposición viene primero, y que la imputación de culpa es consecuente», sin embargo enseña de manera expresa y formal, y de manera extensa, la doctrina de la imputación inmediata en otras secciones de su obra. (1) Arguye a través de toda una sección para demostrar la condición de cabeza federal de Adán; (2) Mantiene que la amenaza de muerte hecha a Adán incluía la pérdida de la rectitud original y la muerte espiritual. (3) Que la amenaza incluía a su posteridad, y que los males que sufren como consecuencia de su pecado son verdaderamente penales. Si es así, la pérdida de la rectitud original y de la depravación inherente son penales, suponen una culpa antecedente. Esto es, una culpa antecedente, y no consecuente a la

17. Niemeyer, *Collectio Confessionum*, pág. 81.
18. *Pecado Original*, IV, III; *Works*, edición de N.Y., Vol. II. pág. 544.

existencia y contemplación de la depravación. (4) En su exposición de Romanos 5:12-21, él enseña de manera expresa la doctrina común, y dice «Como este lugar en general es muy pleno y llano, así la doctrina de la corrupción de la naturaleza, tal como se deriva de Adán, y también la imputación de su primer pecado, son ambos claramente enseñados allí. La imputación de la transgresión de Adán es desde luego declarada de una manera bien directa y frecuente. Aquí se nos asegura que por el pecado de un hombre la muerte pasó a todos; todos siendo juntamente sentenciados a este castigo como habiendo pecado (así se implica) en el pecado de aquel hombre. Y se repite, una y otra vez, que todos son condenados, mucho murieron, muchos fueron constituidos pecadores, etc., por el delito de uno, por la desobediencia de uno, y por una ofensa».[19] Como la culpa precede al castigo, si, como dice Edwards, la depravación o muerte espiritual es un castigo, entonces la imputación de la culpa del primer pecado de Adán precede a la depravación, y no es consecuente a ella. Ésta es la exposición que da a lo largo de toda su obra sobre el Pecado Original. Es sólo cuando responde a la objeción de que es injusto que seamos castigados por el pecado de Adán que entra en abstrusas discusiones metafísicas acerca de la naturaleza de la unidad o identidad, e intenta demostrar[20] que Adán y su posteridad son un agente, y no agentes distintos. Así que es más bien el realismo que la imputación mediata lo que Edwards adoptó para la ocasión.

Placæus y sus seguidores, a fin de defender el terreno que habían asumido, apelaron a muchos escritos de teólogos anteriores que parecían ignorar la imputación inmediata del pecado de Adán, y que atribuían la condenación de la raza principalmente, si no de manera exclusiva, a la depravación hereditaria derivada de nuestro primer padre. Estos pasajes se podían encontrar con facilidad, y se pueden explicar también con facilidad sin suponer, lo que seria contrario a la más clara evidencia, que se negara o pusiera en duda la directa imputación del pecado de Adán. Antes que surgiem Arrio con la directa negación de la verdadera divinidad de Cristo y de la doctrina de la Trinidad, el 1enguaje de los escritores eclesiásticos era confuso y contradictorio. De la misma manera, mucho es lo que se puede encontrar, incluso en la Iglesia Latina y en los escritos del mismo Agustín, antes del surgimiento de la controversia Pelagiana, que es difícil de conciliar con el sistema Agustiniano. Agustín se vio obligado a publicar un volumen de retractaciones, y en muchos casos, cuando no tenía nada de que retractarse encontró mucho que modificar y que explicar. Así, no es para asombrarse que antes que nadie negara abiertamente la doctrina de la imputación

19. *Original Sin*, III.I; *Works*, Vol. II, pág. 512.
20. *Ibid*, pág. 546.

inmediata, y especialmente cuando la doctrina igualmente importante de la depravación hereditaria era abiertamente rechazada por un influyente partido de la Iglesia de Roma, que los teólogos Protestantes parecieran descuidar una doctrina que nadie negaba, y que dedicaran su atención principalmente a los puntos que entonces estaban controvertidos. Sin embargo, Rivet muestra claramente que aunque no era destacada, la doctrina de la imputación inmediata del pecado de Adán era universalmente asumida. Esto queda claro por el hecho de que todas las consecuencias naturales de la apostasía de Adán, la mortalidad, la pérdida de la rectitud original, la corrupción de la naturaleza o muerte espiritual, etc., etc., eran de la naturaleza de castigo. Lo que los Reformadores estaban deseosos de mantener era que la depravación hereditaria original (la concupiscencia, en el lenguaje de la Iglesla Latina) era de la naturaleza del pecado, y consiguientemente que los hombres no perecen , eternamente sólo *propter peccatum alienum*, sino también *propter peccatum proprium*. Éste es en especial el caso con Calvino.... El Rector Cunningham[21] llama la atención al hecho de que la doctnna de la imputación inmediata del pecado de Adán está enseñada de manera mucho más explícita en los Catecismos Mayor y Menor de Westminster que en la Confesión de fe. Esto lo explica de manera muy natural en base de la suposición de que la negación de esta doctrina por parte de Placæus no había atraído la atención en Inglaterra cuando fue preparada la Confesión (1646), pero sí que llegó a ser conocida antes que los catecismos fueran redactados.

Objeciones a la doctrina de la imputación mediata.

Las principales objeciones contra la doctrina de la imputación mediata son:

1. Que niega lo que la Escritura afirma. Las Escrituras afirman que la sentencia de condenación ha pasado a todos los hombres por el pecado de un hombre. Esto lo niega la doctrina de la imputación mediata, y afirma que la base de esta condenación es la depravación inherente. Somos contados partícipes del pecado de Adán sólo debido a que derivamos una naturaleza corrompida de él. Pero, según las Escrituras, la razón de que seamos depravados es que somos considerados como partícipes de su pecado, o debido a que la culpa de aquel pecado nos es imputada. La culpa en el orden de la naturaleza y de hecho precede a la muerte espiritual que es su consecuencia penal.

2. Esta doctrina niega el carácter penal de la corrupción hereditaria en la

21. Véase Turretin, locus IX, quæst. 9, y De Moor, *Comentarius in Johannis Marckii Compendium*, caput XXV. §32, voI. III. pág. 260. ss., donde se puede encontrar un tratamiento extendido de esta controversia.

que nacen todos los hombres. Según las Escrituras y la fe de la iglesia, universal, la mortalidad, la pérdida de rectitud original, y la corrupción hereditaria son infligidas a la humanidad en ejecución de la amenaza hecha contra Adán, y están incluidas en el inclusivo término de muerte, por medio de la que se expresó la pena amenazada. Esto es enfáticamente enseñado pol el Presidente Edwards lo mismo que por parte de los otros teólogo Reformados. El dedica una sección de su obra para demostrar que la muerte mencionada en Génesis, y de la que habla el Ap6stol en Ro 5:12, incluía la muerte espiritual, y que la posteridad de Adán estaba incluida en esta pena. Dice él: «Las calamidades que les sobrevienen como consecuencia de su pecado les son traídas sobre ellos como castigos.»[22] Además, él añade que destruye toda la fuerza del argumento del Apóstol «suponer que la muerte de la que habla aquí como cayendo sobre la humanidad por causa del pecado de Adán no viene como un castigo».[23] Y otra vez: «No supongo que la depravación natural de la posteridad de Adán se deba sólo al curso de la naturaleza; se debe también al justo juicio de Dios».[24] Pero el castigo supone culpa; si la pérdida de rectitud y la consiguiente corrupción de la naturaleza son castigos, suponen la antecedente imputación de culpa; y por ello la imputación es inmediata y no mediata; es antecedente y no consecuente a nuestra depravación inherente. La postura que los teólogos Reformados presentan uniformemente acerca de este tema es que Dios constituyó a Adán como cabeza y representante de su raza. La pena incluida en el pacto concertado con él, y que incluía a su posteridad era la pérdida del favor y de la comunión de Dios. Las consecuencias de la pérdida del favor divino en el caso de Adán eran: (1) La pérdida de la justicia original; (2) La consiguiente corrupción de toda su naturaleza, y (3) la exposición a la muerte eterna. Estas consecuencias sobrevienen a su posteridad en el mismo orden: primero, en la pérdida, o más bien en la destitución de la rectitud original; y segundo, en la corrupción de la naturaleza; y tercero, en la exposición a la muerte eterna; de manera que ningún hijo de Adán es expuesto a la muerte eterna sin tener en cuenta su propia pecaminosidad personal y merecimiento. ...

[Placæus y otros] niegan la imputación del primer pecado de Adán como la causa de esta inherente corrupción. Como Adán quedó sujeto por su apostasía a la muerte eterna, pero por medio de la intervención de la gracia redentora fue indudablemente salvado de ella, así también aunque toda su posteridad incurre en la misma terrible pena por su propia e inherente corrupción, sin embargo tenemos toda la razón para creer que ningún ser

22. *Original Sin*. II. I; *Obras*, VoI. II. pág. 432.
23. *Ibid*, II, IV, *ut supra*, pág. 481.
24. *Ibid*., IV, II, *ut supra*, pág. 540.

humano se pierde realmente sin incurrir personalmente en la pena de la ley por su transgresión personal. Pero esto es por la redención de Cristo. Todos los que nacen en la infancia son salvos, pero son salvos por la gracia. Es sin embargo importante que se comprendan claramente las verdaderas posturas de las Iglesias Reformadas acerca de la doctrina de la imputación inmediata. Estas iglesias no enseñan que el primer pecado de Adán sea el sólo e imnediato fundamento de la condenación de su posteridad a la muerte eterna, sino que es la base de aquella pérdida del favor divino del que se origina la perdida de la rectitud original y la corrupción de nuestra naturaleza toda, lo que a su vez viene a ser la base inmediata de la exposición a la perdición final, de la que, sin embargo y como creen casi todos los Protestantes, son salvos todos aquellos que no tienen otros pecados por los que responder.

La imputación inmediata
aumenta las dificultades que deben ser explicadas.

3. Una objeción adicional a la doctrina de la imputación mediata es que aumenta, en lugar de aliviar, la dificultad del caso. Niega que se hiciera un pacto con Adán. Niega que la humanidad tuviera jamás una probación. Supone que en virtud de una ley natural de propagación, cuando Adán perdió la imagen de Dios y se volvió pecador, sus hijos heredan este carácter, y que sobre la base de este carácter están sujetos a la ira y maldición de Dios. Por ello, todos los males que la doctrina Escritural y de la Iglesia describen como sobreviniendo a la posteridad de Adán como el castigo judicial por su primer pecado, los describe la doctrina de la imputación mediata como inflicciones soberanas, o como meras consecuencias naturales. Lo que la Escritura declara que es un justo juicio, Plaæeus lo presenta como una administración arbitraria.

Inconsecuente con el argumento del Apóstol en Ro 5 :12-21.

4. Una objeción aún más seria es que esta doctrina destruye el paralelo entre Adán y Cristo que tanto destaca el Apóstol en su Epístola a los Romanos. El gran tema que él emprende a enseñar e ilustrar, y que presenta como un elemento cardinal del método de salvación, es que los hombres están justificados para una rectitud que no es personalmente de ellos. Para ilustrar y confirmar esta gran doctrina fundamental, se refiere al hecho de que los hombres han sido condenados por un pecado qne no es personal de ellos. Una y otra vez insiste en que fue por el pecado de Adán, y no por nuestro propio pecado o pecaminosidad, que la sentencia de muerte (la pérdida del favor divino) fue pasada sobre todos los hombres. Es sobre esta base que él apremia a los hombres a que se apoyen más confiadamente sobre la promesa de la justificación sobre la base de una justicia que no es

inherentemente nuestra. Este paralelo queda destruido, la doctrina y el argumento del apóstol quedan frustrados, si se niega que el pecado de Adán, como antecedente de cualquier pecado o pecaminosidad nuestros, es la base de nuestra condenación. Si somos participes de las consecuencias penales del pecado de Adán sólo debido a la naturaleza corrompida derivada de él por una ley de la naturaleza, entonces somos justificados sólo sobre la base de nuestra propia santidad inherente derivada por una ley de gracia de Cristo, Asi, tenemos la doctrina de la justificación subjetiva, que derriba la gran doctrina de la Reforma y la gran base para la paz y confianza del pueblo de Dios, esto es, que la base de nuestra justificación delante de Dios es una justicia no dentro de nosotros, sino obrada por nosotros, - la justicia de otro, la del eterno Hijo de Dios, y por ello mismo una justicia infinitamente meritoria. Cualquier doctrina que tienda a invalidar o a debilitar la evidencia Escritural de este artículo fundamental de nuestra fe está fraguada de males mayores que los que le pertenecen cuando se la considera en si misma. Ésta es la razón por la que los teólogos Reformados se opusieron tan tenazmente a la doctrina de La Place. Vieron y dijeron que en base de sus principios la doctrina de la imputaci6n de la justicia de Cristo antecedente a nuestra santificación no podia ser defendida.

La doctrina, basada sobre un principio falso.

5. Sin embargo, es posible que la objeción más seria en contra de la doctrina de la imputación mediata suría del principio sobre el que se basa y de los argumentos de sus defensores en su apoyo. El gran principio en el que se insiste en apoyo de esta doctrina es que un hombre no puede ser en justicia castigado por el pecado de otro. Si esto es asi, entonces es injusto por parte de Dios visitar las iniquidades de los padres sobre sus hijos. Entonces fue injusto por parte de Cristo declarar que la sangre de los profetas muertos desde el principio seria demandada de los hombres de su generación. Luego es injusto que los judios de nuestro tiempo actual, desde la crucifixión de nuestro Señor, se vean dispersados y acosados, según las predicciones de los profetas, por el rechazamiento del Mesías. Lo mismo sucede con el diluvio enviado en ira sobre el mundo, la destrucción de Sodoma y Gomorra, y el exterminio de los cananeos, en el que miles de niños murieron siendo inocentes de los delitos por los que se infligieron estos juicios, que serian actos de enorme injusticia. Si este principio es correcto, entonces toda la administración del gobierno de Dios sobre el mundo, los tratos de Dios sobre las naciones y con la Iglesia, no se pueden defender. Él, desde el principio y a lo largo de todas las eras, ha tenido a los hijos como responsables de la conducta de los padres, los ha incluido sin su consentimiento en los pactos hechos con sus padres, y ha visitado sobre ellos las consecuencias de la

violación de tales pactos, de los que ellos no eran personalmente culpables, así como que les ha otorgado ricas bendiciones ganadas por la fidelidad de sus progenitores, sin nada meritorio por parte de ellos. Además, si este principio es válido, entonces toda la doctrina escrituraria de los sacrificios y de la expiación es un engaño. Y también tenemos que adoptar la teoria sociniana que hace que la muerte de Cristo sea una mera inculcación de la verdad, en lugar de una satisfacción penal por el pecado. Un servicio didáctico, y no expiatorio. Los teólogos Reformados del siglo diecisiete expresaron su profundo pesar de que hombres que profesaban ser ortodoxos adoptaran de Pelagianos y de peliagizantes, en contra de la doctrina de la mputación inmediata, «excepciones» y «mezquinas objeciones ...» que habían sido tantas veces refutadas en las controversias con los Socinianos y los Remostrantes.[25] Queda muy claro que si no se puede establecer tal constitución entre los hombres, ni siquiera por parte de Dios, de manera que un hombre pueda en justicia llevar la iniquidad de otro, entonces la Biblia y la Providencia resultan por un igual ininteligib1es, y quedan derribadas las grandes doctrinas de la fe cristiana.

La teoría de la propagación.

La teoría de los que niegan toda imputación del pecado de Adán a Su posteridad, sea mediata o inmediata, y que dan cuenta de la corrupción de la raza como consecuencia de su apostasia en base de la ley general de la propagación, de que semejante engendra semejante, difiere sólo en términos de la doctrina de La Place. Todo lo que él significaba por imputación mediata era que los descendientes de Adán derivaban de él una naturaleza corrompida, tienen el mismo carácter moral, y por ello son considerados dignos de la misma condenación. Esto están dispuestos a admitirlo los proponentes de la teoria acabada de mencionar. Por ello, la doctrina de ellos es susceptible a todas las objeciones que militan en contra de la doctrina de la imputación mediata, y no demanda una consideración separada.

§ 11. *La preexistencia*.

El principio de que un hombre puede en justicia ser considerado responsable o considerado como culpable sólo por sus propios actos voluntarios y por sus consecuencias subjetivas es tan plausible que para muchas mentes tiene la autoridad de una verdad intuitiva. Sin embargo, es una doctrina tan clara de la Biblia y tan claramente asimismo el testimonio de la experiencia que los hombres nacen en pecado, que llegan al mundo en estado de culpa y de contaminación moral, que surge una necesidad de

25. De Moor, *Commentarius Johannis Marckii Compendium*, Vol. III, pág. 279.

conciliar esta realidad con lo que ellos consideran como verdad evidente por sí misma. Se han propuesto dos teorias para conseguir esta conciliación. La primera es la de la preexistencia. Orígenes, y después de él algunos personajes dispersos a lo largo de la historia de la Iglesia, hasta el dia de hoy, supusieron que los hombres existían en otro estado antes de nacer en este mundo, y que habiendo pecado voluntariamente contra Dios en aquel anterior estado de ser, entran en este mundo con una carga de culpa y contammación debido a su propio acto voluntario. Al no haber sido nunca adoptada esta postura por ninguna iglesia cristiana, no pertenece de manera propia a la teologia cristiana. Es suficiente con observar, acerca de ella:

1. Que no pretende estar enseñada en las Escrituras, y por ello que no puede. ser un artículo de fe. Los Protestantes se unen en enseñar que «todo el consejo de Dios con respecto a todas las cosas necesarias para su propia gloria, y para la salvación del hombre, y su fe y vida, se enseñan o bien directamente en las Escrituras, o bien se pueden deducir de manera buena y necesaria de las mismas Escrituras, a las que nunca se les debe añadir nada, sea por nuevas revelaciones del Espíritu ni por las tradiciones de los hombres». Por cuanto la doctrina de la preexistencia de las almas ni esta expresamente establecida en la Biblia, ni se puede deducir de ella, no se puede recibir como uno de los principios formativos de la doctrina cristiana. Todo lo que pretenden sus defensores cristianos es que no es contradicha por las Escrituras, y que por ello son libres para sostenerla.

2. Pero ni aun esto puede ser concedido. Es expresamente contraria a las claras enseñanzas de la Palabra de Dios. Según la historia de la creación el hombre fue hecho a imagen de Dios. Su cuerpo fue hecho del polvo de la tierra, y su alma fue derivada de manera inmediata de Dios, y éllo pronunció como «bueno en gran manera». Esto es totalmente inconsistente con la idea de que Adán fuera un espiritu caído. La Biblia enseña también que Adán fue creado a imagen de Dios en conocimiento, rectitud y santidad y un estado más elevado. También las Escrituras, como ya hemos visto, dicen que fue por un hombre que entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, porque todos pecaron en aquel un hombre. Hay una relación causal entre el pecado de Adán y la condenación y pecaminosidad de su posteridad. Esto contradice la teoria que atribuye la actual pecaminosidad de los hombres no a los actos de Adán, sino al acto voluntario de cada hombre individual en un estado anterior de existencia.

3. Esta doctrina está tan carente de todo apoyo del testimonio de la consciencia como de la autoridad de la Escritura. Nadie tiene ninguna reminiscencia de una anterior existencia. Nada hay en su estado actual que lo conecte con un anterior estado del ser. Se trata simplemente de una mera suposición, sin la menor evidencia de parte de ningunos hechos conocidos.

4. La teoria, si es cierta, no nos da ningún alivio. Unos pecados de los que nada sabemos; que fueron cometidos por nosotros antes de nacer; que no pueden ser traídos a la conciencia como nuestros propios pecados, nunca pueden constituir una base justa de castigo, lo mismo que las acciones de un idiota. Pero es innecesario seguir esta cuestión más allá, por cuanto las objeciones en contra de la teoria realista, en la mayoria de los casos, tienen el mismo peso en contra de la teoria de la preexistencia.

§ 12. *Teoría Realista*.

Los que rechazan la insostenible teoria de la preexistencia y sin embargo mantienen el principio de que sólo se puede asignar culpa a lo que se debe a nuesstra acción se ven empujados a presuponer que Adán y su raza son uno en el sentido que su acto de desobediencia fue literalmente el acto de toda la humanidad. Y en consecuencia son tan verdaderamente culpables en un sentido personal, debido a ello, como lo era el mismo Adán; y que la corrupción inherente fluyendo de aquel acto nos pertenece en el mismo sentido y de la misma manera que le pertenecía a él. Su pecado, se dice entonces, «es nuestro no porque nos sea imputado, sino que se nos imputa porque es verdadera y propiamente nuestro». Tenemos que contender constantemente con la ambigüedad de los términos, Hay un sentido en que la Interior proposición es perfectamente verdadera, y hay un sentido en el que no lo es. Es cierto que la justicia de Cristo nos es imputada porque es nuestra en base de los términos del pacto de la gracia; porque fue obrada para nosotros por nuestro gran cabeza y representante, que obedeció y sufrió en nuestro lugar. Pero no es cierto que sea nuestra en el sentido de que fuéramos los agentes por medio de quienes tal justicia fuera llevada a cabo, o las personas en quien es inherente. De manera semejante, del pecado de Adán se puede decir que nos es imputado por cuanto es nuestro, por cuanto es el pecado de la cabeza divinamente constituida y representante de nuestra raza. Pero no es nuestro en el mismo sentido en que era de él. No fue nuestro acto, esto es, un acto en el que nuestra razón, voluntad y conciencia fueran ejercitados. Hay un sentido en el que el acto de un agente es el acto del principal. Le vincula legalmente, de una manera tan eficaz como le fuera posible vincularse. Pero él no es, por ello mismo, el agente eficiente del acto. El sentido en el que muchos afirman que el acto de Adán fue nuestro acto es que la misma naturaleza o sustancia numérica, la misma razón y voluntad que existieron y que actuaron en Adán, nos pertenecen; de manera que fuimos verdadera y propiamente los agentes de su acto de apostasía.

La Teoría de la Identidad, del Rector Edwards.

La suposición que el Rector Edwards se lanza a disputar es «Que Adán y

su posteridad no son uno, sino agentes enteramente distintos».[26] La teorÍA sobre la base de la que él intenta demostrar que Adán y su posteridad fueron un agente no es exactamente la vieja teoría realista, sino más bien una teoría suya, y depende de sus peculiares perspectivas acerca de la unidad o identidad. Según él, toda unidad depende de «la arbitraria disposición de Dios». La única razón por la que un árbol totalmente crecido es el mismo con su primera semilla, o que el cuerpo de un hombre adulto es el mismo con su sustancia infantil, es que Dios asi quiere considerarlos. Ninguna criatura es una y la misma en los diferentes períodos de su existencia porque seria numéricamente una y la misma sustancia, o vida, u organismo; sino simplemente porque Dios «las trata como una, comunicándoles semejantes propiedades, relaciones y circunstancias; y asi nos lleva a considerarlas y tratarlas como una».[27] Dice él: «Si la existencia de una sustancia creada es totalmente el efecto, en cada momento sucesivo, del poder inmediato de Dios en aquel momento, sin ninguna dependencia de una existencia anterior, tanto como la primera creación fuera de la nada, entonces lo que existe en aquel momento, por este poder, es un nuevo efecto; y considerado simple y absolutamente, no el mismo con ninguna existencia pasada, aunque sea como ella, y siga en base de un cierto método establecido. Y no hay identidad ni unidad en el caso, sino la que depende de la arbitraria disposición del Creador, que, por su sabio y soberano decreto une nuevos efectos sucesivos de tal manera que los considera como uno».[28] Emplea él dos ilustraciones para aclarar su sentido de manera perfecta. El resplandor de la luna nos parece una cosa permanente, pero es en realidad un nuevo efecto producido cada momento. Cesa, y es renovado, en cada punto sucesivo del tiempo, y así va transformándose en un efecto totalmente nuevo en cada instante. No es numéricamente más la misma cosa con la que existia en el momento anterior que el sonido del viento que sopla ahora es, individualmente, el mismo sonido del viento que: soplaba hace justamente un momento. Lo que es cierto del resplandor de la luna, dice él, tiene que serlo también de su solidez, y de todo lo demás que pertenezca a su sustancia. También, las imágenes de cosas puestas del ante de un espejo parecen permanecer precisamente las mismas, con una identidad continua perfecta. Pero se sabe que no es asi. Estas imágenes son constantemente renovadas por la impresión y reflejo de nuevos rayos de luz;. La imagen que existe en este momento no se deriva en absoluto de la imagen que existia en el momento justamente anterior. No es numéricamente la misma, como si fuera pintada por un artista con unos

26. *Original Sin*, IV, III; *Obras*, Edición de Nueva York 1929, Vol. II, pág. 546.
27. *Ibid*, pág. 556.
28. *Ibid*., págs. 555, 556.

colores que se desvanecieran tan pronto como son pintados. La evidente falacia de estas ilustraciones es que los casos son aparentemente semejantes, pero no en realidad. El resplandor de la luna y la imagen en un espejo no son sustancias que tengan una existencia continuada; son meramente efectos sobre nuestros órganos visuales. En cambio, las sustancias que producen estos efectos son existencias o entidades objetivas, y no estados subjetivos de nuestra sensibilidad. Sin embargo, Edwards dice que lo que es cierto de las Imágenes tiene que ser cierto de los mismos cuerpos. «No pueden ser los mismos, con una identidad absoluta, sino que tienen que ser renovados a cada momento, si es como se ha demostrado, que su actual existencia no es, hablando estrictamente, el efecto de su existencia pasada, sino que es de manera total, en cada instante, el efecto de una nueva acción o aplicación de la poderosa causa de su existençia».[29] Asi, por cuanto no existe la identidad numérica de sustancia en las cosas creadas, y como toda unidad depende de «la arbitraria disposición de Dios» y que las cosas son una porque asi las considera y trata Dios, «no hay una razón sólida», según mantiene Edwards, por la que la posteridad de Adán no sea «tratada como una con él para la derivación ... de la pérdida de rectitud, y la consiguiente corrupción y culpa».[30] Según esta doctrina de la identidad, todo lo que existen, incluyendo el alma humana, es y permanece siendo una no debido a ninguna continuidad de vida y sustancia, sino como una serie de nuevos efectos producidos en cada momento sucesivo por la renovada eficacia de Dios. Toda la teoría se resuelve en la doctrina de que la preservación es una creación continua. El argumento de Edwards para demostrar este extremo es que «la existencia de cada sustancia creada es una existencia dependiente, y por ello es un efecto, y debe tener alguna causa; y la causa tiene que ser una de estas: o bien la existencia antecedente de la misma sustancia, o bien el poder del Creador». No puede ser la existencia antecedente de la sustancia misma, y por ello tiene que ser el poder de Dios. Su conclusión es que el mantenimiento de la sustancia creada por parte de Dios «es plenamente equivalente a una producción inmediata de la nada, en cada momento».[31]

Objeciones a la teoría de Edwards.

Las consecuencias fatales de esta visión de la naturaleza de la preservación se presentaron bajo el epigrafe de la Providencia. Todo lo que se tiene que observar aqui es:

29. *Ibid*. pág. 555, nota.
30. *Ibid*. pág. 557.
31. *Ibid*. pág. 554.

1. Que se basa en la presuposición de que podemos comprender la relación de la eficiencia de Dios con los efectos producidos en el tiempo. Debido a que cada nuevo efecto que nosotros producimos se debe a un nuevo ejercicio de nuestra eficiencia, se da por supuesto que éste debe ser el caso con Dios. Sin embargo, Él mora en la eternidad. Para Él no hay distinción entre el pasado y el futuro. Todas las cosas están igualmente presentes delante de Él. Como nosotros existimos en el tiempo y en el espacio, todos nuestros modos de pensamiento están condicionados por estas circunstancias de nuestro ser. Pero como Dios no está sujeto a las limitaciones del tiempo o del espacio, no tenemos derecho a transferirle a Él estas limitaciones. Esto sólo demuestra que no podemos comprender cómo Dios produce efectos sucesivos. No sabemos que sea por actos sucesivos, y por ello es totalmente irrazonable y presuntuoso hacer de esta suposición la base para explicar magnas doctrinas Escriturarias. Es desde luego igual de concebible o inteligible que Dios que era la existencia continuada de las cosas que Él crea, que el que Él las cree de nuevo en cada momento sucesivo.

2. Esta doctrina de una creación continuada destruye la distinción Escrituraria y del sentido común entre la creación y la preservación. Las dos cosas se presentan de manera constante como diferentes, y son consideradas como diferentes por el juicio común de la humanidad. Por la creación, Dios llama las cosas a la existencia, y mediante la preservación las sustenta en su ser. Las dos ideas son esencialmente distintas. Por tanto, toda teoria que las confunda tiene que ser falaz., Dios quiere que las cosas que ha creado continuen siendo; y negar que Él pueda causar una existencia continuada es negar Su omnipotencia.

3. Esta doctrina niega la existencia de la sustancia. La idea de sustancia es una idea primordial. Se da en la constitución de nuestra naturaleza. Es una verdad intuitiva, como se demuestra por su universalidad y necesidad. Uno de los elementos esenciales de esta idea es la continuidad ininterrumpida del ser. La sustancia es aquello que permanece; que sigue sin cambios bajo todas los cambios fenomenológicos a los que está sujeta. Según la teoría de la creación continua no hay ni puede haber sustancia creada. Dios es la única sustancia en el universo. Todo lo que es fuera de Dios es una serie de nuevos efectos; nada hay que existencia continuada, y por ello no hay sustancia.

4. Sigue necesariamente que si Dios es la única sustancia, Él es el único agente en el universo. Siendo que todas las cosas fuera de Dios son llamadas a ser de la nada cada momento, quedan reducidas a modos de la eficiencia de Dios. Si Él crea el alma en cada instante sucesivo, Él crea todos sus estados, pensamientos, sentimientos y voliciones. El alma es sólo una serie de actos divinos. Y por ello no puede haber libre agencia, ni pecado, ni responsabilidad, ni existencia individual. El universo es sólo la

automanifestación de Dios. Así, esta doctrina es esencialmente panteista en sus consecuencias.

5. Al resolver toda identidad en una «disposición arbitraria de Dios», niega que haya ninguna verdadera identidad en ninguna cosa creada. Edwards dice de manera expresa que no son numéricamente las mismas. No pueden ser las mismas con una identidad absoluta. Son una sólo porque Dios asi las considera, y porque son semejantes, de manera que las consideramos como las mismas. Siendo asi la cosa, no parece haber base siquiera para la culpa y la contaminación en el alma individual como procedente de sus propios actos, porque no hay nada sino una conexión aparente, no real, entre el presente y el pasado en la vida del alma. No es la misma alma que es culpable hoy del pecado cometido ayer. Mucho menos puede ser tal identidad arbitraria o supuesta entre Adán y su raza una base justa para llevar ellos la culpa del primer pecado de él. En resumen, esta doctrina subvierte todas nuestras ideas. Supone que unas cosas que, como el alma humana, son verdaderamente una, no son una en el sentido de identidad numérica; y que unas cosas que no son idénticas, como Adán y su posteridad, son una en el sentido de que el alma de un hombre es una, o que la identidad se puede predicar de cualquier criatura. Por ello, esta doctrina, que explicaria la culpa y la depravación innata de los hombres sobre la base de una disposición arbitraria de Dios, por la que se declaran como uno seres que en realidad son subsistencias distintas, es no sólo contraria a las Escrituras y a las convicciones intuitivas de los hombres, sino que no ofrece ninguna solución satisfactoria a los hechos que pretende explicar. No trae a la conciencia de ningún hombre que el pecado de Adán fue su pecado en el sentido de que nuestros pecados de ayer son nuestra culpa de hoy.

La teoría Realista propia.

La extraña doctrina de Edwards arriba descrita concuerda con la teoria realista hasta allí donde él y los realistas se unen en decir que Adán y su raza son uno en el mismo sentido en que un árbol es uno durante todo su progreso desde la semilla hasta la madurez, o en el que el alma humana es una durante todos los diferentes períodos de su existencia. Pero difiere de manera esencial en que Edwards niega la identidad numérica en cualquier caso. La identidad, según él, no incluye en ninguna criatura la existencia continuada de una y la misma sustancia. En cambio, la doctrina realista hace de la identidad numérica de la sustancia la esencia de la identidad. Cada género o especie de plantas o animales es una por cuanto todos los individuos de aquellos géneros y especies son participes de una y la misma sustancia. En cada especie hay sólo una sustancia de la que los individuos son modos de manifestación. Según su teoria la humanidad es numéricamente una y la

misma sustancia de la que los individuos son los modos de manifestación. Según esta teoria, la humanidad es numéricamente una y la misma sustancia en Adán y en todos los individuos de su raza. El pecado de Adán fue, por tanto, el pecado de toda la humanidad, por cuanto fue cometido por numéricamente la misma sustancia racional y voluntaria que nos constituye como hombres. Fue nuestro pecado en el mismo sentido en que fue su pecado, por cuanto fue nuestro acto (el acto de nuestra razón y voluntad) tanto como suyo. Hay dos clases de objeciones a esta teoria que pudiéramos aqui pasar a considerar. Primero, las que militan contra el realismo como teoría; y en segundo lugar, las que se relacionan con su aplicación a la relación de la unión entre nosotros y Adán como solución de los problemas del pecado original.

Recapitulación de las Objeciones a la teoría realista.

(1) El realismo es una mera hipótesis; una de muchas posibles suposiciones. La posibilidad es todo lo que se puede pretender en su favor. No se puede decir que sea probable, y mucho menos aún que sea cierto; y por ello no puede ser constituido de manera legítima como base de otras doctrinas. (2) No tiene el apoyo de las Escrituras. La Biblia, desde luego, dice que Adán y su raza son uno; pero también dice que Cristo y su pueblo son uno; que toda la multitud de creyentes de todas las edades y en el cielo y en la tierra son uno. La Iglesia visible es una. Todo estado o reino separados son uno. Asi que en la vida común hablamos de toda comunidad organizada como una. Todo depende de la naturaleza de esta unidad. Y ésta debe ser determinada por la naturaleza de aquello de que se habla, y del *usus loquendi* de la Biblia y de la vida ordinaria. Así como nadie infiere del hecho de que las Escrituras declaran que Cristo y su pueblo son uno que sean numéricamente la misma sustancia; ni de la unidad predicada de los creyentes como distintos del resto de la humanidad que sean de una sustancia y el resto de los hombres de otra sustancia diferente, tampoco tenemos derecho nosotros a inferir del hecho de que la Biblia diga que Adán y su posteridad son uno que sean numéricamente la misma sustancia. Y tampoco las Escrituras describen la naturaleza y los efectos de la unión entre nosotros y Adán como para demandar ni justificar la doctrina realista. La naturaleza y los efectos de nuestra unidad con Adán son declarados en todos los puntos esenciales como análogos a la naturaleza y a los efectos de nuestra unidad con Cristo. Así como ésta no es una unidad de sustancia, tampoco la es la otra. (3) Se ha mostrado que el realismo no tiene sustento de la consciencia de los hombres, sino al contrario, que contradice las enseñanzas de la consciencia tal como son interpretadas por la gran mayoria de nuestra raza, tanto letrados como iletrados. Todo hombre es revelado a si mismo como una

sustancia individual. (4) El realismo, como se arguye más arriba, contradice la doctrina de las Escrituras hasta allí donde es irreconciliable con la doctrina Escriturara de la existencia separada del alma. (5) Subvierte la doctrina de la Trinidad hasta allí donde hace del Padre, Hijo y Espíritu Santo un Dios sólo en el sentido en que todos los hombres son un hombre. Las personas de la Trinidad son un Dios porque son una en esencia o sustancia. Y todos los hombres sin un hombre porque son uno en esencia. Las respuestas que los realistas Trinitarios dan a estas cuestiones son insatisfactorias, porque suponen la divisibilidad, y consiguientemente la materialidad, del Espiritu. (6) Es difícil, si no imposible, conciliar la teoria realista con la impecabilidad de Cristo. Si la una esencia numérica de la humanidad se hizo culpable y contaminada en Adán, y si nosotros somos culpables y estamos contaminados porque somos partícipes de aquella sustancia caída, ¿cómo pudo librarse la naturaleza humana de Cristo de pecado, si tomó sobre sí de la misma esencia numérica que pecó en Adán? (7) Las anteriores objeciones son de cariz teológico o Escriturarias; otras de carácter filosófico han servido para barrer la doctrina del realismo de todas las escuelas de la filosofía moderna, excepto hasta allí donde ha sido combinada con las formas superiores de monismo panteísta.

El realismo no es solución para el problema del pecado.

Las objeciones que militan contra esta teoria como solución de los problemas del pecado original no son menos decisivas. Hay dos cosas que el realismo se propone explicar. Primero, el hecho de que seamos castigados por el pecado de Adán; y segundo, que la depravación hereditaria sea en nosotros verdadera y propiamente pecado, involucrando culpa así como contaminación. Lo primero es explicado en base de que el acto de Adán fue nuestro propio acto; y lo segundo sobre la base de que la depravación innata es la consecuencia de nuestra propia acción voluntaria. Así como un hombre es responsable por su carácter o estado mental permanente producidos por sus transgresiones personales, así nosotros somos responsables por el carácter con que hemos venido al mundo, porque es resultado de nuestra apostasía voluntaria de Dios. A esto es evidente objetar:

1. Que admitiendo que el realismo sea cierto; admitiendo que la humanidad sea numéricamente una y la misma sustancia, de la que los hombres individuales son los modos de manifestación; y admitiendo que esta humanidad genérica pecó en Adán, esto no nos da una solución satisfactoria de ninguno de los hechos anteriormente enunciados. Dos cosas son necesarias para vindicar la inflicción de castigo por un pecado cometido en base de una responsabilidad personal. Primero, que eI pecado sea un acto de consciente autodeterminación. De otra manera no puede ser llevado a la

conciencia como para producir el sentimiento de criminalidad. Y el sufrimiento sin el sentimiento de criminalidad o de culpa, por lo que a quien padece respecta, no es castigo, sino una crueldad arbitraria. Y, segundo, paro vindicar el castigo a los ojos de la justicia, en el caso que se supone, tiene que haber una criminalidad personal manifiesta a todos los seres inteligentes conocedores del caso. Si el hombre cometiera un delito en estado de sonambulismo o de insania, sin saber lo que hacia, siendo imposible que lo reconociera al ser restaurado a una condición normal, está claro que tal delito no podria ser en justicia la base del castigo. El castigo infligido en base de ello no seria castigo aios ojos del que lo sufriera, ni justo para los otros. No está menos claro que si alguien cometiera un crimen en su cabal mente, y después se volviera loco, no podría ser castigado con justicia mientras continuara en tal estado. La ejecución de un maníaco o de un idiota por cualquier delito cometido antes de la insania o idiotez seria un ultraje. Si estos principios son correctos, entonces queda claro, incluso admitiendo todo lo que pretenden los realistas, que no se logra ningún alivio. No da ninguna solución satisfactoria ni al hecho de que seamos castigados por el pecado de Adán ni de la culpa que acompaña a nuestra depravación hereditaria inherente. Un pecado del que sea imposible que estemos conscientes como nuestro acto voluntario no puede ser más la base de castigo como nuestro acto que el pecado de un idiota, de un loco, o de un cadáver. Cuando el cuerpo de Cromwell fue exhumado y colgado de una horca, Cromwell no fue por ello castigado; y aquella acción fue, para toda la humanidad, una mera manifestación de impotente vengatividad.

2. Pero la teoria realista no puede ser admitida. La suposición de que actuamos miles de años antes de nacer como para ser personalmente responsables de aquella acción es monstruosa. Es, como dice Baur, una proposición impensable; esto es, una proposición a la que no se le puede asignar ningún significado inteligible. Podemos comprender cómo se puede decir que morimos con Cristo y que resucitamos con Él; que Su muerte fue nuestra muerte, y Su resurrección nuestra resurrección, en el sentido de que Él actuó por nosotros como nuestro sustituto, cabeza y representante. Pero decir que verdadera y realmente morimos y resucitamos en Él; que nosotros fuimos los agentes de sus actos, no coumunica idea alguna a la mente. De la misma manera podemos comprender cómo se puede decir que pecamos en Adán y que caímos en él en tanto que él era la cabeza divinamente designada y representante de su raza. Pero la proposición de que nosotros ejecutamos su acto de desobediencia es para nuestros oídos un sonido sin significado alguno. Es tan imposible como que algo no existente pueda actuar. Entonces no existíamos. No tuvimos ser ames de nuestra existencia en este mundo; y que nosotros actuáramos antes de haber existido es una absoluta

imposibilidad. Se debe recordar que un acto implica un agente; y el agente de un acto voluntario responsable tiene que ser una persona. Antes de la cxistencia de la personalidad de un hombre, aquel hombre no puede llevar a cabo ninguna acción voluntaria. El pecado cometido es un acto de autodeterminación voluntaria; y por ello mismo tal acto es imposible antes de la existencia del yo. La sustancia de la que está hecho un hombre puede haber existido antes que él llegara a ser, pero no el hombre como tal. Admitiendo que las almas de los hombres sean formadas de la sustancia genérica de la humanidad, esta sustancia no es más aquel hombre que el polvo de la tierra del que Adán fue formado era su cuerpo. La acción voluntaria y responsable, el carácter moral y la culpa se pueden predicar sólo de personas, y no pueden predicarse de ellos ni verdaderamente pertenecerles antes que existan. Por ello, la doctrina que supone que somos personalmente culpables del pecado de Adán sobre la base de que fuimos agentes de aquel acto, que nuestra voluntad y razón estuvieron ejercitados de tal manera en aquella acción como para hacemos a nosotros personalmente responsables de la misma y de sus consecuencias, es absolutamente inconcebible.

3. Otra objeción a esta teoría es que no da razón alguna por la que nosotros seamos responsables del primer pecado de Adán, y no de sus posteriores transgresiones. Si su pecado, es nuestro debido a que la totalidad de la humanidad, como naturaleza genérica, actuó en él, esta razón se aplica asimismo a todos sus otros pecados, lo mismo que a su primer acto de desobediencia, al menos antes del nacimiento de sus hijos. La raza no estaba menos individualizada y concentrada en Adán cuando estaba en el huerto que después de haber sido expulsado de él. Además, ¿por qué es el pecado de Adán, en lugar de, o más que el pecado de Eva por el que somos responsables? Es una realidad Escrituraria llana de que la humanidad tiene una relación con el pecado de Adán que no tiene con el pecado de Eva. Se dice que llevamos la culpa de su pecado, pero nunca que llevamos la culpa de ella. La razón es que Adán era nuestro representante. El pacto fue hecho con él; así como en generaciones posteriores el pacto fue hecho con Abraham, y no con Sara. Sobre esta base hay una razón inteligible por la que la culpa del pecado de Adán nos sea imputada, lo que no se aplica al pecado de Eva. Pero en base de la teoria realista seria al revés. Eva pecó primero. La humanidad genérica, individualizada en ella, apostató de Dios, antes que Adán hubiera delinquido; y por ello fue eI pecado de ella, más que eI de él, el que arruinó nuestra común naturaleza. Pero no es ésta la descripción que de la Escritura.

4. La objeción apremiada contra la doctrina de la imputación inmediata, que es inconsecuente con la doctrina apostólica de la justificación, e incompatible con su argumento en Ro 5:12-21, tiene una fuerza igual contra

la teoria realista. Lo que el Apóstol enseña, en lo que él insiste con mayor energia, y lo que es el fundamento de la esperanza de cada creyente, es qu somos justificados por unos actos que no son nuestros propios; de los que no fuimos los agentes, y cuyo mérito no nos viene personalmente ni constituye nuestro carácter moral. Esto, nos dice él, es análogo al caso de Adán. Nosotros no fuimos agentes en su acción. Su pecado no fue nuestro pecado. Su culpa no nos pertenece personalmente. Nos es imputada como algo que no es nuestro, un *peccatum alienum*, y la pena de la misma es la pérdida del favor divino, la pérdida de la rectitud original y la muerte espiritual, son sus tristes consecuencias. De la misma manera que la justicia de Cristo no es nuestra sino que nos es imputada, y tenemos un título justo sobre la base de aquella justicia, si la aceptamos y nos confiamos a ella, a todos los beneficios de la redención. Esto, que es claramente la doctrina del Apóstol y de las iglesias Protestantes, lo niega la escuela realista. Esto es, niega que el pecado de Adán como pecado de otro sea la base de nuestra condenación; y en coherencia tiene también que negar (como de hecho lo niegan la mayoria de los Realistas) que la justicia de Cristo, como justicia de otro, sea la base de nuestra justificación. Lo que hace más seria esta objeción es que las razones asignadas para negar que el pecado de Adán, si no es nuestro propio, pueda sernos justamente imputado, militan con la misma fuerza contra la imputación de una justicia que no es personalmente nuestra. El gran principio que está en la base de la teoria realista, como de todas las demás falsas teorias acerca del pecado original, es que un hombre puede ser responsable sólo de sus propios actos y del carácter que él mismo se ha formado. Si es asi, entonces, según el Apóstol, a no ser que podamos cumplir la ley a la perfección y restaurar nuestra naturaleza a la imagen de Dios por nuestra propia acción, tenemos que perecer eternamente.

5. Finalmente, debe rechazarse la solución presentada por los Realistas para explicar nuestra relación con Adán y para resolver los problemas del pecado original, por cuanto el Realismo es una teoria puramente filosófica. Desde Iuego, se dice a menudo que la doctrina de nuestra relación de pacto con Adán, y de la inmediata imputación de su pecado a su posteridad, es una teoria. Pero esto no es cierto. No se trata de una teoria, sino del sencillo enunciado de un llano hecho Escritural. La Biblia dice que el pecado de Adán fue la causa de la condenación de su raza. Nos dice que no se trata de la mera causa ocasional, sino la base judicial de aquella condenación; que fue por, o debido a, su pecado que fue pronunciada la sentencia de condenación sobre todos los hombres. Ésta es la doctrina total de la imputación inrnediata. Es todo lo que la doctrina incluye. Nada se añade a la sencilla declaración Escritural. En cambio, el Realismo es una teoria filosófica exterior a la Escritura, que tiene la intención de explicar el hecho de que el pecado de

Adán sea la base de la condenación de nuestra raza. Introduce una doctrina de universaIes, de la relación de los individuos con los géneros y las especies, acerca de lo que las Escrituras nada enseñan, y hace de esta teoria filosófica una parte integral de la doctrina de la Escritura. Esto es añadir a la Palabra de Dios. Es hacer que la verdad de las doctrinas Escriturarias dependan de la corrección de especulaciones filosóficas. Es importante tener presente la relación que la filosofía sostiene de manera propia con la teología. (1) La relación es intima y necesaria. Las dos ciencias abarcan prácticamente las mismas esferas y tratan de los mismos temas. (2) Hay una filosofía subyacente a todas las doctrinas Escriturarias, o que las Escrituras da por supuesta en todas sus enseñanzas. (3) Como las doctrinas de la Biblia vienen de Dios, y son por ello infalibles y absolutamente ciertas, no se puede admitir ningún principio filosófico como sano que no esté de acuerdo con estas doctrinas. (4) Por ello, el verdadero oficio y esfera de la filosofía cristiana, o de la filosofía en manos de un cristiano, es determinar y enseñar estos hechos y principios acerca de Dios, del hombre y de la naturaleza que estén de acuerdo con la palabra divina. Un cristiano no puede adoptar una cierta teoria de la libertad humana y mediante ella decidir lo que la Biblia enseña acerca de la previa ordenación y de la providencia; al contrario, debería dejar que las enseñanzas de la Biblia determinen su teoria de la libertad. Y así sucede con todas las otras doctrinas; y esto se puede hacer con la total certidumbre de que la filosofia que seamos así conducidos a adoptar resultará autenticada como verdadera ante el tribunal de la razón iluminada. La objeción al Realismo es que invierte este orden o emprende el control de las Escrituras, en lugar de dejarse llevar por ellas. La Biblia dice que estamos condenados por el pecado de Adán. El Realismo lo niega, y dice que nadie es ni puede ser condenado excepto por su propio pecado.

§ 13. *El pecado original*.

Los efectos deI pecado de Adán sobre su posteridad son declarados en nuestros símbolos como: (1) La culpa de su primer pecado. (2) La pérdida de la rectitud original. (3) La corrupción de toda nuestra naturaleza, la cual (esto es, la cual corrupción) recibe comunmente el nombre de pecado original. Comunmente, pero no siempre. No es infrecuente que por pecado original se signifique todas las consecuencias malas subjetivas de la apostasía de nuestro primer padre, y que por ello incluya los tres puntos mencionados. Por ello, el Sínodo Nacional de Francia condenó la doctrina de Placæus, porque hizo que el pecado original consistiera en depravación inherente y hereditaria con exclusión de la culpa del primer pecado de Adán.

Esta corrupción inherente en la que nacen todos los hombres desde la caída es propiamente llamada pecado original, (1) Porque es verdaderamente

de la naturaleza de pecado. (2) Porque brota de nuestros primeros padres corno el origen de nuestra raza. (3) Porque es el origen de todos los otros pecados; y (4) Porque en su naturaleza se distingue de los pecados de comisión.

La naturaleza del pecado original.

En cuanto a la naturaleza de esta corrupción hereditaria, aunque la fe de la Iglesia Católica, al menos de las iglesias Latina, Luterana y Reformada, ha sido uniforme en todo lo esencial, sin embargo ha sido general la diversidad de opiniones entre los teólogos. (1) Según muchos de los padres griegos, y en tiempos posteriores de los Remonstrantes,y Arminianos, se trata de un mal físico, más que moral. La condición física de Adán quedó deteriorada por su apostasía, y esta constitución natural deteriorada ha descendido a su posteridad. (2) Según otros, la concupiscencia, o corrupción innata, tiene tal dominio sobre la naturaleza sensorial o animal del hombre, por encima de sus más altos atributos de la razón y de la conciencia, que involucra una mayor tendencia al pecado, pero no es en sí misma pecaminosa. AIgunos de los teólogos Romanistas apoyan de manera clara esta doctrina, y algunos Protestantes, como hemos visto, sostienen que ésta es la doctrina simbólica de la Iglesia de Roma corno tal. Esta misma postura ha sido defendida por teólogos de nuestra propia era y país. (3) Otros mantienen una doctrina estrechamente relacionada con la acabada de mencionar. Hablan de depravación inherente, y admiten que es de naturaleza de una corrupción moral, pero niegan que conlleve culpa al alma, hasta que es ejercitada, asentida y abrigada. (4) La doctrina de las iglesias Reformada y Luterana acerca de esta cuestión es presentada en sus Confesiones autorizádas….

En estas Confesiones se enseña de manera expresa que por *naturaleza* corrompida no debe entenderse ni esencia ni sustancia (corno lo mantenía Matthias Flacius, y sólo él en el tiempo de la Reforma). Acerca de este punto dice la Fórmula de Concordia: Que aunque el pecado original corrompe toda nuestra naturaleza, sin embargo la esencia o sustancia del alma es una cosa, y el pecado original es otra…..

La Confesión de Westminster dice:[32] «Por este pecado ellos (nuestros primeros padres) cayeron de su rectitud original y comunión con Dios, y asi vinieron a ser muertos en pecado, y totalmente contaminados en todas las facultades y partes de alma y cuerpo. Siendo ellos la raiz de toda la humanidad, la culpa de este pecado fue imputada, y Ia misma muerte en pecado y naturaleza corrompida comunicadas a toda su posteridad, descendiendo a ellos por generación ordinaria. De esta corrupción original,

32. Capítulo VI, 2-5.

por la que quedamos totalmente indispuestos, incapacitados y hechos hostiles a todo bien, y plenamente inclinados a todo mal, proceden todas las transgresiones que se cometen. Esta corrupción de la naturaleza, durante esta vida, permanece en aquellos que son regenerados; y aunque sea por medio de Cristo perdonada y mortificada, sin embargo tanto ella misma como todas sus actividades son verdadera y propiamente pecado.»

Enunciado de la doctrina Protestante.

En base de las anteriores declaraciones parece que, según la doctrina de las iglesias Protestantes, el pecado original, o la corrupción de la naturaleza derivada de Adán, no es, (1) Una corrupción de la sustancia o esencia del alma. (2) Tampoco es un elemento esencial infundido en el alma, como un veneno que se mezcla con vino. La Fórmula de Concordia, por ejemplo, niega que las malas disposiciones de nuestra naturaleza caída sean «condiciones, seu concreatæ essentiales naturre proprietates». El pecado original es declarado como un «accidens, *i. e*., quod non per se subsistit, sed in aliqua substantia est, et ab ea discemi potest». Las declaraciones afirmativas acerca de esto son: (1) Que esta corrupción de la naturaleza afecta a toda el alma. (2) Que consiste en la pérdida o ausencia de la rectitud original, y la consiguiente total depravación moral de nuestra naturaleza, incluyendo o manifestándose en una aversión a todo bien espiritual, o a Dios, y en una inclinación a todo mal. (3) Que es verdadera y propiamente de la naturaleza de pecado, incluyendo a la vez culpa y contaminación. (4) Que retiene su carácter de pecado incluso en los regenerados. (5) Que ocasiona la muerte espiritual del alma, de manera que el hombre natural, o no renovado, es totalmente incapaz, por sí mismo, para hacer nada bueno delante de Dios.

Esta doctrina, por tanto, se levanta en oposición:

1. A aquello que enseñe que la raza de los hombres no ha quedado perjudicada por la caída de Adán.

2. A aquello que enseñe que los males consiguientes a la caída son meramente físicos.

3. A la doctrina que haga del pecado original algo enteramente negativo, consistiendo en la ausencia de rectitud original.

4. A la doctrina que admite una depravación hereditaria de la naturaleza, haciéndola consistir en una inclinación a pecar, pero negando que sea pecaminosa por si misma. Algunos de los teólogos ortodoxos hacen una distinción entre vitium y peccatum Este último término lo querían limitar a un pecado de comisión, mientras que el anterior lo empleaban para denotar la pecaminosidad residente y hereditaria. Hay serias objeciones a esta distinción: primero, que el vitium, así entendido, es realmente pecado; incluye tanto pecado como contaminación, y asi es definido por Vitringa y

otros que establecen esta distinción. Segundo, se opone al uso teológico establecido. La depravación, o corrupción hereditaria inherente, siempre ha sido designada como peccatum, y por tanto decir que no es peccatum sino meramente vitium produce confusión y es conducente a error. Tercero, es contrario a las Escrituras, porque es innegable que la Biblia designa la corrupción residente o hereditaria, o *vitium*, como *hamartia*. Esto lo reconocen los romanistas, que niegan que tal concupiscencia después de la regeneración sea de naturaleza de pecado. *

5. La quinta forma de doctrina a la que la fe Protestante se opone es la que admite un deterioro moral de nuestra naturaleza, que merece el desagrado de Dios, y que es por tanto verdaderamente pecado, y que sin embargo niega que el mal sea tan grande como para producir la muerte espiritual, y que involucre la total incapacidad del hombre natural a lo que es espiritualmente bueno.

6. Y Ia doctrina de las iglesias Protestantes se opone a las enseñanzas de los que niegan que el pecado original afecte al hombre entero, y que dicen que tiene su sede de manera exclusiva en los afectos o en el corazón, en tanto que el entendimiento y la razón no han sido dañados ni influenciados.

Por tanto, a fin de sustentar la doctrina Agustiniana (o Protestante) del pecado original, se deben establecer tres puntos: I. Que toda la humanidacl descendiendo de Adán por generación ordinaria nace destituida de rectitud original, y son sujetos a una corrupción de la naturaleza que es verdadera y propiamente pecado. II. Que esta corrupción original afecta al hombre en Su totalidad; no sólo al cuerpo con exclusión del alma; ni a las facultades inferiores con exclusión de las superiores; y no al corazón con exclusión de los poderes intelectuales. III. Que es de tal naturaleza que antes de la regeneración los hombres caídos están «totalmente indispuestos, incapacitados, y opuestos a todo bien».

Prueba de la doctrina del pecado original.

Primer argumento en base de la universalidad del pecado.

El primer argumento en prueba de esta doctrina proviene de la pecaminosidad universal de los hombres. Todos los hombres son pecadores. Esta es innegablemente la doctrina de las Escrituras. Es afirmada, supuesta y demostrada. Las aserciones de este hecho son demasiado numerosas para citarias. En 1 R 8:46 se dice: «No hay hombre que no peque». Ec 7:20: «No hay hombre tan justo en la tierra, que haga el bien y nunca peque.» Is 53:6: «Todos nosotros nos descarriamos como ovejas, cada cual se apartó por su

*Ver ante, págs. 49, 50.

camino.» 64:6: «Todos nosotros somos como suciedad, y todas nuestras justicias como trapos de inmundicia.» Sal 130:3: «JAH, si miras a los pecados, ¿Quién, oh Señor, podrá mantenerse en pie?» Sal 143:2: «No se justificará delante de ti ningún ser humano.» Ro 3: 19: «Que ... todo el mundo [*pas ho kosmos*] quede bajo el juicio de Dios.» Vv. 22, 23: «Porque no hay díferencia; por cuanto todos pecaron, y están destituidos de la gloria de Dios.» Gá 3:22: «Mas la Escritura lo encerró todo bajo pecado», esta es, ha declarado a todos los hombres bajo el poder y la condenación del pecado. Stg 3:2: «Porque todos ofendemos en muchas cosas.» 1 Jn 1:8: «Si decimos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos, y la verdad no está en nosotros.» V. 10: «Si decimos que no hemos pecado, le hacemos a él mentiroso, y su palabra no está en nosotros.» 1 Jn 5:19: «El mundo entero yace en poder del maligno.» Éstas son sólo algunas de las declaraciones de la pecaminosidad universal de los hombres de las que está repleta la Escritura.

Pero en segundo lugar, este triste hecho es constantemente dado por sentado en la Palabra de Dios. La Biblia en todo momento se dirige a los hombres como pecadores. La religión que revela es una religión para pecadores. La religión que revela es una religión para pecadores. Todas las instituciones del Antiguo Testamento, y todas las doctrinas del nuevo, dan por sentado que los hombres, universalmente, están bajo el poder y la condenación del pecado. «El mundo», tal como se emplea en la Escritura, designa a la masa de la humanidad, en distinción a la iglesia, o al pueblo regenerado de Dios, y siempre involucra en su aplicación la idea de pecado.

El mundo os aborrece. No soy del mundo. Os he escogido del mundo. Todas las exhortaciones de la Escritura que se dirigen de manera indiscriminada a los hombres, llamándolos a arrepentimiento, necesariamente suponen la universalidad del pecado. Lo mismo sucede con las amenazas generales y las promesas de la Palabra de Dios. En resumen, si no todos los hombres son pecadores, la Biblia no está adaptada a su verdadero carácter y estado. Pero las Escrituras no sólo afirman directamente y suponen en todo lugar la universalidad del pecado entre los hombres, sino que éste es un extremo que quizá más que ningún otro es hecho objeto de un argumento formal y prolongado. El Apóstol, especialmente en su Epístola a los Romanos, comienza con un proceso regular de prueba, de que todos, sean judíos o gentiles, están bajo pecado. Hasta que este hecho sea admitido y reconocido, no hay lugar para ni necesidad del Evangelio, que es el método de Dios para la salvación de los pecadores. Por ello, Pablo comienza declarando el propósito de Dios de castigar todo pecado. Luego muestra que los gentiles son universalmente culpables deI pecado de impiedad; que a pesar de conocer a Dios, ni le adoran como Dios ni le dan las gracias. La consecuencia natural, judicial, y por ello inevitable, de la impiedad es, según

la doctrina del Apóstol, la inmortalidad. A aquellos que le abandonan, Dios los abandona a un dominio del mal sin frenos. Por ello era que todo el mundo gentil estaba hundido en el pecado. En el caso de los judíos, nos dice él, la cosa no era mejor. Tenían un conocimiento más correcto de Dios y de Su ley, y muchas instituciones dadas por Dios, por lo que sus ventajas eran grandes en gran manera. Sin embargo, eran tan verdadera y universalmente pecadores como los gentiles. Sus propias Escrituras, que naturalmente se dirigían a ellos, declaran de manera expresa: No hay justo, ni aun uno. No hay quien entienda, no hay quien busque a Dios. Todos se extraviaron a una se volvieron inútiles; no hay quien haga lo bueno, ni siquiera uno: Por ello, concluye él, todo el mundo es culpable delante de Dios. Tanto los judíos como los gentiles están todos bajo pecado. Por ello, por las obras de la ley nadie será Justificado. Este es el fundamento de todo el sistema doctrinal del Apóstol, y de la religión de la Biblia. Jesucristo vino a salvar a Su pueblo de sus pecados. Si los hombres no son pecadores, Cristo no es el Salvador de los Hombres.

Lo que las Escrituras enseñan de manera tan clara lo enseñan con no menos claridad la experiencia y la historia. Cada hombre sabe que es pecador. Sabe que cada ser humano que haya visto está en el mismo estado de apostasía de Dios. La historia no contiene el registro de ningún hombre sin pecado, excepto el Hombre Cristo Jesús, que, al estar exento de pecado, queda distinguido por ello de todos los demás hombres. No tenemos relato alguno de ninguna familia, tribu o nación libre de la contaminación del pecado. La universalidad del pecado entre los hombres es por ello una de las más innegables doctrinas de la Escritura, y uno de los hechos más ciertos de la experiencia.

Segundo argumento en base de la total pecaminosidad de los hombres.

Esta depravación universal no es un mal liviano. Toda la raza humana, por su apostasía de Dios, está totalmente depravada. Por depravación total no se significa que todos los hombres sean igualmente malvados, ni que cada hombre esté tan totalmente corrompido como sea posible que lo sea un hombre; ni que los hombres estén destituidos de todas las virtudes morales. Las Escrituras reconocen el hecho, abundantemente confirmado por la experiencia, de que los hombres, en mayor o menor grado, son honrados en sus tratos, benignos en sus sentimientos, y benéficos en su conducta. Incluso los paganos, nos enseña el Apóstol, hacen por naturaleza las cosas de la ley. Están más o menos bajo el gobierno de la conciencia, que aprueba o desaprueba su conducta moral. Todo esto es perfectamente consecuente con la doctrina Escritural de la depravación total, que incluye la total ausencia de la santidad; la carencia de las debidas aprehensiones de las perfecciones

divinas, y de nuestra relación con Dios como nuestro Creador, Preservador, benefactor, Gobernador y Redentor. Es común a todos los hombres una enajenación total del alma de Dios, de manera que ningún hombre irregenerado entiende ni va en pos de Dios; ningún hombre así hace de Dios su porción, ni de la gloria de Dios el fin de su ser. El apartamiento de Dios es total o completo. Todos los hombres adoran y sirven a la criatura en lugar de y más que al Creador. Por ello, se declara en las Escrituras que están espiritualmente muertos. Están destituidos de todo principio de vida espiritual. La terrible extensión y profundidad de esta corrupción de nuestra naturaleza quedan probadas:

1. Por sus frutos; por el terrible dominio de los pecados de la carne, de pecados de violencia, de los pecados del corazón, como la soberbia, la envidia y la malicia; de los pecados de la lengua, como la maledicencia y el engaño; de los pecados de la irreligión, de la ingratitud, de la impiedad y de la blasfemia; todos estos han marcado toda la historia de nuestra raza, y siguen distinguiendo el estado de todo el mundo.

2. Por la consideración de que las demandas de Dios de nuestra suprema reverencia, amor y obediencia, que son habitual y universalmente descuidadas por los hombres irregenerados, son infinitamente grandes. Esto es, son tan grandes que no se pueden imaginar mayores. Estas demandas no sólo son ignoradas en tiempos de excitación y de pasión, sino habitual y constantemente. Los hombres viven sin Dios. Son, dice el Apóstol, ateos. Esta enajenación de Dios es tan grande y tan universal que las Escrituras dicen que los hombres son enemigos de Dios; que la mente carnal, esto es, el estado de mente que pertenece a todos los hombres en su estado natural, es enemistad contra Dios. Esto queda demostrado no sólo por su descuido y desobediencia, sino también por rebelión directa contra su autoridad, cuando en su providencia Él nos arrebata nuestros ídolos; o cuando su ley, con sus demandas inexorables y su terrible pena, se hace sentir sobre la conciencia, y Dios es contemplado como un fuego consumidor.

3. Una tercera prueba de lo terriblemente malo de esta corrupción hereditaria se ve en el universal rechazo de Cristo por parte de aquellos a los que Él vino a salvar. Él es en si mismo señalado entre diez mil y todo codiciable; uniendo en Su persona todas las perfecciones de la Deidad y todas las exedencias de la humanidad. La suya fue una misión de amor, de un amor totalmente incomprensible, inmerecido, inmutable e infinito. Por amor no sólo se humilló a nacer de una mujer, y a ser hecho bajo la ley, sino también a vivir una vida de pobreza, de dolor y de persecución; a soportar unos sufrimientos inconcebiblemente grandes por nuestra causa, y finalmente a llevar nuestros pecados sobre su propio cuerpo en el madero. Él ha hecho posible que Dios sea justo y que sin embargo justifique a los impios. Por ello,

Él ofrece unas bendiciones de valor infinito, sin dinero y sin precio, a todos los que las acepten. El ha logrado y nos ofrece sabiduría, justicia, santificación y redención; nos ofrece hacer de nosotros reyes y sacerdotes para Dios, y exaltamos a un estado sin fin de inconcebible gloria y bienaventuranza. A pesar de todo esto, a pesar de la divina excelencia de Su persona, de la grandeza de Su amor de la profundidad de Sus padecimientos y del valor de las bendiciones que Él ha proveído, y sin las cuales debemos perecer eternamente, los hombres, universalmente, cuando son dejados a sí mismos, lo rechazan. Él vino a los Suyos, mas los Suyos no le recibieron. El mundo le aborreció, y sigue aborreciéndolo; no quiere reconocerle como su Dios y Salvador; no está dispuesto a aceptar sus ofertas. Ni lo quiere amar al servirle. La conducta de los hombres para con Cristo es la más clara prueba de la apostasía de nuestra raza, y de la profundidad de la depravación en la que está hundida; y, por lo que respecta a los oidores del Evangelio, es la mayor razón para su condenación. Todas las otras razones parecen fundirse en esta, porque nuestro Señor dice que los hombres están condenados porque no creen en el unigénito Hijo de Dios. Y el Espíritu Santo, por boca del Apóstol, dice: «Si alguno no ama al Señor Jesucristo sea *anathema maranatha*; sentencia que será ratificada en el día del juicio por todas las criaturas racionales, caídas y no caídas, en el universo.

La pecaminosidad de los hombres es incorregible.

4. Otra prueba del punto que estamos considerando se encuentra en la incorregible naturaleza del pecado original. Es, por lo que a nosotros respecta, una enfermedad incurable. Los hombres no están tan afectados por la caída como para haber perdido su naturaleza moral. Saben que el pecado es un mal, y que les expone al justo juicio de Dios. Por ello, desde el principio del mundo han tratado no sólo de expiarlo, sino también de destruirlo. Han recurrido a todos los medios posibles a su alcance con este propósito. Han probado los recursos de la filosofia y de la cultura moral. Se han apartado de la contaminadora compañía de sus semejantes. Han reunido todas las energias de su naturaleza y todos los poderes de su voluntad. Se han sujetado a los más dolorosos actos de negación de sí mismos, a observancias ascéticas en todas sus formas. El único resultado de estos esfuerzos ha sido que los anacoretas se han vuelto como sepulcros blanqueados, que aparecen por fuera hermosos, mientras que por dentro están llenos de huesos de muertos y de toda inmundicia. Los hombres han sido lentos en aprender lo que nuestro Señor enseña, que es imposible hacer bueno el fruto hasta que el árbol sea bueno. Sin embargo, un mal que es tan indestructible tiene que ser muy grande.

Argumento en base de la experiencia del pueblo de Dios.

5. Podemos apelar sobre este tema a la experiencia del pueblo de Dios en toda edad y en cada parte del mundo. En ningún respecto ha sido más uniforme esta experiencia que en la convicción de su depravación a los ojos de un Dios infinitamente santo. El patriarca Job, descrito como el mejor hombre de su generación, puso su mano sobre su boca. y su boca en el polvo delante de Dios, y declaró que se aborrecia a sí mismo, y que se arrepentía en polvo y ceniza. Los Salmos Penitenciales de David están llenos no sólo con las confesiones de pecado, sino también con los reconocimientos de su profunda depravación delante de Dios. Isaías clamó: ¡Ay de mi! Soy un hombre de labios inmundos, y moro en medio de un pueblo que tiene los labios inmundos. Los antiguos profetas, incluso cuando eran santificados desde el vientre, pronunciaban sus justicias como trapos de inmundicias. Lo que se dice corporativamente es en todo lugar presentado como cierto de la persona individual. Toda la cabeza está enferma, y todo el corazón desmayado. Desde la planta del pie hasta la cabeza no hay sanidad en él; sólo heridas, y contusiones, y podrida llaga. En el Nuevo Testamento, los escritores sagrados evidencian el mismo profundo sentir de su propia pecaminosidad, y fuerte convicción de la pecaminosidad de la raza a la que pertenecen. Pablo habla de sí mismo como el primero de los pecadores. Se queja de que era carnal, vendido al pecado. Gime bajo la carga de una naturaleza malvada, diciendo: Miserable de mí, ¿quién me liberará de este cuerpo de muerte? Desde los días de los Apóstoles hasta nuestro propio tiempo, no ha habido diversidad a este respecto en la experiencia de los cristianos. No hay evidencia en ellos de ninguna disposición para paliar o excusar su pecaminosidad delante de Dios. Uniformemente y en todas partes, y precisamente en proporción a su santidad, se humillan bajo el sentimiento de su culpa y contaminación, y se aborrecen arrepintiéndose en polvo y ceniza. Ésta no es una experiencia irracional, ni exagerada. Es el efecto natural de la comprensión de la verdad; de un discernimiento siquiera parcial de la santidad de Dios, de la espiritualidad de la ley, y de la ausencia de conformidad a esta norma divina. Con esta experiencia de pecado siempre va conectada la convicción de que nuestro sentimiento de su medida de mal, y de su poder sobre nosotros, y por ello de nuestra culpa y contaminación, es totalmente inadecuado. Siempre constituye parte de la carga del creyente, que siente menos que lo que su razón y experiencia, iluminadas por las Escrituras, le enseñan que debería sentir acerca de su corrupción y degradación morales.

6. Apenas será necesario decir que lo que las Escrituras enseñan de una manera tan manifiesta de manera indirecta acerca de la profundidad de la

corrupción de nuestra naturaleza caída también lo enseñan por aserción directa. El corazón humano es pronunciado como engañoso sobre todas las cosas, y desesperadamente malvado. Incluso al principio (Gn 6:5, 6) se dijo: «Vio Jehová que la maldad de los hombres era mucha en la tierra, y que todo designio de los pensamientos del corazón de ellos era de continuo solamente el mal.» Job 15:14-16: «¿Qué cosa es el hombre para que se crea limpio, y para que se vea inocente el nacido de mujer? He aquí, en sus santos no confía, y ni aún los cielos son limpios delante de sus ojos; ¿cuánto menos el hombre abominable y vil, que se bebe la iniquidad como el agua?» Ec 9:3: «El corazón de los hijos de los hombres está lleno de mal y de insensatez en su corazón durante su vida; y después de esto se van a los muertos.» La Palabra de Dios está llena de pasajes asi. En los términos más explícitos pronuncia la degradación y corrupción moral del hombre como consecuencin de la caída como una apostasía total de Dios; un estado de muerte espiritual, implicando la total ausencia de toda verdadera santidad.

Tercer argumento en base de la temprana manifestación del pecado.

Un tercer gran hecho de la Escritura y de la experiencia acerca de esta cuestión es la temprana manifestación del pecado. Tan pronto como un niño es capaz de acción moral, da evidencia de un carácter moral pervertido. No solamente vemos la manifestación de ira, malicia, egoísmo, envidia, orgullo y otras malvadas disposiciones, sino que todo el desarrollo del alma es hacia el mundo. El alma de un niño se dirige, por una ley interior, de las cosas invisibles y eternas a las cosas que se ven y son temporales. Es, en sus más tempranas manifestaciones, mundana, de la tierra, terrenal. Así como éste es el testimonio de la experiencia universal, así lo es el de la Biblia. Job 11:12: «El hombre» nace «como pollino de asno montés.» (Job 11:12, V.M.) Sal 58:3: «Torcidos están los impíos desde la matriz; extraviados y mentirosos desde que nacieron.» Pr 22: 15: «La necedad del mal moral) está ligada en el corazón del muchacho.»

Estos tres hechos innegables, la universalidad del pecado entre los hombres, su Poder dominante, y su temprana manifestación, constituyen una clara prueba de la corrupción de nuestra común naturaleza. Es un principio de juicio universalmente reconocido y sobre el que se actúa, que un curso de acción en cualquier criatura, racional o irracional, que es universal y dominante, y que es adoptado uniformemente desde el comienzo de su ser determina y revela su naturaleza. El hecho de que todos los individuos de ciertas especies vivan de la rapina; que todos los individuos de otra especie vivan de hierba; que algunos sean anfibios, y otros vivan sólo en Ia tierra; que. algunos sean gregarios y otros solitarios; que algunos sean suaves y dóciles, y otros feroces e indomables; no bajo ciertas circunstancias y

condiciones, sino siempre y en todas partes, bajo todas las diferentes circunstancias de su ser, se considera prueba de su constitución natural. Muestra lo que son por naturaleza, en distinción a lo que son o puedan ser hechos por circunstancias y cultura externas. El mismo principio se aplica a nuestros juicios acerca de los hombres. Todo lo que sea variable y limitado en sus manifestaciones; todo lo que se encuentre en algunos hombres y no en otros, atribuimos a causas peculiares y limitadas, pero lo que es universal y dominante es uniformemente atribuido a la naturaleza del hombre. Algunos de estos modos de acción universalmente manifiestos entre los hombres son atribuibles a los atributos esenciales de su naturaleza, como la razón y la conciencia. El hecho de que todos los hombres efectúen acciones racionales constituye una clara prueba de que son criaturas racionales; y el hecho de que ejecuten acciones morales constituye prueba de que tienen una naturaleza moral. Otros modos universales de acción son atribuidos no a los atributos esenciales de la naturaleza humana, sino a su actual estado permanente. Que todos los hombres busquen la comodidad y los placeres, y que se prefieran a si mismos antes que a otros, no debe atribuirse a nuestra naturaleza como hombres, sino a nuestro estado presente. Como el hecho de que todos los hombres ejecuten acciones morales es prueba de que tienen una naturaleza moral, así también el hecho de que tal conducta moral es siempre mala, o que todos los hombres pecan desde el más temprano desarrollo de sus capacidades, constituye prueba de que su naturaleza moral es depravada. Es absolutamente inconsecuente con todas las ideas justas de Dios que Él haya creado al hombre con una naturaleza que con absoluta uniformidad lo conduzca al pecado y a la destrucción; o que le haya situado en circunstancias que inevitablemente lo lleven a su ruina. El actual estado de la naturaleza humana no puede ser, por ello, su condición normal y original. Somos una raza caída. Nuestra naturaleza se ha vuelto corrompida por nuestra apostasía de Dios, y por ello es que toda imaginación (esto es, todo ejercicio) de los pensamientos del corazón del hombre son sólo y de continuo el mal. Véase también Gn 8:21. Ésta es la solución Escrituraria y la única racional del hecho innegable de la profunda, universal y temprana pecaminosidad manifiesta de los hombres en todas las eras, de cada cIase, y en todas partes del mundo.

Evasiones de los anteriores argumentos.

Los métodos adoptados por los que niegan la doctrina del pecado original para dar cuenta de la universalidad del pecado son insatisfactorios en sumo grado.

1. No será necesario referimos aquí a las teorias que esquivan esta enorme dificultad bien negando la existencia del pecado, bien atenuando su mala

naturaleza, de manera que la dificultad deje de existir. Si en realidad no existe el mal del pecado, entonces no hay pecado que explicar. Pero el hecho de la existencia del mal, de su universalidad y de su poder, es demasiado palpable y está demasiado en la consciencia para admitir su negación o que sea dejado a un lado.

2. Otros mantienen que tenemos en el libre albedrio del hombre una solución suficiente para dar cuenta de la universalidad del pecado. Lo hombres pueden pecar; escogen pecar, y no se precisa de mayor razón para explicarlo. Si Adán pecó sin una naturaleza corrompida antecedente, ¿Por qué, se pregunta, se tiene que suponer la corrupción de la naturaleza para explicar el hecho de que otros hombres pequen? Sin embargo, un efecto uniforme exige una causa uniforme. El hecho de que un hombre pueda andar no es razón adecuada para que siempre ande en una dirección. Un hombre puede ejercer sus facultades para alcanzar uno u otro objeto; el hecho de que los dedique a lo largo de toda una vida a adquirir riquezas no se explica simplemente diciendo que es un agente libre. La pregunta es: ¿Por qué su agencia libre está siempre ejercitada en una dirección determinada? Así, el hecho de que los hombres sean agentes libres no es la solución de la pecaminosidad universal y total apostasia de nuestra raza respecto a Dios.

3. Otros buscan una explicación de este hecho en el orden de desarrollo de los elementos constitutivos de nuestra naturaleza. Estamos constituidos de tal manera que las facultades sensoriales son llamadas a su ejercicio antes que los poderes más elevados de la razón y de la conciencia. Por ello, los primeros alcanzan un dominio indebido, y conducen al niño y al hombre de obedecer los instintos inferiores de su naturaleza, cuando debiera ser conducido por sus más elevadas facultades. Pero, en primer lugar, ésta es una concepclón totalmente inadecuada de nuestra depravación hereditaria. No consiste exclusiva ni principalmente en el dominio de la carne (en el sentido ilimitado de esta palabra) sobre el Espiritu. Es un mal mucho más profundo y radical. Es muerte espiritual, según las expresas declaraciones de las Escrituras. Y, en segundo lugar, no puede ser la condición normal del hombre que sus facultades naturales se desarrollen en tan orden que inevitable y universalmente lo conduzcan a su degradación y ruina moral. Y, en tercer lugar, esta teoria no elimina dificultades, y por otra parte no explica los hechos. Es tan difícil de conciliar con la justicia y la bondad de Dios el que los hombres nazcan con una naturaleza constituida de tal manera que les conduce indefectiblemente al pecado como que nazcan en un estado de pecado. Con ello se niega toda justa probación a la raza. Según las Escrituras y la doctrina de la IgIesia, la humanidad ha tenido no sólo una probación justa, sino también favorable en Adán, que actuó como representante de ellos en la madurez y plena perfección de su naturaleza, y con todas las

facilidades, motivos y consideraciones adaptados para asegurar su fidelidad. Esto es mucho más fácil de creer que la suposición de que Dios ponga al niño en el amanecer de la razón en su probación para la etemidad, con una naturaleza ya pervertida, y bajo circunstancias que en todo caso e indefectiblemente lo llevan a su destrucción. La única solución, por ello, que provee una explicación es la doctrina Escrituraria de que toda la humanidad cayó en la primera transgresión de Adán, y llevando la pena por su pecado entran en el mundo en estado de muerte espiritual, cuya evidencia se ve y siente en la universalidad, el poder controlador y la temprana manifestación del pecado.

Las Escrituras enseñan esta doctrina de manera expresa.

Las Escrituras enseñan la doctrina del pecado original, o la corrupción hereditaria y pecaminosa de nuestra naturaleza como derivada de Adán, no sólo de una manera indirecta, enseñando, como ya hemos visto, la universal y total depravación de nuestra raza, sino que también declaran la doctrina de manera directa. No solamente enseñan que los hombres pecan universalmente y desde el primer despertar de su ser, sino que también afirman que el corazón del hombre es malo. Se dice que es «Engañoso ... más que todas las cosas, y perverso; ¿quién podrá conocerlo?» (Jer 17:9). «El corazón de los hijos de los hombres está en ellos dispuesto para hacer el mal» (Ec 8:11). «Todo designio de los pensamientos del corazón de ellos era de continuo solamente el mal» (Gn 6:5); o, como en Gn 8:21, «El intento del corazón del hombre es malo desde su juventud.» Por corazón, en el lenguaje de las Escrituras, se significa al hombre mismo; el alma, aquello que es la sede y fuente de la vida. Es aquello que piensa, siente, desea y quiere. Es aquello de lo que proceden buenos o malos pensamientos, deseos y propósitos. Nunca denota un mero acto, o un estado pasajero del alma. Es aquello que es permanente, que determina el carácter. Tiene la misma relación con los actos que la tierra con sus productos. Asi como una buena tierra da plantas apropiadas para los hombres y para los animales, y una mala tierra produce cardos y espinos, asi se nos dice que el corazón humano (la naturaleza humana en su estado actual) es demostrado malo por la prolífica cosecha de pecados que produce siempre y en todo lugar. Esta doctrina es enseñada más claramente aún en Mt 7:16-19, donde nuestro Señor dice que los hombres son conocidos por sus frutos. «Por sus frutos los conoceréis. ¿Acaso se cosechan uvas de los espiños, o higos de los abrojos? Así también, todo buen árbol da buenos frutos, pero el árbol malo da frutos malos; No puede el árbol bueno dar malos frutos, ni el árbol malo dar frutos buenos.» Y otra vez, en Mt 12:33: «O haced el árbol bueno, y bueno su fruto; o haced enfermizo el árbol, y su fruto echado a perder; porque por el fruto se conoce

el árbol.» El meollo y propósito de estas instrucciones es que los acto morales son una revelación del carácter moral. No lo constituyen, sino que simplemente lo manifiestan. El fruto de un árbol revela la naturaleza del árbol. No hace la naturaleza, sino que demuestral cuál es. Lo mismo en el caso del hombre: sus ejercicios morales, sus pensamientos y sentimientos, allí como sus acciones externas, están determinadas por una causa moral. Hay algo en la naturaleza del hombre que es distinto a sus acciones y anterior a ellas que determina su conducta (esto es, todos los ejercicios conscientes de la misma), que sea o buena o mala. Si los hombres son universalmente malos, ello constituye, según la enseñanza de nuestro Señor, una prueba evidente de que la naturaleza de ellos es mala; tanto como el hecho de que un fruto malo demuestra que el árbol es malo. Así, cuando las Escrituras declaran que el corazón del hombre es «perverso», afirman precisamente lo que significa la Iglesia eu ando declara que nuestra naturaleza es depravada. Ni la palabra, corazón, ni la naturaleza, en tales contextos, denota sustancia o esencia, sino disposición natural. Las palabras expresan una cualidad en distinción a un atributo o propiedad esenciales. Incluso cuando hablamos de la naturaleza de un árbol, no nos referimos a su esencia, sino a su calidad; a algo que puede ser modificado o cambiado sin un cambio de sustancia. Así, nuestro Señor se refiere a hacer un árbol bueno, o a hacerlo malo. La explicación del significado Escriturario de la palabra corazón que se da más arriba queda confirmada por formas análogas y sinónimas de expresión que se emplean en la Biblia. Lo que es a veces designado como un corazón malo se llama «el viejo hombre», «una ley de pecado en nuestros miembros», «la carne», «la mente carnal», etc. Y, por otra parte, lo que se llama «un nuevo corazón» es llamado «el nuevo hombre», «nueva creación» (o natura]eza), «la ley del Espíritu», «la mente espiritual», etc. Todos estos términos y frases designan lo que es inherente, inmanente y permanente, en oposición a lo que es pasajero y voluntano. La primera clase de términos se emplea para descobrir la naturaleza del hombre antes de su regeneración, y la otra para descubrir el cambio consguiente a la regeneración. Así, las Escrituras, al declarar que el corazón del hombre es engañoso y desesperadamente perverso, y que su imaginación o ejercicios son de continuo el mal, declaran en términos directos la doctrina de la Iglesia del pecado original. El Salmista también afirma directamente esta doctrina cuando dice: (Sal 51 :5): «En maldad he sido formado, y en pecado me concibió mi madre.» En los versículos anteriores él había confesado sus pecados de comisión; y aquí se humilla a sí mismo aún más completamente delante de Dios, reconociendo su depravación innata, heredetaria, una depravación que no consideraba como una mera debilidad, o inclinación al mal, sino que declaro que era iniquidad y pecado. En partes posteriores del Salmo se refiere a esta corrupción

hereditaria e inherente, de la que deseaba fervorosamente ser liberado. «Pero tú amas la verdad en lo íntimo, y en lo secreto me has hecho comprender sabiduría. Purifícame con hisopo, y seré limpio; lávame, y quedaré más blanco que la nieve. ... Crea en mí, oh Dios, un corazón limpio, y renueva un Espiritu recto dentro de mi» Era acerca de su parte interior, de su naturaleza interna, que había sido formada en iniquidad y concebida en pecado, que él oraba que pudiera ser purificado y renovado. Todo el espíritu de este Salmo y el contexto en el que aparecen las palabras del versículo quinto, han constreñido a la mayoría de los comentaristas y lectores de la Escritura a reconocer en este pasaje una afirmación directa de la doctrina del pecado original. Naturalmente, ninguna doctrina descansa sobre un pasaje aislado. Lo que se enseña en un lugar con toda certeza será dado por supuesto o será afirmado en otros lugares. Lo que David dice de sí mismo como nacido en pecado es confirmado por otras descripciones de la Escritura, lo que muestra que lo que era verdad de él no es menos verdad de toda la humanidad. Asi (Job 14:4), «¿Quién hará limpio a lo inmundo?» 15:14: «¿Qué cosa es el hombre para que se crea limpio, y para que se vea inocente el nacido de mujer?» Así también nuestro Señor dice (Jn 3:6): «Lo que es nacido de la carne, carne es.» Esto significa, claramente, que lo que nace de padres corrompidos es en si mismo corrompido; y está corrompido a causa de su ascendencia o derivación. Esto está claro: (1) Por el uso común de la palabra carne en un sentido religioso en las Escrituras. Además de los sentidos primario y secundarios de la palabra se emplea de manera familiar en la Biblia para designar nuestra naturaleza corrompida y caída. Por ello, estar «en la carne» es estar en nuestro estado natural, irregenerado. Las obras de la carne son obras que brotan de una naturaleza corrompida; andar según la carne es vivir bajo la influencia controladora de una naturaleza pecaminosa. Por esto, ser carnal, o tener una mente carnal, es ser corrompido, o, como lo explica Pablo, es estar vendido, ser esclavo del pecado. (2) Por cuanto la carne es aquí opuesta al Espíritu. «Lo que es nacido de la carne, carne es; y lo que es nacido del Espíritu, espiritu es.» Como lo que significa la segunda parte de este versículo, indudablemente, es que lo derivado del Espíritu Santo es santo, o conformado a la naturaleza del Espíritu Santo, la primera parte tiene que significar que aquello que se deriva de un origen malo es en sí mismo malo. Un hijo nacido de padres caídos deriva de ellos una naturaleza caída, corrompida. (3) Esta interpretación está demandada por el contexto. Nuestro Señor está asignando la razón para la necesidad de la regeneración o del nacimiento espiritual. Esta razón es la derivación de una naturaleza corrompida por nuestro nacimiento natural. Es por cuanto nacemos en pecado que la renovación del Espíritu Santo es universal y absolutamente necesaria para nuestra salvación.

Otro pasaje igualmente decisivo es Ef 2:3: «También todos nosotros (esto es, nosotros los judios, lo mismo que los gentiles) «éramos por naturaleza hijo de Ira, lo mismo que los demás.» *Hijos de ira*, según un giro hebraico conocido, significa objetos de ira. Nosotros, dice el Apóstol, así como Ios demás hombres, somos objeto de la ira divina. Esto es, estamo bajo condenación, justamente expuestos a Su desagrado. Esta exposición a la ira de Dios, como Él enseña, no se debe exclusivamente a nuestra conducta pecaminosa, es la condición en que nacimos. Somos por *naturaleza* hijos de Ira. La palabra natutaleza en estas formas de expresión siempre se opone a aquello que es adquirido, o sobrepuesto, o a lo que se debe a una influencia *ab extra* o a un desarrollo interior. Pablo dice que él y Pedro eran judios por naturaleza, esto es, eran judios de nacimiento, no por proselitismo. Dice que los gentiles hacen por naturaleza las cosas de la ley, esto es, en virtud de su constitución interior, no por instrucciones externas. Los dioses de los paganos, dice él, no son dioses por naturaleza. Sólo lo son en opinión de los hombres. En la literatura clásica, lo mismo que en el lenguaje ordinario, decir que los hombres son de naturaleza orgullosa, cruel, o justa, significa siempre que se les debe este predicado a causa de su constitución o condición natural y no simplemente debido a su conducta o carácter adquirido. El dativo *phusei*, en este pasaje no significa *a causa de*, porque *phusis* significa simplemente naturaleza, sea buena o mala. Pablo no dice directamente que sea «a causa de nuestra naturaleza (corrompida) que seamos hijos de ira», interpretación que demanda la introduccIón en el texto de la idea expresada por la palabra corrompida. Simplemente afirma que somos hijos de ira por naturaleza, esto es, tal como nacimos. Nacemos en un estado de pecado y de condenación. Y ésta es la doctrina de la Iglesia del pecado original. Nuestra condición natural no es meramente una condición de debilidad fisica, o de propensión al pecado, ni de sujeción a malas disposiciones, que, si se abrigan, se tornan pecaminosas; sino, que nacimos en estado de pecado. Rueckert, un comentarista racionalista, dice, refiriéndose a este pasaje:[33] «Es perfectamente evidente, por Ro 5: 12-20, que Pablo estaba bien lejos de estar opuesto a la idea expresada en el Sal 51:7 de que los hombres nacen pecadores, y como no interpretamos para ningún sistema, no intentaremos negar que el pensamiento, "nacimos hijos de ira", esto es, tal como fuimos desde nuestro nacimiento quedamos expuestos a Ia ira divina, sea el verdadero sentido de estas palabras.»

33. *Der Brief Pauli an die Epheser*. Leipzig, 1834, pág. 88.

La Biblia describe a los hombres como espiritualmente muertos.

Otra manera en la que las Escrituras enseñan claramente la doctrina del pecado original se debe hallar en los pasajes en los que describen el estado natural del hombre desde la caída. Los hombres, todos los hombres, de todas las naciones y eras, y de todas las condiciones, son descritos como espiritualmente muertos. El hombre natural, el hombre tal como es por naturaleza, está destituido de la vida de Dios, esto es, de vida espiritual. Su entendimiento está entenebrecido, de manera que no conoce ni recibe las cosas de Dios. No es susceptible a ser impresionado por las realidades del mundo espiritual. Es tan insensible a ellas como un hombre muerto lo es a las cosas de este mundo. Está enajenado de Dios, y es totalmente incapaz de liberarse por si mismo de este estado de corrupción y desdicha. Aquellos, y solo aquellos, que son renovados por el Espíritu Santo, que son vivificados por el poder de Dios, y que por ello mismo son llamados espirituales, como dirigidos y motivados por un principio superior que cualquiera que pertenezca a nuestra naturaleza caída, son descritos como liberados de este estado en el que nacen los hombres. «El hombre natural», dice el Apóstol, «no capta las cosas que son del Espíritu de Dios, porque para él son locura, y no las puede conocer, porque se han de discernir espiritualmente» (1 Co 2:14). «Y él os dio vida a vosotros, cuando estabais muertos por vuestros delitos y pecados»; y no solo vosotros los gentiles, sino que «aun …nosotros», cuando estábamos muertos en pecados, Dios «nos dio vida juntamente con Cristo» (Ef2:1, 5). El estado de todos los hombres, judíos y gentiles, anterior a la regeneración, es declarado como un estado de muerte espiritual. En Ef 4:17, 18 se describe este estado natural del hombre diciendo acerca de los gentiles que «andan en la vanidad de su mente (esto es, en pecado), teniendo el entendimiento entenebrecido, excluidos de la vida de Dios por la ignorancia que hay en ellos, por la dureza de su corazón». El estado natural del hombre es de tinieblas, de las que su efecto inmediato es la ignorancia y el endurecimiento, y la consiguiente enajenación de Dios. Es cierto que esto se dice de los gentiles, pero el Apóstol enseña constantemente que lo que es cierto del gentil es no menos cierto del judio; porque no hay diferencia, por cuanto todos pecaron, y están destituidos de la gloria de Dios. Con estos pocos pasajes concuerda todo el tenor de la Palabra de Dios. La naturaleza humana en su estado actual es siempre y en todo lugar descrita como asi entenebrecida y corrompida.

Argumento en base de la necesidad de la Redención.

Otro argumento sustentando la doctrina del pecado original es que la Biblia en todo lugar enseña que los hombres necesitan de la redención

mediante la sangre de Cristo. Las Escrituras no conocen nada acerca de la salvación de nadie de la familia humana excepto por medio de la redención que es en Cristo Jesus. Esta es tan claramente La doctrina de La Biblia que nunca ha sido cuestionada en la Iglesia Cristiana. Los párvulos precisan de la redención lo mismo que los adultos, porque también ellos quedan incluidos en el pacto de la gracia. Pero la redención, en el sentido cristiano del término, es liberación por medio de la sangre de Cristo del poder y de la consecuencias del pecado. Cristo vino a salvar a los pecadores. Y no salva a nadie más que a pecadores. Si salva a párvulos, tienen que estar en estado de pecado. No hay posibilidad de evitar esta conclusión, excepto negando una u otra de las premisas de las que se desprende. O bien tenemos que negar que los parvulos sean salvos por medio de Cristo, lo cual es una idea tan anticristiana que apenas si ha sido expresada dentro del ámbito de la Iglesia. o bien tenemos que negar que la redención, en el sentido cristiano del término, incluye la liberación del pecado. Ésta es la postura adoptada por lo que niegan la doctrina del pecado original, y que sin embargo admiten que los párvulos son salvos por medio de Cristo. Sostienen que en el caso de ellos la redención es meramente la preservación del pecado. Por causa de Cristo, o mediante su intervención, son transferidos de un estado de ser en el que su naturaleza se desarrolla en santidad. En respuesta a esta evasiva es suficiente con observar: (1) Que es contraria a la doctrina llana y universalmente recibida de la Biblia en cuanto a la naturaleza de la obra de Cristo. (2) que esta postura elimina la necesidad de ninguna redención. Pero toda la Biblia enseñ clamente que la muerte de Cristo es absolutamente necesana: que si hubiera otra manera en la que los hombres pudieran ser salvos, Cristo murió en vano (Gá 2:21; 3:21). Pero, según la doctrina en cuestión, no hay necesidad para su muerte. Si los hombres son una raza caída y no corrompida, y si pueden ser preservados de pecado con un mero cambio en sus circunstanción para qué entonces el costoso dispositivo de medios remediales, la encarnación, los padecimientos y la muerte del Eterno Hijo de Dios, para la salvación de ellos? Está bien claro que todo el plan Escriturario de la redención está basado en la apostasía de toda la raza humana de Dios. Se da por supuesto que los hombres, todos los hombres, los párvulos lo mismo que los adultos, están en estado de pecado y de desgracia, de los que nadie sino un divino Salvador puede liberarles.

Argumento en base de la necesidad de la Regeneración.

Esto queda aunn más claro en base de lo que las Escrituras enseñan acerca de la necesidad de la regeneración. Por regeneración se significa tanto en la Escritura como en el lenguaje de la Iglesia la renovación efectuada por el Espíntu Santo; el cambio de corazón o de naturaleza llevados a cabo por el

poder del Espíritu, mediante el que el alma pasa de un estado de muerte a un estado de vida espiritual. Es este cambio de pecado a santidad el que nuestro Señor pronuncia como absolutamente esencial para la salvaci6n. Sólo los pecadores necesitan regeneración, Los párvulos necesitan regeneración. Por ello, los párvulos están en estado de pecado. El único extremo de este argumento que debe ser probado es que los párvulos precisan de la regeneración en el sentido que arriba se explica. Pero esto apenas si admite duda alguna. (1) Queda demostrado por el lenguaje de la Escritura, que afirma que todos los hombres, a fin de entrar en el Reino de Dios, deben nacer del Espiritu. La expresión que se emplea es absolutamente universal. Significa todo ser humano descendiente de Adán por generación ordinaria. No se hace excepción alguna de clase, de tribu, de carácter o de edad. Y no estamos autorizados a hacer tal excepción. Pero además, como hemos observado anteriormente, la razón asignada para esta necesidad del nuevo nacimiento se aplica a los párvulos asi como a los adultos. Nuestro Señor dice que todos los que son naciqos de la carne, y por cuanto son así nacidos, deben nacer de nuevo. (2) Los párvulos siempre han sido incluidos con sus padres en cada revelación o promulgación del pacto de gracia. La promesa de un Redentor a nuestros primeros padres concernía a sus hijos lo mismo que a ellos. El pacto con Abraham no fue solamente con él, sino también con su posteridad, pequeños y adultos. El pacto en el Monte Sinaí, que como enseña Pablo, incluía el pacto de la gracia, fue solemnemente ratificado con el pueblo y con sus «pequeños». Las Escrituras, así, siempre contemplan a los hijos desde el nacimiento como necesitados de la salvación, y como interesados en el plan de salvación que la Biblia tiene el magno designio de revelar. (3) Esto es aún más evidente por el hecho de que la señal y el sello del pacto de la gracia, la circuncisión bajo la Antigua dispensación, y el bautismo bajo la Nueva, se aplicaba a recién nacidos. La circuncisión era desde luego un signo y señal del pacto nacional entre Dios y los hebreos como nación. Esto es, era el sello de aquellas promesas dadas a Abraham, y después por media de Moisés, que se relacionaban con la teocracia externa o república de Israel. Sin embargo, queda claro que además de estas promesas nacionales había también la promesa de la redención hecha a Abraham, promesa que, dice explícitamente el Apóstol, nos ha alcanzado (Gá 3: 14). Esto es, nosotros (todos los creyentes) quedamos incluidos en el pacto hecho con Abraham. No está menos claro que la circuncisión era la señal y el sello de aquel pacto. Esto queda claro porque el Apóstol enseña que Abraham recibió la circuncisión como sello de la justicia de la fe. Esto es, fue el sello de aquel pacto que prometía y aseguraba la justicia sobre la condición de la fe. Está también claro porque las Escrituras enseñan que la circuncisión tenía un sentido espiritual. Significaba purificación interior. Era administrada a fin

de enseñar a los hombres que los que recibían el rito necesitaban tal purificación, y que esta gran bendición era prometida a los fieles al pacto, de lo que la circuncisión era el sello. Por esto, las Escrituras hablan de 1a circuncisión del corazón; de una circuncisión interior efectuada por el Espiritu en distinción de la que era exterior en la carne. Comparar Dt 10:16 30; Ez 44:7; Hch 7:51; Ro 2:28. En base de todo esto, queda claro que la circuncisión no podía ser administrada en base de su designio divinamente constituido a cualquiera que no precisara de la circuncisión o regeneración del corazón, para hacerlos aptos para la presencia y el servicio de Dios. Y como era administrada por mandato divino a los párvulos cuando tenían ocho díaa, de edad, es inevitable la conclusión de que delante de Dios tales párvulo, precisan de regeneración, y por ello que nacen en pecado.

El mismo argumento se aplica, evidentemente, al bautismo de párvulos, El bautismo es una ordenanza instituida por Cristo, para significar y sellar la purificación del alma, mediante la aspersión de su sangre, y su regeneración por el Espíritu Santo. Por ello sólo puede ser administrada propiamente a aquellos que están en un estado de culpa y de perdición. Sin embargo, se administra a párvulos, y por ello se supone que los párvulos necesitan perdón y santificación esta es el argumento que Pelagio y sus seguidores, encontraron más difícil de rebatir. No podían negar el sentido del rito. No podían negar que era administrado con propiedad a párvulos, y sin embargo rehusaron admitir la inevitable conclusión de que los párvulos nacen en pecado. Por ello, fueron conducidos a la evasión artificiosa de que el bautismo era administrado a los párvulos no en base de su estado actual sino sobre la suposición de su probable condición futura. No eran pecadores: pero probablemente llegarían a serlo, y necesitarían entonces los beneficios de los que el bautismo es señal y prenda. Incluso el Concilio de Trento encontró necesario protestar solemnemente en contra de una perversión tan manifiesta de un solemne sacramento, que lo reducía a una burla. La fórmula del bautismo prescrita por Cristo, y universalmente adoptada por la Iglesia, supone que aquellos a los que se administra el bautismo son pecadores, y que necesitan la remisión de pecados y la renovación del Espíritu Santo. Así, la doctrina del pecado original queda entretejida en el mismo tejido del cristianismo, y se encuentra en la base de las instituciones del evangelio.

Argumento en base de la universalidad de la muerte.

Otro argumento decisivo sobre este tema se saca de la universalidad de la muerte. La muerte, según las Escrituras, es un mal penal. Presupone pecado. Ninguna criatura moral racional está sujeta a la muerte excepto por causa del pecado. Los pequeñitos mueren, y por ello los pequeñitos son sujetos del pecado. La única manera de evadirse de este argumento es negar que la

murerte sea una inflicción penal. Ésta es la postura adoptada por los que rechazan la doctrina del pecado original. Afirman que se trata de un mal natural que brota de la constitución original de nuestra naturaleza, y que por ello no es más una prueba de que todos los hombres son pecadores que la muerte de los brutos demuestra que ellos sean pecadores. En respuesta a esta objeción, es evidente observar que los hombres no son brutos. El hecho de que los animales irracionales, incapaces de pecar, estén sujetos a la muerte, no constituye entonces evidencia de que las criaturas morales puedan estar sujetas con justicia al mismo mal, aunque libres de pecado. Pero, en segundo lugar, lo que es de mucho mayor peso, la objeción está en oposición directa a las declaraciones de la Palabra de Dios. Según la Biblia, la muerte en el caso del hombre es un castigo. Adán fue amenazado con ella como la pena de la transgresión. Si no hubiera pecado, tampoco habría muerto. El Apóstol declara de manera expresa que la muerte es la paga (o castigo) del pecado; y la muerte se debe al pecado (Ro 6:23 y 5:12). El no sólo lo declara como un hecho, sino que lo adopta como principio, haciendo de ello la base de todo su argumento en Ro 5: 12-20. Su doctrina, como aqui la expone, es que donde no hay ley no hay pecado. Y donde no hay pecado, no hay castigo. Todos los hombres son castigados, y por tanto todos los hombres son pecadores. El hecho de que todos los hombres son castigados lo demuestra por el hecho de que todos mueren. La muerte es el castigo. La muerte, dice él, reinó desde Adán hasta Moisés. Reina incluso sobre aquellos que no han pecado en sus mismas personas por transgresión voluntaria, como sí hizo Adán. Reina sobre los pequeñitos. Ha pasado absolutamente a todos los hombres por cuanto todos son pecadores. No se puede poner en duda que éste es el argumento del Apóstol; y tampoco se puede poner en duda que este argumento está basado en la presuposición de que la muerte, en el caso deI hombre, es un mal penal, y que su inflicción es una prueba innegable de culpa. Por ello, tenemos o bien que recha.zar la autoridad de las Escrituras, o bien admitir que la muerte de los pequeñitos es una prueba de su pecaminosidad.

Aunque el argumento del Apóstol, tal como se ha enunciado anteriormente, es una prueba directa del pecado original (o de la corrupción inherente, hereditaria), no es menos prueba, como se ha insistido en otra ocasión, de la imputación del pecado de Adán. Pablo argumenta en Ro 5: 12-20 para demostrar que así como en nuestra justificación la rectitud sobre cuya base somos aceptados no es subjetivamente nuestra, sino la rectitud de otro, de Cristo, de la misma manera la razón pnmana de nuestra condenación a la muerte es el pecado de Adán, algo fuera de nosotros, y no personalmente nuestro. Pero se tiene que recordar que la muerte de la que él habIa en conformidad al uso uniforme de la Escritura, en estos contextos, es

la muerte de un hombre; una muerte apropiada para su naturaleza como ser moral formado en la imagen de Dios. La muerte con que se amenazó a Adán no era la mera disolución de su cuerpo, sino muerte espiritual, la pérdida de la Vida de Dios. La muerte física de los párvulos es una prueba patente de que están sujetos a la pena que sobrevino a los hombres (que entró en el mundo y que pasó a todos los hombres) debido a un hombre o por la desobediencia de uno. Y por cuanto aquella pena era la muerte espiritual, así como la disolución del cuerpo, la muerte de los párvulos es una prueba escritural y decisiva de su nacimiento destituidos de la rectitud original e infectados con una pecaminosa corrupción de la naturaleza. Su muerte física, es prueba de que están involucrados en la pena, cuyo principal elemento es la, muerte espiritual del alma. Fue por la desobediencia de un hombre que todo son constítuidos pecadores, no sólo por imputación (lo cual es cierto, y de gran importancia), sino también por depravación inherente. Como es por la, desobediencia de un hombre que todos son constituidos justos, no sólo por imputación (lo cual es verdad y vitalmente importante), sino también por la consiguiente renovación de su naturaleza fluyendo de su reconciliación con Dios.

Argumento en base del común consentimiento de los cristianos

Finalmente, es justo, acerca de esta cuestión, apelar a la fe de la Iglesia universal. Los protestantes, al rechazar la doctrina de la Tradición, y al afirmar que la Palabra de Dios contenida en las Escrituras del Antiguo y del Nuevo Testamento es la única norma infalible de fe y de práctica no rechazan la autoridad de la IgIesia como maestra. No se aíslan de la gran compañía de los fieles en todas las edades, para establecer una nueva fe. Mantíenen que Cristo prometió el Espíritu Santo para conducir a su pueblo al conocimiento de la verdad; que el Espíritu mora como maestro en todos los hijos de Dios, y que los que nacen de Dios son así llevados al conocimiento y a la creencia de la verdad. Así, hay para la verdadera Iglesia, o el verdadero pueblo de Dios, sólo una fe, como así sólo tiene un Señor y un Dios, el Padre de todos. Por tanto, cualquier doctrina que pueda ser demostrada como una parte de la fe (no de la Iglesia externa y visible, sino) de los verdaderos hijos de Dios en todas las eras del mundo, tiene que ser cierta. Debe ser recibida no porque sea universalmente creída, sino porque el hecho de que sea universalmente creída por verdaderos cristianos es una prueba de que está enseñada por el Espíritu tanto en su Palabra como en los corazones de su pueblo. Este es un sano principio reconocido por todos los Protestantes. Esta fe universal de la Iglesia no ha de ser buscada tanto en las decisiones de los concilios eclesiásticos como en las fórmulas devocionales que han prevalecido entre el pueblo. Como frecuentemente se observa, es en las

oraciones, en la himnología, en los escritos devocionales que los verdaderos creyentes establecen como canal de su comunión con Dios, y el medio a través del que expresan sus más íntimas convicciones religiosas, que debemos buscar la fe universal. De la fe del pueblo de Dios nadie se puede separar sin perder la comunión de los santos, y sin colocarse fuera del ámbito de los verdaderos creyentes. Si estas cosas se admiten, tenemos que admitir la doctrina del pecado original. Desde luego, esta doctrina ha recibido varias explicaciones, y en muchos casos ha sido desvirtuada por teólogos y por concilios, pero está indeleblemente grabada en la fe de la verdadera Iglesia. Impregna las oraciones, el culto y las instituciones de la Iglesia. Todos los verdaderos cristianos están convencidos de pecado; están convencidos no sólo de sus transgresiones individuales, sino también de la depravación de sus corazones y naturalezas. Reconocen esta depravación como innata y dominante. Gimen bajo ella como bajo una pesada carga. Saben que por naturaleza son hijos de ira. Los padres llevan sus hijos a Cristo para ser lavados por Su sangre y renovados por su Espíritu con tanta ansiedad como las madres se amontonaban alrededor de nuestro Señor, con sus sufrientes pequeñuelos, para que fueran sanados por su gracia y poder. Así, sean cuales sean las dificultades que pueda con llevar la doctrina del pecado original, debemos aceptarla como claramente enseñada en las Escrituras, confirmada por el testimonio de la conciencia y de la historia, y sustentada por la fe de la Iglesia universal.

Objeciones.

Se debe admitir que las objeciones a esta doctrina son muchas y serias. Pero esto es verdad de todas las grandes doctrinas de la religión, sea natural o revelada. Y tales dificultades no se limitan a la esfera de la religión. Nuestro conocimiento, en todos los campos, está muy limitado, y está, en gran medida, limitado a hechos aislados. Sabemos que una piedra cae al suelo, que una semilla germina y produce una planta de su misma naturaleza; pero nos es totalmente imposible comprender cómo se consiguen estos efectos con los que tan familiarizados estamos. Sabemos que Dios es, y que gobiema todas sus criaturas, pero no conocemos cómo su eficaz actividad controladora concuerda con el libre albedrío de los seres racionales. Sabemos que existen el pecado y la desgracia en el mundo, y sabemos que Dios es infinito en poder, santidad y benevolencia. Lo que no sabemos es cómo conciliar la prevalencia del pecado con el carácter de Dios. Estos son unos hechos familiares y universalmente admitidos, tanto en filosofía como en religión. Una cosa puede ser cierta, y a menudo lo es, contra la que se puedan hacer objeciones que nadie puede responder. Hay dos importantes principios prácticos que siguen de los hechos acabados de mencionar. Primero, que el

hecho de que no podamos despejar de objeciones y dificultades una verdad bien autenticada no es una base suficiente o racional para rechazarla. Y segundo, que se debe considerar como suficientemente contestada cualquier objeción contra una doctrina religiosa si se puede mostrar que se enfrenta en el mismo sentido contra un hecho innegable. Si la objeción no es una causa racional para negar el hecho, no es una causa racional para rechazar la doctrina. Este es el método que los escritores sagrados adoptan para vindicar la verdad.

Se verá que casi todas las objeciones contra la doctrina del pecado original. O bien no se refieren a la evidencia de la verdad de la doctrina sea derivada de la Escritura o de la experiencia, sino a la dificultad de conciliarIa con otras verdades, o bien se insiste en que estas objeciones son fatales para la doctrina cuando en realidad son igual de válidas contra los hechos de la providencia como lo son contra las enseñanzas de la Escritura.

La objeción de que los hombres
son responsables sólo de sus actos voluntarios.

1. La objeción más evidente a la doctrina del pecado original se basa en la suposición de que nada puede tener carácter moral más que los actos voluntanos y los estados de la mente resultantes de o producidos por nuestra actividad voluntaria, y que están sujetos al poder de la voluntad. Esta objeción descansa sobre un principio que ya ha sido considerado. Llega muy lejos. Si fuera sano, entonces no puede existir una santidad concreada, o gracia habitual, o pecado innato, o inherente o residente. Pero ya hemos Visto, al tratar de la naturaleza del pecado, que según las Escrituras, y el testimonio de la conciencia y el juicio universal de los hombres, que el carácter moral de las disposiciones depende de su naturaleza y no de su origen. Adán era santo, aunque creado asi. Los santos son santos, aunque regenerados y santificados por el poder omnipotente de Dios. Y por ello el alma es verdaderamente pecaminosa si está sujeta a disposiciones pecaminosas, aunque estas disposiciones sean innatas y totalmente más allá del control de la voluntad. Aquí se verá que la objeción no va contra la evidencia Ecrituraria de la doctrina de que los hombres nacen en pecado, ni en contra del testimonio de los hechos de la verdad de la dicha doctrina: se basa en la dificultad de conciliar la doctrina del pecado innato con ciertos principios adoptados con respecto a la naturaleza y a las bases de la obligación moral. Tanto si podemos refutar estos principios como si no, ello no afecta a la veracidad de la doctrina. Igual podríamos negar toda profecía y toda providencia por el hecho de que no podamos conciliar el control absoluto de los agentes libres con su libertado Si el axioma moral que se adopta de que un hombre sólo puede ser responsable de sus propias acciones

entra en conflicto con los hechos de la experiencia y las enseñanzas de las Escrituras, lo racional es negar el pretendido axioma, y no rechazar los hechos con los que el axioma está en conflicto. La Biblia, la Iglesia, la masa de la humanidad y la conciencia consideran al hombre responsable por su carácter, con independencia de cómo fuera formado el carácter, o de donde se derivara; por tanto, la doctrina del pecado original no entra en conflicto con verdades morales intuitivas.

Objeción basada en la justicia de Dios.

2. Se objeta que es inconsistente con la justicia de Dios que los hombres vengan al mundo en estado de pecado. Como respuesta a esta objeción se puede observar: (1) Que todo lo que Dios haga tiene que estar bien. Si Él permite que los hombres nazcan en pecado, este hecho debe ser consistente con Su perfección divina. (2) Es un hecho de la experiencia, no menos que doctrina de la Escritura, que los hombres nacen, o bien en estado de pecado y condenación, tal como la enseña la Iglesia, o bien, como todos deben admitirla, en un estado que inevitablemente lleva a que sean pecaminosos y desgraciados. Por tanto, esta objeción milita tanto contra un hecho providencial como contra la doctrina de las Escrituras. O bien tenemos que negar a Dios, o bien admitir que la existencia y universalidad del pecado entre los hombres es compatible con su naturaleza y con su gobierno del mundo. (3) La Biblia, como a menudo se ha observado antes, da cuenta de la corrupción de nuestra raza y la explica sobre la base de que la humanidad tuvo una plena y justa probación en Adán, y que la muerte espiritual en la que nacen forma parte de la pena judicial de su transgresión. Si rechazamos esta solución del hecho, no podemos negar el hecho mismo, y, siendo un hecho, tiene que ser consistente con el carácter de Dios.

La doctrina presenta a Dios como autor del pecado.

3. Una tercera objeción en Ia que se insiste a menudo y con confianza es que Ia doctrina de Ia Iglesia en esta cuesti6n hace de Dias el autor deI pecado. Dias es el autor de nuestra naturaleza. Si nuestra naturaleza es pecaminosa, Dias tiene que ser eI autor deI pecado. La evidente falacia de este silogismo es que Ia palabra naturaleza es empleada en un sentido en Ia premisa ma,yor, y en sentido distinto en Ia menor. En Ia primera significa sustancia o esencia; en Ia segunda, disposici6n natural. Es cierto que Dias es el autor de nuestra esencia. Pero nuestra esencia no es pecaminosa. Dias es ciertamente nuestro Creador. ÉI nos hizo, y no nosotras a nosotros mismos.

Somos obra de Sus manos. ÉI es el Padre de los espíritus de todos los hombres. Pero ÉI no es el autor de Ias malas disposiciones con Ias que Ia naturaleza está infectada aI nacer. La doctrina dei pecado original no atribuye

a Dios ninguna eficiencia en la producción del mal. Simplemente supone que Él abandona a nuestra raza apóstata, y retira de los descendientes de Adán las manifestaciones de su favor y amor, que son la vida del alma. El hecho de que la inevitable consecuencia de este abandono judicial sea la muerte espiritual no hace de Dios el autor del pecado como tampoco la inmoralidad y la desesperada e inmutable perversidad de los réprobos, a los que Dios priva de Su Espíritu, puede ser atribuida al infinitamente Santo como do autor. Es además un hecho histórico universalmente admitido que el carácter, dentro de ciertos límites, es transmisible de padres a hijos. Cada nación, cada tribu separada, e incluso cada familia humana extendida, tiene sus peculiaridades físicas, mentales, sociales y morales que se propagan de generación en generación. Ningún proceso de disciplina o de cultura puedo transformar a un tártaro en un inglés, ni a un irlandés en francés. Los Borbones, los Habsburgos y otras familias históricas, han retenido y transmitido sus pecularíedades a lo largo de los siglos. Puede que no nos sea posible explicarlo, pero no podemos negarlo. Nadie nace como hombre absoluto, sin pertenecerle nada más que la humanidad genérica. Cada uno nace como hombre en un estado determinado, con todas aquellas características físicas, mentales y morales que constituyen su individualidad. Así, nada hay en la doctrina de la depravación hereditaria que se encuentre fuera de analogía con los hechos de la providencia.

Se dice que destruye el libre albedrío de los hombres.

4. Se objeta además frente esta doctrina que destruye el libre albedrío de los hombres. Si nacemos con una naturaleza corrompida por la que nos vemos inevitablemente determinados a actos pecaminosos, dejamos de ser libres en la ejecución de tales actos, y consiguientemente no somos responsables de las mismos. Esta objeción se basa en una teoría particular de la libertad, y debe mantenerse o caer con ella. La misma objeción se presenta contra la doctrina de los decretos, de la gracia eficaz, de la perseverancia de los santos; y todas las otras doctrinas que suponen que un acto libre puede ser totalmente cierto en cuanto a su acaecimiento. Es suficiente aquí observar que la doctrina del pecado original supone que los hombres tienen la misma clase y el mismo grado de libertad para pecar bajo la influençia de una naturaleza corrompida que la que tienen los santos y los ángeles para actuar rectamente bajo la influencia de una naturaleza santa. Actuar en conformidad a su naturaleza es la única libertad que pertenece a todo ser creado.

§ 14. *El asiento del pecado original*.

Habiendo, considerado la naturaleza del pecado original, la siguiente cuestión se refiere a dónde se asienta. Según una teoría, es en el cuerpo. El

único mal efecto del pecado de Adán sobre su posteridad que admiten algunos teólogos es el desorden de su naturaleza física, por la que los apetitos y las pasiones del cuerpo adquieren una indebida influencia. Apenas distinguible de esta teoría es la doctrina de que la naturaleza sensorial del hombre, en distinción a su razón y conciencia, es lo único que queda afectado por nuestra depravación hereditaria. Una tercera doctrina es que el corazón, considerado como el asiento de los afectos en distinción al entendimiento, es el asiento de la depravación natural. Esta doctrina está conectada con la idea de que todo pecado y santidad son formas de sentimiento o estados de los afectos. Y de ella se hace la base sobre la que se explican la naturaleza de la regeneración y de la conversión, la relación entre el arrepentimiento y la fe, y otros puntos de la teología práctica. Todo se hace depender de las inclinaciones o estado de los sentimientos. En lugar de que las afectos sigan al entendimiento, el entendimiento, se dice, sigue a los afectos. Un hombre comprende y recibe la verdad sólo cuando la ama. La regeneración es sencillamente un cambio en el estado de los afectos, y la única incapacidad bajo la que los pecadores laboran en cuanto a las cosas de Dios es una falta de inclinación a las mismas. En oposición a todas estas doctrinas, el Agustinianismo, tal como lo mantienen las Iglesias Luterana y Reformadas, enseña que todo el hombre, alma y cuerpo, lo más alto así como lo más bajo, y las facultades intelectuales así como las emocionales del alma, esta afectado por la corrupción de nuestra naturaleza derivada de nuestros primeros padres.

Así como las Escrituras hablan del cuerpo como santificado en dos sentidos, primero, como consagrado para el servicio de Dios, y segundo, como estando en una condición normal en todas sus relaciones con nuestra naturaleza espiritual, a fin de ser un instrumento adecuado de justicia, y también como partícipe de las beneficias de la redención, también muestran al cuerpo como afectado por la apostasía de nuestra raza. No sólo se emplea en el servicio del pecado o como instrumento de injusticia: además está deteriorado en todos los respectos. Es desordenado en sus anhelos, rebelde y difícil de refrenar. Es, como dice el Apóstol, lo opuesto al cuerpo glorioso y espiritual con que será más adelante revestido el creyente.

Toda el alma es el asiento del pecado original.

La teoría de que los afectos (o, el corazón en el sentido limitado de la palabra), con exclusión de las facultades racionales, son lo único que queda afectado por el pecado original, es antiescrituraria, y la doctrina opuesta que hace de toda el alma el centro de la corrupción inherente es la doctrina de la Biblia, tal como queda evidente:

1. Por cuanto las Escrituras no hacen la amplia distinción entre el

entendimiento y el corazón, como sí se hace comunmente en nuestra filosofía. En ellas se habla de «los pensamientos del corazón», de «las imaginaciones del corazón» y de «los ojos del corazón», así como de sus emociones y afectos. Todo el principio inmateriaI es designado en la Biblia como el alma, el espíritu, la mente, el corazón. Así, cuando habla del corazón, significa el hombre, el yo, aquello en lo que reside la individualidad personal. Si el corazón está corrompido. toda el alma está corrompida con todos sus poderes.

2. La doctrina opuesta supone que no hay nada moral en nuestras cogniciones o en nuestros juicios; que todo conocimiento es puramente especulativo. Mientras que, según la Escritura los principales pecados de los hombres consisten en sus juicios ,erróneos, en pensar y creer que lo maIo es bueno, y que lo bueno es malo. Este es, en su forma más elevada, tal como nos lo enseña nuestro Señor, el pecado imperdonable, o la blasfemia contra el Espíritu Santo. Fue debido a que los fariseos pensaban que Cristo era malo, que Sus obras eran las obras de Satanás, que él declaró que jamás podrían ser perdonados. Fue porque Pablo no podía ver en Cristo hermosura para desearlo, y porque verdaderamente pensó que estaba haciendo un servicio a Dios al perseguir a los creyentes, que fue, y se declaró a sí mismo como siendo, el primero de los pecadores. Como la Biblia lo revela claramente, que los hombres estén perdidos se debe a que los hombres son ignorantes de Dios, y a que están ciegos a la manifestación de Su gloria en la persona de Su Hijo. Por otra parte, la más sublime forma de excelencia moral consiste en conocimiento. Conocer a Dios es vida eterna. Conocer a Cristo es ser como Cristo. El mundo, dice Él, no me ha conocido, pero éstos (los creyentes) me han conocido. La verdadera religión consiste en el conocimiento del Senor, y la prevalencia universal de este conocimiento es predicha con estas palabras: «Todos me conocerán, desde el más pequeno hasta el más grande, dice Jehová.» A través de las Escrituras, la sabiduría es piedad, los sabios son los buenos; la insensatez es pecado, y los insensatos son los malvados. Nada puede ser más repugnante a la filosofia de la Biblia que la disociación del carácter moral del conocimiento, y nada más enfrentado a nuestra propia conciencia. Sabemos que cada afecto en una criatura racional incluye un ejercicio de las facultades cognoscitivas; y cada ejercicio de nuestras facultades cognoscitivas, en relación con temas morales y religiosos, incluye el ejercicio de nuestra naturaleza moral.

3. Un tercer argumento acerca de esta cuestión se saca del hecho de que toda la Biblia presenta al hombre natural o irregenerado como ciego o ignorante en cuanto a las cosas del Espíritu. Declara que no las puede conocer. Y la condición caída de la naturaleza humana es presentada como consistiendo primariamente en su ceguera mental. Los hombres están corrompidos, dice el Apóstol, por la ignorancia que está en ellos.

4. La conversión se afirma que consiste en la traslación desde las tinieblas a la luz. Se dice que Dios abre los ojos. Se afirma que los ojos del entendimiento (o corazón) son iluminados. Se declaran todos los creyentes como sujetos de una iluminación espiritual. Pablo describe su propia conversión diciendo que «Dios reveló a Su Hijo en mí». El le abrió los ojos para capacitarle para ver que Jesús era el Hijo de Dios, o Dios manifestado en carne. Con ello llegó a ser una nueva criatura, y toda su vida fue desde entonces dedicada al servicio de Aquel a quien antes aborrecía y perseguia.

5. Se afirma que el conocimiento es el efecto de la regeneración. Los hombres son renovados para poder conocer. Son traídos al conocimiento de la verdad; y son santificados por la verdad. En base de todas estas consideraciones, es evidente que todo el hombre es el sujeto del pecado original; que nuestra naturaleza cognitiva, así como la emocional, está involucrada en la depravación consiguiente a nuestra apostasía de Dios; que en nuestro conocimiento, así como en nuestro amar y querer, estamos bajo la influencia y dominio del pecado.

§ 15. *Incapacidad*.

El tercer gran punto incluido en la doctrina escritural del pecado original es la incapacidad del hombre caído, en su estado natural, para hacer nada espiritualmente por sí mismo. Esto se incluye necesariamente en la idea de la muerte espiritual. Acerca de esta cuestión nos proponemos: (1) Enunciar la doctrina tal como se presenta en los símbolos de las iglesias Protestantes. (2) Explicar la naturaleza de la incapacidad bajo la que se afirma que labora el pecador. (3) Exhibir las pruebas Escriturarias de la doctrina; y (4) Responder a las objeciones que generalmente se presentan contra ella.

La doctrina tal como es enunciada en los Símbolos Protestantes.

Han prevalecido en la Iglesia tres posturas generales en cuanto a la capacidad del hombre caído. La primera, la doctrina Pelagiana, que afirma la capacidad plenaria de los pecadores para hacer todo lo que Dios demanda de ellos. La segunda es la doctrina Semi-Pelagiana (tomando el término Semi-Pelagiano en su sentido amplio y popular), que admite que las capacidades humanas han quedado debilitadas por la caída de la raza humana, pero que niega que se haya perdido toda capacidad para llevar a cabo lo que es espiritualmente bueno. Y en tercer lugar, la doctrina Agustiniana, o Protestante, que enseña que tal es la naturaleza de la depravación inherente y hereditaria que los hombres, desde la caída, son totalmente incapaces de volverse a sí mismos hacia Dios, o hacer nada verdaderamente bueno delante de él. Con estas tres perspectivas acerca de la

capacidad de los hombres caídos se incluyen sus correspondientes perspectivas acerca de la gracia, o de la influencia y operaciones del Espíritu Santo en la regeneración y conversión del hombre. Los Pelagianos niegan la necesidad de cualquier influencia sobrenatural del Espíritu en la regeneración y santificación de los hombres. Los Semi-Pelagianos admiten la necesidad de esta divina influencia para ayudar a los debilitados poderes del hombre en la obra de volverse a Dios, pero pretenden que el pecador coopera en aquella obra y que el resultado depende de su cooperación voluntaria. Los Agustinianos y Protestantes adscriben toda la obra de regeneración al Espíritu de Dios, siendo el alma pasiva en ello, y no agente del cambio; aunque activa y cooperando en todos los ejercicios de la vida divina de la que ha sido hecha receptora.

La doctrina de la incapacidad del pecador es expresada en los siguientes términos ... en los Cánones de Dort: 4 «Todos los hombres son concebidos en pecado y, al nacer como hijos de ira, incapaces de algún bien saludable o salvffico, e inclinados al mal, muertos en pecados y esclavos dei pecado; y no quieren ni pueden volver a Dios, ni corregir su naturaleza corrompida, ni po: ellos mismos mejorar Ia misma, sin Ia gracia dei Espíritu Santo, que es qUlen regenera.» »Bien es verdad que después de Ia caída qued6 aún en el hombre alguna luz de Ia naturaleza, mediante Ia cual conserva algún conocimiento de Dios, de la~ cosas naturales, de Ia distinción entre 10 que es lícito e ilfcito, y tambIén muestra alguna práctica hacia Ia virtud y Ia disciplina externa. Pero está por v~r que e1 hombre, por esta luz de Ia naturaleza, podría llegar aI conocimiento salvfflco de Dios, y convertirse a ÉI cuando, ni aún en asuntos naturales y cívicos, tampoco usa rectamente esta luz; antes bien, sea como fuere, Ia empafía totalmente de diversas maneras, y Ia subyuga en injusticia;
y puesto que él hace esto, por tanto se priva de toda disculpa ante Dios.» En Ia Confesión de Westminster35 se declara en Ias secciones segunda y tercera que el pecado original incluye Ia pérdida de Ia rectitud original y una naturaleza corrompida, «por Ia cual», se afíade en là sección cuarta, «estamos completamente impedidos, incapaces y opuestos a todo bien y enteramente inclinados a todo mal».
.
«La capacidad que tienen los creyentes para hacer buenas obras, no es de ellos en ninguna manera, sino completamente dei Espíritu de Cristo.»36 EIllamamiento eficaz «proviene solam ente de Ia libre y especial gracia de

34. Cap. III arts. III y IV.
35. Capítulo VI.
36. *Ibid*., XV, I, art. 3.

Dios, y no de cualquier otra cosa prevista en el hombre, el cual es en esto enteramente pasivo, hasta que siendo vivificado y renovado por el Espíritu Santo es capacitado para así responder a este llamamiento, y para recibir la gracia ofrecida y transmitida en él».[37]

La naturaleza de la incapacidad del pecador.

Es evidente en base de Ias declaraciones autorizadas de esta doctrina, tal como se da en los libros simbólicos de las iglesias Luterana y Reformada, que la incapacidad bajo la que se afirma que labora el hombre, desde la caída, no surge:

La incapacidad no surge de la pérdida de ninguna facultad del alma.

1. De la pérdida de ninguna facultad de su mente o de ningún atributo original y esencial de su naturaleza. Retiene su razón, voluntad y conciencia. Tiene el poder intelectual de cognición, la capacidad de autodeterminación y la facultad de discernir entre el bien y el mal morales. Su conciencia, como dice el Apóstol, aprueba o desaprueba sus actos morales.

Ni de la pérdida de libre albedrío.

2. La doctrina de la incapacidad del hombre, así, no supone que el hombre haya dejado de ser un agente moral libre. Es libre por cuanto determina sus propias acciones. Cada volición es un acto de libre autodeterminación. Es un agente moral por cuanto tiene la consciencia de obligación moral, y siempre que peca actúa en contra de las convicciones de la conciencia o de los preceptos de la ley moral. Que el hombre esté en tal estado que prefiera y escoja uniformemente el mal en lugar del bien, como sucede con los ángeles caídos, no es más inconsecuente con su libre albedrio que el que esté en tal estado que prefiera y escoja el bien con la misma uniformidad que los santos ángeles.

La incapacidad no es una mera ausencia de inclinación. .

3. La incapacidad de los pecadores, según la anterior exposición de la doctrina, no es una mera ausencia de inclinación a lo bueno. Existe esta ausencia de inclinación, pero no es la realidad final. Tiene que haber alguna causa o razón para ella. Como Dios y Cristo son infinitamente maravillosos, el hecho de que los pecadores no los amen no se puede explicar diciendo que no están inclinados a deleitarse en la infinita excelencia. Esto sólo seria decir lo mismo con distintas palabras. Si alguien no percibe la belleza de una obra de arte, o de una producción literaria, no se explica el hecho diciendo que la

37. *Ibid*., capo X, art. II.

persona no tiene inclinación hacia tales formas de belleza. ¿A qué se debe que lo que es hermoso por sí mismo, y a juicio de todos los competentes para juzgar, no tiene apariencia ni hermosura para él? ¿A qué se debe que la suprema excelencia de Dios y todo lo que hace que Cristo sea señalado entro diez mil y el absolutamente deleitoso a la vista de santos y ángeles, no suscite los correspondientes sentimientos en el corazón irregenerado? Así, la incapacidad del pecador no consiste ni en su ausencia de inclinación al bien, ni surge exclusivamente de esta fuente.

Surge de la carencia de discernimiento Escritural.

4. Según las Escrituras y las normas de doctrina arriba señaladas, consiste en la carencia de capacidad de discernir rectamente las cosas espirituales, y la consiguiente carencia de todos los afectos rectos hacia ellos. Y esta carencia de capacidad para el discernimiento espiritual surge de la corrupción de toda nuestra naturaleza, debido a la que la razón o el entendimiento quedan cegados, y el gusto y los sentimientos quedan pervertidos. Y como este estado mental es innato, por cuanto es el estado o condición de nuestra naturaleza, se encuentra detrás de la voluntad, y más allá de su poder, controlando tanto nuestros afectos como nuestras voliciones. Es desde luego un hecho conocido de la experiencia que los juicios del hombre con respecto a lo que es verdadero o falso, correcto o incorrecto, quedan en muchos casos determinados por sus intereses o sentimientos. Algunos, en sus filosofías, han generalizado este hecho dándole el rango de ley, y enseñan que en cuanto a todos los temas estéticos y morales, los juicios y las aprehensiones del entendimiento quedan determinados por el estado de los sentimientos. Al aplicar esta ley a las cuestiones religiosas, insisten en que sólo los afectos quedan sujetos a la corrupción moral, y que si éstos son purificados o renovados, el entendimiento comprende y juzga rectamente entonces ya de por sí. Sería fácil ver que esto, como teoria física es totalmente insatisfactorio. Los afectos suponen un objeto. Sólo pueden ser suscitados a la vista de un objeto. Si amamos, tenemos que amar algo. El amor es complacencia y delicia en la cosa amada, y necesariamente supone una aprehensión del mismo como bueno y deseable. Es evidentemente imposible que amemos a Dios a no ser que aprehendamos Su naturaleza y perfecciones; y por ello es necesario, para que el amor sea ejercitado, que la mente comprenda a Dios tal como Él realmente es. En otro caso, los afectos no serían ni racionales ni santos. Pero esto es de importancia subordinada. La filosofía de un hombre no tiene autoridad para otros hombres. Sólo somos llamados a someternos sin vacilación alguna a la filosofía de la Biblia, a aquelIa que se presupone en las declaraciones doctrinales de la Palabra de Dios. En todo lugar en las Escrituras se declara o supone que los

sentimientos siguen al entendimiento; que la iluminación de la mente en la debida aprehensión de los objetos espirituales es la necesaria condición preliminar de todo sentimiento recto y conducta asimismo recta. Tenemos que conocer a Dios a fin de amarlo. Esto lo declara el Apóstol de manera cxpresa en 1 Co 2:14. Allí dice él (1) Que el hombre natural o irregenerado no recibe las cosas del Espíritu. (2) Se declara que la razón por la que no las recibe es que se disciernen espiritualmente. La razón o causa de la incredulidad es la ignorancia, la ausencia de discernimiento de la hermosura, excelencia y propiedad de las cosas del Espíritu (esto es, de las verdades que el Espíritu ha revelado). Así, por ejemplo, en Ef 4:18, donde dice que los gentiles (los inconversos) están «excluidos de la vida de Dios por la ignorancia que hay en ellos». Por esta razón él ora tan frecuentemente por la iluminación de sus lectores; y también la súplica del Salmista para que sus ojos fueran abiertos. De ahí también que la verdadera conversión tenga lugar mediante una revelación. Pablo fue cambiado instantáneamente de perseguidor a adorador de Cristo, cuando a Dios le plugo revelar a Su Hijo en él. Aquellos que perecen perecen porque el dios de este mundo cegó sus ojos de manera que no llegan a ver la gloria de Dios en la faz de Jesucristo. Es en conformidad a este principio que es esencial el conocimiento para la santidad, que se dice que la verdadera religión y la vida eterna consisten en el conocimiento de Dios (Jn 17:3), y que de los hombres se dice que son salvados y santificados por la verdad. Así, es la clara doctrina de la Biblia que la incapacidad de los hombres no consiste en la mera ausencia de inclinación u oposición de sentimientos a las cosas de Dios, sino que esta ausencia de inclinación o exclusión, como la llama el Apóstol, surge de la ceguera de sus mentes. Sin embargo, no debemos ir al extremo opuesto, y adaptar lo que ha sido llamado «el sistema de la luz», que enseña que los hombres son regenerados por la luz o por el conocimiento, y que todo lo que se necesita es que sean abiertos los ojos del entendimiento. Como es toda el alma la que está sujeta al pecado original, toda el alma es sujeto de la regeneración. Un ciego no puede regocijarse en las bellezas de la naturaleza o del arte hasta que la vista le sea restaurada. Pero, si no es cultivada, la mera restauración de la vista no le dará la percepción de la belleza. Toda su naturaleza tiene que ser elevada y cultivada. De la misma manera es toda la naturaleza del hombre apóstata la que tiene que ser renovada por el Espíritu Santo; entonces, con sus ojos abiertos a la gloria de Dios en Cristo, se regocijará en Él con un gozo inefable y lleno de gloria. Pero la iluminación de la mente es indispensabIe para sentimientos santos, y es la causa inmediata de los mismos. Siendo ésta la doctrina de la Biblia, sigue de ello que la incapacidad del pecador no consiste meramente en una ausencia de inclinación a la santidad.

La incapacidad, declarada sólo
con referencia a las «Cosas del Espíritu».

5. Esta incapacidad se declara sólo con referencia a «las cosas del Espírito». Se admite en todas las Confesiones anteriormente citadas que desde la Caída del hombre tiene no solo la libertad de elección o poder de autodeterммación, sino que tamblén es capaz de ejecutar actos morales, buenos asi como malos. Puede ser amable y justo, y cumplir sus deberes siciales de un modo que merezca la aprobación de sus semejantes. No se significa que el estado mental por el que estos actos son ejecutados, ni los mottvos por los que son determinados, sean tales que merezcan la aprobación de un Dios infinitamente santo; sino sencillamente que estas acciones en cuanto a su forma, están prescritas por la ley moral. Los teólogos, como hemos visto, designan la clase de acciones para las que el hombre caído retiene su capacidad como «justitia civilis», o «cosas externas». Y la clase para la que se declara su incapacidad se designa como «las cosas de Dios» «las cosas del Espírito», «cosas que acompañan salvación». La diferencia entre estas dos clases de actos, aunque no pueda ser fácil declararlo en palabras, es universalmente reconocida. Hay una evidente diferencia entre moralidad y religión; y entre aquellos afectos religiosos de la reverencia y gratitud que todos los hombres experimentan más o menos y la verdadera piedad. La diferencia reside en el estado de la mente, los motivos, y la aprehensión de los objetos de estos afectos. Es la diferencia entre la santidad y el mero sentimiento natural. Lo que la Biblia y todas las Confesiones de las Iglesias de la Reforma declaran es que el hombre, desde la caída, no puede cambiar su propio corazón; no puede regenerar su alma; no puede arrepentirse con dolor según piedad, ni ejercitar la fe que es para salvación. No puede, en resumen, ejecutar ningún ejercicio santo ni efectuar ninguna acción de tal manera que merezca la aprobación de Dios. El pecado impregna todo lo que hace, y no puede liberarse del dominio del pecado.

En un sentido, su incapacidad es natural.

6. Esta incapacidad es natural en un sentido familiar e importante de la palabra. No es natural en el mismo sentido que lo son la razón, la voluntad y la conciencia. Éstas constituyen nuestra naturaleza, y sin ellas o sin cualquiera de ellas, dejaríamos de ser hombres. En segundo lugar, no es natural como surgiendo de las necesarias limitaciones de nuestra naturaleza y perteneciendo a nuestra condición original y normal. Surge de la naturaleza del hombre como criatura que él no puede crear, y no puede producir ningún efecto de sí mismo por mera volición. Adán, en su estado de perfección, no podía, por su simple voluntad, hacer que una piedra se moviera, ni que una

planta creciera. Es evidente que una incapacidad surgiendo de cualquicra de las fuentes anteriormente mencionadas, esto es, de la ausencia de cualesquiera de las facultades esenciales de nuestra naturaleza, o de las limitaciones originales y normales de nuestro ser, involucra libertad de obligación. En este sentido nada es más verdadero que el hecho de que la capacidad limita la obligación. No se podría demandar en justicia a ninguna criatura que hiciera lo que rebasa a sus capacidades como criatura.

Por otra parte, aunque la incapacidad de los pecadores no es natural en ninguno de los sentidos anteriormente expuestos, es natural en el sentido de que surge del presente estado de su naturaleza. Es natural en el mismo sentido que el egoísmo, la soberbia y la mundanalidad son naturales. No es adquirida ni superinducida por ninguna influencia externa, sino que surge de la condición en que existe la naturaleza humana desde la caída de Adán.

En otro sentido es moral.

7. Esta incapacidad, aunque natural en el sentido acabado de señalar, es sin embargo moral, por cuanto surge del estado moral del alma, en su relación con la actividad moral, y por cuanto es eliminada por un cambio moral, esto es, por la regeneración.

Objeciones a la distinción popular entre capacidad moral y natural.

En este país se ha puesto mucho el acento sobre la distinción entre capacidad moral y natural. Ha sido considerada como una de las grandes mejoras americanas en teología, y como estableciendo un importante adelanto en esta ciencia. Se afirma que el hombre, desde la caída, tiene la capacidad natural para hacer todo lo que se le pide, y que es sobre esta base que se le exige la responsabilidad; pero se admite que es moralmente incapaz de volver a Dios, o de guardar de manera perfecta sus mandamientos. Se piensa que con esta distinción podemos salvaguardar el gran principio de que la capacidad limita la obligación, de que un hombre no puede quedar atado a lo que no puede hacer, y al mismo tiempo aferrarse a la doctrina Escrituraria que enseña que el pecador no puede, por él mismo, arrepentirse ni cambiar su propio corazón. Con respecto a esta distinción, tal como se presenta común y popularmente, se puede observar:

1. Que los términos natural y moral no son antitéticos. Una cosa puede ser a la vez natural y moral. La incapacidad de los pecadores, tal como se ha observado con anterioridad, aunque moral, es natural en un sentido de gran importancia. Y, por tanto, es erróneo decir que es simplemente moral, y no natural.

2. Los términos son susceptibles de objeción, no sólo porque carecen de precisión, sino porque son ambiguos. Un hombre significa por capacidad

natural sólo la posesión de razón, voluntad y conciencia. Otro significa capacidad plenaria, todo lo que es preciso para producir un efecto determmado. Y és te es el sentido propio de las palabras. Capacidad es el poder para hacer algo. Si alguien tiene capacidad natural para amar a Dios tiene una capacidad plena para hacerlo. Y si tiene capacidad para amarlo tiene todo lo preciso para ejercitar este amor. Y por cuanto éste es el sentido propio de los térmmos, es el sentido comunmente unido a los mismos. Lo que consisten en la capacidad natural del pecador, afirman generalmente que tiene pleno poder, sin ayuda divina, para hacer todo lo que le es demandado: amar a Dios con toda su alma, y mente y fuerzas, y a su prójimo como a si mismo. Todo lo que se interpone para que él pueda actuar así no es su incapacidad, sino meramente ausencia de inclinación, o la ausencia de voluntad. Una capacidad que no sea adecuada para el fin contemplado no es capacidad. Por ello, constituye una objeción seria al uso de esta distinción, tal como se usa comunmente, el hecho de que involucra un gran error. Afirma que el pecador puede hacer lo que de hecho no puede hacer.

3. Una objeción adicional a esta manera de enunciar la doctrina es que tíende a embarazar o a engañar. Tiene que embarazar a la gente que se le diga que pueden y que no pueden arrepentirse y creer. Una u otra de ambas proposiciones, en el sentido ordinario y propio de los términos, tiene que ser falsa. Y cualquier sentido esotérico y metafísico que el teólogo pueda intentar para conciliarlos no encontrará ni aprecio ni respeto por parte del pueblo. Es una objeción mucho más seria que se tiende a engañar a los hombres al decirles que pueden cambiar sus propios corazones, que pueden arrepentirse, y que pueden creer. Esto no es cierto, y la conciencia de cada uno le dice que no es cierto. De nada vale que el predicador diga que lo que él significa por capacidad es que todos los hombres tienen las facultades de seres humanos, y que éstas son las únicas facultades a ejercer al volverse a Dios o al hacer Su voluntad. Igual de razonablemente podríamos decirle a un hombre no educado que puede comprender y apreciar la Ilíada, porque tiene todas las facultades que posee el académico. Y de menos servirá decirle que la unica dificultad reside en su voluntad. Por ello, cuando decimos que los hombres pueden amar a Dios, significamos que pueden amarle si quieren. Si la palabra querer se toma aquí en el sentido ordinario de capacidad de autodetermmación, la proposición de que uno puede amar a Dios si quiere no es cierta; porque es notorio que los afectos no están bajo el poder de la voluntad. Si la palabra se toma en un sentido amplio incluyendo los afectos, la proposición es una perogrullada. Equivale a decir que podemos amar a Dios si le amamos.

4. La distinción entre capacidad natural y moral, tal como se hace comunmente, es antiescrituraria. Ya se ha admitido que hay una evidente y

muy importante distinción entre una incapacidad surgiendo de las limitaciones de nuestro ser como criaturas, y una incapacidad surgiendo del estado apóstata de nuestras naturalezas desde la caída de Adán. Pero no es esto lo que comunmente quieren decir aquellos que afirman la capacidad natural de los hombres para hacer todo lo que Dios les demanda. Significan y declaran de manera expresa que el hombre, tal como es ahora su naturaleza, es perfectamente capaz de cambiar su propio corazón, de arrepentirse y de vivir una vida santa; que la única dificultad en su vía para ello es su ausencia de inclinación, controlable por su propio poder. Es esta descripción la que es antiescrituraria. Las Escrituras nunca se dirigen así al hombre caído, en el sentido de asegurarles de su capacidad de liberarse a sí mismos dcl poder del pecado.

5. Toda la tendencia y el efecto de este modo de pensar son dañinos y peligrosos. Si un pecador ha de ser convencido de su culpa antes de poder confiar en la justicia de Cristo para su justificación, tiene que estar convencido de su impotencia antes de poder mirar a Dios para ser liberado. Aquellos a los que se les hace creer que pueden sa1varse a sí mismos son, en la dispensación divina, comunmente abandonados a sus propios recursos.

En oposición por tanto a la doctrina Pelagiana de la capacidad plenaria del pecador, a la doctrina Semi-Pelagiana o Arminiana de lo que se llama «una capacidad en gracia», esto es, una capacidad concedida a todos los que oyen el evangelio mediante la gracia común y suficiente del Espíritu Santo, y a la doctrina de que la única incapacidad del pecador es su ausencia de inclinación al bien, los Agustinianos siempre han enseñado que esta incapacidad es absoluta y total. Es natural así como moral. Es tan completa, aunque diferente en género, como la incapacidad del ciego para ver, del sordo para oír, o de los muertos para restaurarse la vida a sí mismos.

Prueba de la doctrina.

1. El primer y más evidente argumento en favor de la posición Agustiniana u Ortodoxa acerca de esta cuestión es el negativo. Esto es, el hecho de que las Escrituras no atribuyen en ningún lugar a los hombres caídos la capacidad de cambiar sus propios corazones ni de volverse a sí mismos a Dios. Como su salvación depende de su regeneración, si esta obra estuviera al alcance de sus propias capacidades, sería increíble que la Biblia nunca depositara la obligación de llevarIa a cabo sobre la capacidad del pecador. Si él tuviera la capacidad de regenerarse a sí mismo, deberíamos esperar en las Escrituras la afirmación de la posesión de esta capacidad por parte de él, y que lo llamara a ejercerla. Desde Iuego, podría decirse que el mismo mandamiento a arrepentirse y creer implica la posesión de todo lo preciso para la obediencia al mandamiento. Lo que implica es que aquellos a

los que se dirige son criaturas racionales, capaces de obligaciones morales, y que son agentes morales libres. No Implica nada más. El mandamiento no es nada más que la declaración autoritativa de lo que es obligatorio para aquellos a los que se dirige; Se nos demanda que seamos perfectos como nuestro Padre en el cielo es perfecto. La obligación es imperativa y constante. Pero nadie en su sano juicio puede afirmar su propia capacidad para hacerse perfecto de esta manera. Por ello, a pesar de los repetidos mandamientos dados en la Biblia a los pecadores para que amen a Dios con todo el corazón, a que se arrepientan y crean el evangelio, y a que vivan sin pecar, se mantiene la verdad de que las Escrituras en ningún lugar afirman ni reconocen la capacldad del hombre caído para cumplir estas demandas del deber.

Declaraciones expresas de las Escrituras.

2. .Además de este testimonio negativo de las Escrituras, tenemos las repetidas y explícitas declaraciones de la Palabra de Dios acerca de esta cuestión nuestro Señor compara la relación entre él mismo y su pueblo con la que existe entre la vida y sus ramas. El punto de la analogía es la total dependencia comun a ambas relaciones. «Como el pámpano no puede llevar fruto por si mismo, si no permanece en la vid, así tampoco vosotros, si no permanecéis en mí. .., separados de mí, nada podéis hacer» (Jn 5:4,5). Aquí se nos enseña que Cristo es la única fuente de la vida espiritual; que los que están fuera de él están destituidos de aquella vida y de toda capacidad para producir sus frutos propios; e incluso con respecto a los que están con Él, esta capacidad no les pertenece a ellos mismos, sino que se deriva por entero de Él, de manera semejante, el Apóstol afirma su insuficiencia (o incapacidad) para hacer nada por sí mismo.· «Nuestra competencia», dice él, «proviene de Dios» (2 Co 3:5). Cristo les dice a los judíos (Jn 6:44): «Nadie puede venir a mí. Si el Padre que me envió no le atrae». Esto no queda debilitado ni desvirtuado por el hecho de que él diga, en otro lugar, «y no queréis venir a mí, para que tengáis vida». El alma arrepentida y creyente acude creyendo a Cristo. Quiere venir. Pero esto no implica que pueda por ella, misma producir aquella disposición de acudir. El pecador quiere no venir; pero esto no demuestra que venir esté en la capacidad de su voluntad. No puede tener la voluntad de acudir para salvación de su alma, a no ser que tenga un verdadero sentimiento de pecado, y una apropiada comprensión de la persona, del carácter y de la obra de Cristo, y unos afectos correctos hacia Él. ¿Cómo los va a conseguir? ¿Están todos estos complejos estados mentales, este conocimiento, estas aprehensiones y estos afectos sujetos al poder imperativo de la voluntad? En Ro 8:7 el Apóstol dice: «La mentalidad de la carne es enemistad contra Dios; porque no se somete a la ley de Dios, ya que ni siquiera puede; y los que viven según la carne no pueden agradar a

Dios.» Los que están «en la carne» se distinguen de los que están «en el Espíritu». Los primeros son los irregenerados, hombres que están en estado natural, y de ellos se afirma que no pueden agradar a Dios. De la fe se afirma que es un don de Dios, y sin embargo sin fe se nos dice que es imposible agradar a Dios (He 11 :6). En 1 Co 2; 14 se afirma: «El hombre natural no capta las cosas que son del Espíritu de Dios, porque para él son locura, y no las puede conocer, porque se han de discernir espiritualmente.» El hombre natural es distinguido del hombre espiritual. Este último es uno en quien el Espíritu Santo es el principio de vida y actividad, o que está bajo el control del Espíritu; el primero es el que está bajo el control de su propia naturaleza caída, en quien no hay principio de vida y acción, sino lo que le pertenece como criatura caída, De tal hombre dice el Apóstol, primero, que no recibe las cosas del Espíritu, esto es, las verdades que el Espíritu ha revelado; segundo, que son locura para él; tercero, que no las puede conocer; y cuarto, que la razón de su incapacidad es su falta de discernimiento espiritual, esto es, de aquella aprehensión de la naturaleza y verdad de cosas divinas que se debe a la enseñanza interna o iluminación del Espíritu Santo. Por tanto, este pasaje no sólo afirma el hecho de la incapacidad del pecador, sino que enseña la base o fuente de la misma. No es una mera aversión o carencia de inclinación, sino la ausencia de un verdadero conocimiento. Nadie puede ver la hermosura de una obra de arte sin un verdadero discernimiento estético. Esta es la constante exposición de la Escritura. Los hombres son mencionados y considerados en todo lugar no sólo como culpables y contaminados, sino también como impotentes.

Involucrado en la doctrina del Pecado Original.

3, La doctrina de la incapacidad del pecador está involucrada en la doctrina Escrituraria del pecado original. Por su apostasía de Dios el hombre no sólo perdió la imagen y el favor divinos, sino que se hundió en un estado de muerte espiritual. La Biblia y la razón a una enseñan que Dios es la vida del alma; su favor, y la comunión con Él, son esenciales no sólo para la vida, sino también para la santidad. Aquellos que están bajo Su ira y maldición están excluidos de Su presencia, y están en las tinieblas de afuera. No poseen verdadero conocimiento, ni deseo de comunión con un Ser que para ellos es fuego consumidor. Al Apóstol le parece el mayor absurdo y la mayor imposibilidad que un alma fuera del favor de Dios sea santa. Ésta es la idea fundamental de su doctrina de la santificación. Los que están bajo la ley están bajo maldición, y los que están bajo maldición están totalmente perdidos. Por ello, es esencial para la santidad que seamos libertados de la ley y restaurados al favor de Dios antes que podamos efectuar o experimentar ningún ejercicio de amor o ningún acto de verdadera

obediencia por nuestra parte. Somos libres del pecado sólo porque no estamos bajo la ley, sino bajo la gracia. La totalidad de los capftulos sexto y séptimo de Romanos están dedicados a la exposición de este principio. Para el Apóstol, la doctrina de que el pecador tenga la capacidad por su propia parte de volverse a Dios, de restaurar en su alma la imagen de Dios, y de vivir una vida santa, tiene que haberle parecido como un rechazamiento tan absoluto de su doctrina de la salvación como en el caso de la doctrina de que somos Justificados por las obras. Todo su sistema está basado en el principio de que, siendo culpables, estamos condenados, y podemos ser justificados sólo sobre la base de la justicia de Cristo; y, estando espiritualmente muertos, ninguna presentación objetiva de la verdad, ningunas declaraciones autoritativas de la ley, ningún esfuerzo nuestro, pueden originar la vida espiritual, ni suscitar ningún ejercicio espiritual. Siendo justificados libremente y restaurados al favor divino, somos entonces, y sólo entonces, capaces de producir fruto para Dios. «Así que, hermanos míos, también vosotros habéis muerto a la ley mediante el cuerpo de Cristo, para que seáis de otro, del que resucitó de los muertos, a fin de que llevemos fruto para Dios. Porque mientras estábamos en la carne, las pasiones pecaminosas, despertadas por la ley actuaban en nuestros miembros llevando fruto para muerte. Pero ahora estamos libres de la ley, por haber muerto para aquella en que estábamos sujetos, de modo que sirvamos bajo el régimen nuevo del Espíritu y no bajo el régimen viejo de la letra» (Ro 7:4-6). Esta vista de la cuestión implica necesariamente que el estado natural de los hombres caídos como de total impotencia e incapacidad. Están «completamente impedidos, incapaces y opuestos a todo bien». Así, la Biblia, como ya hemos visto, describe de manera uniforme a los hombres en su estado natural desde la caída como ciegos, sordos, y espiritualmente muertos; y de este estado no se pueden librar ellos más que un ciego de nacimiento pueda abrir sus propios ojos, o que uno pudriéndose en la tumba pueda volverse a la vida a sí mismo.

La necesidad de la Influencia de Espíritu.

4. El siguiente argumento acerca de esta cuestión se deriva de lo que las Escrituras enseñan acerca de la necesidad y naturaleza de la influencia del Espíritu en regeneración y santificación. Si se toma una Concordancia Griega del Nuevo Testamento, y se busca cuán a menudo son empleadas las palabras Pneuma y *To Pneuma to hagion*, descubrirá el importante papel del Espíritu Santo en la salvación de los hombres, y cuán desesperado es el caso de los que son dejados a sí mismos. Lo que las Escrituras enseñan clarísimamente acerca de esta cuestión es: (1) Que el Espíritu Santo es la fuente de la vida espiritual y de todos sus ejercicios; que sin esta influencia sobrenatural no podemos efectuar acciones santas de la misma manera que un pámpano

muerto o uno desgajado de la vid no puede producir fruto. (2) Que en el primer caso (esto es, en la regeneración) el alma es el sujeto, y no el agente, del cambio producido. El Espíritu da vida, y luego excita y conduce todas sus operaciones; así como en el mundo natural Dios da vista a los ciegos, y luego luz mediante la cual poder ver, y objetos que poder contemplar, y conduce y sustenta todos los ejercicios del poder de la visión que Él ha otorgado. (3) Que la naturaleza de la influencia por la que se produce la regeneración, la cual debe preceder a todos los ejercicios santos, excluye la posibilidad de preparación o cooperación por parte del pecador. Algunos efectos son producidos por causas naturales, otros por la simple volición o eficiencia inmediata de Dios. A esta última clase pertenecen la creación, los milagros y la regeneración. (4) De ahí que el efecto producido se llame una nueva criatura, una resurrección, un nuevo nacimiento. Estas descripciones tienen el propósito de enseñar la total impotencia y entera dependencia del pecador. La salvación no es de quien quiere ni de quien corre, sino de Dios que muestra misericordia, y que obra en nosotros tanto el querer como el hacer, por Su buena voluntad. Estas son cuestiones que deberán ser tratadas más adelante con mayor detalle. Para esta discusión es suficiente decir que las doctrinas de la Biblia acerca de la absoluta necesidad de la gracia, o de la influencia sobrenatural del Espíritu, y de la naturaleza y los efectos de esta influencia, son totalmente inconsistentes con la doctrina de que el pecador pueda por sí mismo llevar a cabo ninguna acción santa.

El argumento en base de la experiencia.

5. Ésta es una cuestión muy práctica. Lo que un hombre sea capaz de hacer no se determina de la mejor manera mediante un razonamiento a priori ni por deducciones lógicas en base de la naturaleza de sus facultades, sino poniendo a prueba su capacidad. Lo que se debe hacer es pasar del pecado a la santidad; amar a Dios de manera perfecta, y al prójimo como a nosotros mismos; llevar a cabo cada deber sin defecto ni omisión, y guardamos de todo pecado en pensamiento, palabra u obra, tanto de corazón como de vida. ¿Puede alguien hacer esto? ¿Acaso alguien necesita argumentos para demostrarle que no puede? El sabe dos cosas tan clara y seguramente como que conoce su propia existencia: primero, que está obligado a ser moralmente perfecto, a guardar todos los mandamientos de Dios, a tener todos los sentimientos correctos en constante ejercicio según la ocasión los demande, y a evitar todo pecado en sentimiento así como en obra; y segundo, que nadie puede hacer esto como tampoco resucitar a los muertos. El metafísico puede tratar de demostrarle a la gente que no hay mundo externo, que la materia es pensamiento; y puede que el metafísico se lo crea, pero la gente, cuya fe está determinada por los instintos y por las

leyes divinamente constituidas de su naturaleza, retendrán sus convicciones intuitivas. De manera similar, el teólogo metafísico puede decirles a los pecadores que se pueden regenerar, que pueden arrepentirse y creer, y amar a Dios perfectamente, y se puede decir, mediante uná figura de lenguaje, que el teólogo se lo cree. Pero los pobres pecadores saben que ello no es cierto. Lo han intentado mil veces, y darían mil mundos por llevar a cabo la tarea, y hacerse santos y herederos de la gloria por una volición, o mediante el ejercicio de sus propios poderes, sean éstos fugaces o persistentes.

Se admite de manera universal, por cuanto es un hecho universal de la consciencia humana, que los sentimientos y los afectos no están bajo el control de la voluntad. Nadie puede amar aquello que él aborrece, no aborrecer aquello en que se deleita, por ningún ejercicio de su capacidad de autodeterminación. Por esto, los filósofos, con Kant, denuncian el mandamiento a amar como algo absurdo. Pero la insensatez de los hombres es la sabiduría de Dios. Es correcto que se nos mande amar a Dios y que creamos Su Palabra, tanto si el ejercicio del amor y de la fe está O no bajo el control de nuestra voluntad. La única manera en que se puede evadir este argumento basado en la común consciencia de los hombres es negando que los sentimientos tengan carácter moral alguno; o suponiendo que las demandas de la ley se acomodan a la capacidad del agente. Si no puede amar la santidad, no está obligado a amarla. Si no puede creer todo el evangelio, se le exige sólo que crea lo que puede creer, lo que pueda aceptar como cierto a la luz de su propia razón. Sin embargo, estas dos suposiciones son contrarias a las convicciones intuitivas de todos los hombres, y a las expresas declaraciones de la Palabra de Dios. Todos los hombres saben que el carácter moral acompaña a los sentimientos así como a los propósitos y voliciones; que la benevolencia como sentimiento está bien, y que la malicia como sentimiento es mala. Saben con la misma certidumbre que las exigencias del derecho son inmutables, que la ley de Dios no puede ser abajada a la medida de la capacidad de las criaturas caídas. No demanda de ellas nada que exceda a la limitación de sus naturalezas como criaturas; pero sí que demanda de ellas el pleno y constante, y por ello perfecto, ejercicio de estas capacidades en el servicio de Dios y en conformidad a su voluntad. Y esto es precisamente lo que todo ser humano racional caído está totalmente convencido de que no puede hacer. La convicción de incapacidad, por tanto, es tan universal e indestructible como la creencia de la existencia, y todos los sofismas de los teólogos metafísicos son tan impotentes como todas las sutilezas del idealista o del panteísta. Cualquier hombre o grupo de hombres, cualquier sistema de filosofia o de teología, que traten de detener la gran corriente de la consciencia humana acabarán con toda certeza en el abismo del olvido o de la destrucción.

La convicción de pecado.

Hay otro aspecto de este argumento que merece ser considerado. ¿Qué es convicción de pecado? ¿Cuáles son las experiencias de aquellos a los que el Espiritu de Dios trae bajo tal convicción? La respuesta a estas preguntas puede hallarse en la Biblia, como por ejemplo en el séptimo capitulo de la Epístola a los Romanos, en los registros de la vida interior del pueblo de Dios a lo largo de todas las edades, y en la experiencia religiosa de cada creyente. Mediante todas estas fuentes se puede demostrar que cada alma convencida de pecado es llevada a sentir y a reconocer: (1) Que es culpable delante de Dios, y justamente expuesto a la sentencia de su ley quebrantada. (2) Que está totalmente contaminado y ensuciado por el pecado; que sus pensamientos, sentimientos y acciones no son lo que pueden aprobar ni la conciencia ni la ley divina; y que no son sólo unos actos separados y fugaces los que están asi contaminados, sino también que el corazón no es recto, que el pecado existe en él como poder o ley que obra en él toda forma de maldad. Y (3) Que no puede expiar su culpa, y que no se puede liberar del poder del pecado; de manera que se ve obligado a clamar: ¡Miserable hombre de mi!; ¿quién me libertará de este cuerpo de muerte? Esta sensación de absoluta impotencia, de total incapacidad, es tanto un elemento universal de convicción genuina como una sensación de culpa o de conciencia de contaminación. Es una gran gracia que la teologia del corazón sea frecuentemente mejor que la teología de la cabeza.

6. El testimonio de la conciencia de cada persona queda confirmada por la consciencia común de la Iglesia y por toda la historia de nuestra raza. Se puede apelar con toda confianza a las oraciones, a los himnos y a otros escritos devocionales del pueblo de Dios como prueba de que ninguna convicción está más profundamente marcada en los corazones de todos los verdaderos cristianos que su absoluta impotencia y total dependencia de la gracia de Dios. Lamentan su incapacidad de amar a su Redentor, de guardarse del pecado, de vivir una vida santa adecuada en cualquier grado a sus propias convicciones acerca de sus obligaciones. Y se humillan bajo esta incapacidad. Nunca la presentan como una excusa ni como un atenuante; la reconocen como el fruto y evidencia de la corrupción de su naturaIeza derivada como triste herencia de sus primeros padres. Atribuyen, unánimes, todo bien que pueda haber en ellos no a su capacidad, sino al Espíritu Santo. Cada uno adopta, como expresando la convicción más interior de su corazón, el lenguaje del Apóstol: «No yo, mas la gracia de Dios que fue conmigo.» Y éste, el testimonio de la Iglesia, es también el testimonio de toda la historia. El mundo no provee ningún ejemplo de un hombre que se haya regenerado a si mismo. No existe ni ha existido jamás tal hombre; y nadie jamás ha creído

haber sido regenerado por su propio poder. Si lo que los hombres pueden hacer puede ser determinado por lo que los hombres han hecho, se puede suponer sin temor a errar que nadie puede cambiar su propio corazón, ni llevarse a sí mismo al arrepentimiento para con Dios y a la fe en el Señor Jesucristo. No vale la pena luchar por una capacidad que nunca ha llegado a alcanzar, en los miles de millones de nuestra raza, sus fines deseados. Apenas si hay una doctrina en las Escrituras que se enseñe con mayor claridad o que esté más abundantemente confirmada por la común consciencia de los hombres, sean santos o pecadores, que la de que el hombre caído está privado de toda capacidad para convertirse a sí mismo o de llevar a cabo ningún acto santo hasta que esté renovado por el poder omnipotente del Espíritu de Dios.

Objeciones.

1. La.objeción más evidente y plausible a esta doctrina es la antigua y ya tan considerada; esto es, que es inconsistente con la obligación moral. No se puede, según se dice, demandar de nadie con justicia que haga algo para lo que no tiene la capacidad necesaria. La falacia de esta objeción reside en la aplicación de este principio. En su propia esfera es una verdad axiomática, pero en otra es absolutamente falso. Es cierto que aI ciego no se le puede demandar con justicia que vea, ni al sordo que oiga. A un niño no se le puede demandar que comprenda cálculo, ni a un hombre sin instrucción que lea los clásicos. Estas cosas pertenecen a la esfera de la naturaleza. El principio de que tratamos no es de aplicación a la esfera de la moral o de la religión, cuando la incapacidad no surge de la limitación, sino de la corrupción moral de nuestra naturaleza. Incluso en la esfera de la religión hay un límite a la obligación en base de la capacidad del agente. No se puede esperar de un párvulo, no se le puede demandar, que exhiba la medida de los santos afectos que llenan el alma de los justos hechos perfectos. Es sólo cuando la incapacidad surge del pecado y es eliminada por la eliminación del pecado, que es consistente con una obligación permanente. Y se ha mostrado, en base de las Escrituras, que la incapacidad del pecador para arrepentirse y creer, para amar a Dios y conducir una vida de santidad, nó surge de las limitaciones de su naturaleza como criatura (como en el caso de los idiotas o de los brutos); ni por la ausencia de las facultades o capacidades precisas, sino simplemente de la corrupción de nuestra naturaleza; de ello sigue que ello no le exonera de la obligación de ser y hacer todo lo que Dios demanda. Esta, como se ha observado más arriba, es la doctrina de la Biblia, y queda confirmada por la universal consciencia de los hombres, y especialmente por la experiencia de todo el pueblo de Dios. Todos a una lamentan su impotencia y su total incapacidad para vivir sin pecado, y sin embargo reconocen su obligación de ser perfectamente santos.

Somos responsables de nuestras acciones externas, por cuanto dependen de nuestras voliciones. Somos responsables de nuestras voliciones por cuanto dependen de nuestros principios y sentimientos; y somos responsables de nuestros sentimientos y de aquellos estados de la mente que constituyen el carácter, por cuanto (dentro de la esfera de la moral y de la religión) son rectos o perversos en su propia naturaleza. El hecho de que los afectos y que los estados permanentes e incluso inmanentes de la mente estén fuera del poder de la voluntad no los excluye (como se ha mostrado repetidamente en estas páginas) de la esfera de la obligación moral. Por cuanto esto está atestiguado por las Escrituras y por el juicio general de los hombres, es inadmisible el supuesto axioma de que la capacidad limita la obligación en la esfera de la moral.

Siendo que la obligación moral está basada en la posesión de los atributos de un agente moral, la razón, la conciencia y la voluntad, permanece en vigor en tanto que estos atributos subsistan. Si se pierde la razón, se pierde toda responsabilidad por el carácter o la conducta. Si no existen en la criatura la conciencia de la diferencia entre el bien y el mal, la capacidad de percibir las distinciones morales, o no pertenece a su naturaleza, esta criatura no está sujeta a obligaciones morales; y de manera semejante, si no es un agente, no está investida con la facultad de actividad espontánea como ser personal, deja, por lo que respecta a sus estados conscientes, de ser responsable por lo que es o hace. Por cuanto la doctrina Escritural y Agustiniana admite que el hombre retiene, desde la Caída, su razón, conciencia y voluntad, ello deja incólume la base de la responsabilidad por el carácter y la conducta.

No debilita los motivos para el esfuerzo.

2. Otra objeciór popular a la doctrina Escritural acerca de esta cuestión es que destruye toda base racional sobre la que reposa el uso de los medios de la gracia. Si no podemos llegar a un fin determinado, ¿Para qué debiéramos emplear los medios para alcanzarlo? Igual podría decir el granjero: Si no puedo asegurar la cosecha, ¿Para qué voy a cultivar mis campos? En cada área de actividad humana el resultado depende de la cooperación de causas sobre las que el hombre no tiene control alguno. Se espera que emplee los medios adaptados al fin deseado, y confiar en la cooperación de otras agencias sin las que sus propios esfuerzos de nada sirven. Las bases Escriturarias sobre las que estamos obligados a emplear los medios de gracia son: (1) El mandamiento de Dios. Esto, por sí mismo, ya es suficiente. Si no hubiera una evidente adaptación de los medios al fin, y ninguna conexión que pudiéramos descubrir entre ellos, el mandamiento de Dios sería una suficiente razón y motivo para su diligente uso. No había ninguna propiedad

natural en las aguas del Jordán para sanar la lepra, ni en las del estanque de Siloé para restaurar la vista a los ciegos. Sin embargo, habría sido una insensatez fatal por parte de Naamán rehusar por ello obedecer el mandamiento de bañarse siete veces alli; y por parte del ciego rehusar lavarse en el estanque, tal como Jesús le mandó. (2) Si el mandamiento de Dios es suficiente incluso cuando no hay aparente relación entre las medias y el fin, es mucho más suficiente cuando los medios tienen una adaptación natural al fin. Podemos ver esta adaptación en el ámbito de la naturaleza, y es no menos evidente en el de la gracia. Hay una estrecha relación entre la verdad y la santidad, como entre sembrar el grana y cosechar la mies. El hombre siembra, pero Dios da el crecimiento, tanto en uno como en otro caso. (3) No sólo hay esta adaptación natural de las medias de gracia al fin a alcanzar, sino que en todos los casos ordinarios sólo se llega a obtener el fin mediante el empleo de estos medios. Los hombres no son salvados sin la verdad. Los que no buscan no encontrarán. Los que rehusan pedir no recibirán. Este es tanto el curso ordinario de la administración divina del reino de la gracia como del de la naturaleza. (4) No sólo hay esta conexión visible entre los medios de la gracia y la salvación del alma, como hecho de la experiencia, sino la promesa expresa de Dios de que los que busquen encontrarán, que los que pidan recibirán, y que a los que llamen se les abrirá. Más que esto no se puede pedir de una manera racional. A los hombres del mundo se les da más que de sobras para estimularlos en sus esfuerzos en pos de riqueza o conocimiento. Por tanto, la doctrina de la incapacidad no daña la fuerza de ninguno de los motivos que deberían estimular a los pecadores a emplear toda diligencia en buscar su propia salvación de la manera que Dios ha establecido.

La doctrina no alienta a la dilación.

3. Hay aún otra objeción que se presenta en todo lugar contra esta doctrina. Se dice que alienta a la dilación. Si alguien cree que no puede cambiar su corazón, que no se puede arrepentir y creer el evangelio, dirá entonces: «Tengo que esperar al tiempo de Dios. Por cuanto Él da a los hombres un nuevo corazón, por cuanto la fe y el arrepentimiento son sus dones, tengo que esperar hasta que a Él le plazca darme estas dones.» Es indudable que Satanás tienta a los hombres para que arguyan asi, de la misma manera en que los tienta a otras formas de soberbia insensatez. Sin embargo, la tendencia natural de la doctrina en cuestión es precisamente la inversa. Cuando un hombre está convencido de que el logro de un fin deseado está más allá de sus propias capacidades, instintivamente busca ayuda. Si está enfermo, si sabe que no se puede curar a si mismo, envia a buscar un médico. Si está persuadido de que Ia enfermedad está totalmente bajo su control, y

especialmente si cualquier metafísico pudiera persuadirle de que su enfermedad es una idea que puede ser eliminada mediante un acto de voluntad, entonces sería una insensatez por su parte buscar ayuda externa. Los ciegos, los sardas, los leprosos, y los mutilados que estaban en la tierra cuando Cristo estuvo presente en la carne, sabian que no podian ayudarse a si mismos, y por ello acudian a Él en pos de ayuda. No se habría podido inventar una doctrina más destructora de las almas que la doctrina de que los pecadores se pueden regenerar a si mismos, y arrepentirse y creer cuando les plazca. Los que realmente abrazan tal doctrina nunca irían a buscar ayuda a la única fuente en la que en realidad pueden obtenerse estas bendiciones. Serían impulsados a esperar al último momento de la vida para llevar a cabo una obra que está totalmente en sus manos y que puede llevarse a cabo en un momento. Un avaro, en su lecho de muerte, puede mediante un acto de voluntad entregar todas sus riquezas. Si un pecador pudiera cambiar de manera tan fácil su propio corazón, bien podría querer aferrarse al mundo como el avaro a sus riquezas, hasta el último momento. Toda la verdad tiende a la piedad; todo error, al pecado y a la muerte. Como es una verdad tanto de la Escritura y de la experiencia que el hombre irregenerado no puede hacer nada por si mismo para asegurar su salvación, es esencial que sea llevado a una convicción práctica de esta verdad. Cuando quede convencido de ella, buscará ayuda de la única fuente en que puede ser hallada.

CAPÍTULO IX

LIBRE ALBEDRÍO

EN todas las discusiones acerca del pecado y de la gracia, está necesariamente involucrada la cuestión acerca de la naturaleza y las necesarias condiciones del libre albedrio. Ésta es una de las cuestiones en las que la teología y la psicología entran en contacto inmediato. Hay una teoria del libre albedrío con el que son totalmente irreconciliables las doctrinas del pecado original y de la gracia eficaz, y hay otra teoría con Ia que son perfectamente congruentes. Así en todas las eras de la Iglesia, los que han adoptado las primeras de estas teorias rechazan estas doctrinas; y, por otra parte, los que están constreñidos a creer estas doctrinas están no menos constreñidos a adoptar la otra teoria concordante del libre albedrio. Los Pelagianos, los Semi-Pelagianos y los Remostrantes no muestran unas diferencias más manifiestas con respecto a los Agustinianos, Luteranos y Calvinistas acerca de las doctrinas del pecado y de la gracia que la que muestran acerca de la cuestión metafísica y moral de la libertad humana. Así, en cada sistema de teología hay un capítulo dedicado a *De libero arbitrio*. Ésta es una cuestión que cada teólogo encuentra en su camino, y que tiene que afrontar; y su teologia depende de la forma en que sea determinada, y naturalmente su religión, hasta alli donde su teologia le sea una verdad y una realidad.

Puede parecer absurdo abordar, en el espacio de unas pocas páginas, una cuestión acerca de la que se han escrito tantos volúmenes. Sin embargo, hay esta importante diferencia entre todas las cuestiones que tratan del alma, o del mundo interior, y las que tienen que ver con el mundo exterior; con respecto al anterior, siendo que todos los materiales del conocimiento son realidades de la consciencia, ya los tenemos en nuestra posesión, mientras

que, por lo que respecta a los últimos, los hechos tienen que ser primero recogidos. Asi, en cuestiones que tengan que ver con la mente, con frecuencia todo lo que se demanda, y todo lo que se puede dar, es un mero enunciado de la cuestión. Si este enunciado es correcto, los hechos de la consciencia se disponen espontáneamente en orden a su alrededor; si es incorrecto, rehusan obstinadamente quedar dispuestos asi. Si esto es asi, ¿a qué se debe que los hombres difieran tanto acerca de esta cuestión? A esto se puede responder:

1. Que no difieren tanto como parecen. Cuando la mente es dejada sin perturbaciones, y se le permite que actúe en base de sus propias leyes, los hombres, en la gran mayoría de los casos, piensan de manera semejante acerca de todas las grandes cuestiones que dividen a los filósofos. Es sólo cuando agitan el plácido lago, e intentan sondear sus profundidades, analizar sus aguas, determinar las leyes de sus corrientes y determinar lo que contienen, que ven y piensan de manera tan diferente. Por mucho que los hombres difieran en sus opiniones especulativas acerca de la naturaleza última de la materia, todos ellos, en la práctica, sienten y actúan de la misma manera en todo lo que concieme a su aplicación y uso. Y por mucho que puedan diferir en cuanto a la cuestión de la libertad o de la necesidad, concuerdan en cuanto a considerarse a sí mismos o a otros como agentes responsables.

2. En ninguna cuestión es la ambigüedad del lenguaje un impedimento más serio, para llegar a un acuerdo consciente, que con referencia a toda esta cuestión, y especialmente por lo que respecta a la cuestión del libre albedrío. La misma declaración frecuentemente aparece como cierta para una mente, y falsa para otra, porque es entendida de manera diferente. Esta ambigüedad surge en parte de la imperfección inherente al lenguaje humano. Las palabras tienen y tienen que tener más de un sentido; y aunque definamos nuestros términos, y digamos en cuál de sus varios distintos significados estamos empleando una palabra, sin embargo las exigencias del lenguaje, o la falta de atención, conducen casi indefectiblemente a que sea empleado en alguno de sus otros legítimos significados. Además, los estados de mente que estas palabras quieren describir son por si mismos tan complejos que ninguna palabra los puede describir con precisión. Tenemos términos para expresar las operaciones del intelecto, otros para designar los sentimientos, y aún otros para acciones de la voluntad; pero miles de nuestras acciones incluyen el ejercicio del intelecto, de la sensibilidad y de la voluntad, y es absolutamente imposible encontrar palabras para todos estos complejos y variables estados de la mente. Por tanto, no es nada asombroso que los hombres se mal interpreten unos a otros, y que fracasen en sus más intensos esfuerzos por expresar lo que quieren decir de manera que otros le den precisamente el mismo sentido a las palabras que ellos emplean.

3. Hay otra razón de la diversidad de opinión que siempre ha prevalecido en todas las cuestiones relacionadas con el libre albedrío. Aunque los hechos que deberían determinar la cuestión que se discute son realidades de la consciencia comunes a todos los hombres, sin embargo son tan numerosos, y de clases tan diferentes, que es difícil asignar a cada uno su debido lugar e importancia. Por el hábito, o por la instrucción mental, o por el estado moral de la mente, algunas personas admiten demasiado peso para una clase de estos hechos, y demasiado poco a otros. Algunos son gobernados por su entendimiento, otros por sus sentimientos morales. En algunos, las sensibilidades morales están mucho más activas y aportan más información que en otros. Algunos adoptan ciertos principios como axiomas, a los que obligan que se amolden todos sus juicios. Asi, es en vano esperar que jamás encontremos unánimes a todos los hombres, incluso en las cuestiones más llanas e importantes que tratan de la constitución y leyes de su propia naturaleza. Hay sólo una guia segura, y sólo un camino tanto a la verdad como a la unidad, el Espíritu y la Palabra de Dios; felices los que se sujetan a ser conducidos por esta guia, y a caminar en este camino.

§ 1. *Diferentes teorías de la voIuntad*.

Todas las diferentes teorias de la voluntad se pueden incluir bajo las tres clases de Necesidad, Contingencia y Certidumbre.

Necesidad.

A la primera de estas clases pertenecen:

1. La doctrina del Fatalismo, que enseña que todos los acontecimientos están determinados por una nécesidad ciega. Esta necesidad no surge de la voluntad de un Ser inteligente que gobierna a todas Sus criaturas y las acciones de las mismas en base de la naturaleza de ellas, y con propósitos sabios y bondadosos; sino por una ley de secuencia a la que están sujetos tanto Dios (o más bien los dioses) como los hombres. Excluye la idea de previsión o de plan, o de selección voluntaria de un fin, y la adopción de los medios para su cumplimiento. Las cosas son como son, y tienen que ser como son, y han de ser, sin causa racionaL Esta teoria ignora cualquier distinción entre las leyes físicas y el libre albedrio: Las acciones de los hombres y las operaciones de la naturaleza quedan determinadas por una necesidad dei mismo tipo. Los acontecimientos son como una corriente poderosa llevada adelante por una fuerza irresistible, -una fuerza exterior a ellos mismos, incontrolable e inmodificable. Todo lo que debe hacerse es permitir ser llevados así. Y no hay diferencia alguna tanto si se asiente como si no. Un hombre que se caiga por un precipicio no puede, mediante un acto de volición, contrarrestar la ley de la gravedad; tampoco puede mediante un

acto de volición controlar o modificar la acción de la fatalidad. Sus circunstancias exteriores y sus acciones interiores quedan todas igualmente determinadas por una ley o influencia inexorable que existe fuera de él mismo. Esta es al menos una forma del fatalismo. Esta visión de la doctrina de la necesidad puede descansar en la presuposición de que el universo tiene la base de su existencia en sí mismo, y que está gobernado en todas sus operaciones por leyes fijas, las cuales determinan la secuencia de todos los acontecimientos en el reino mineral, vegetal y animal, por una necesidad semejante. O puede admitir que el mundo debió su existencia a una primera causa inteligente, pero presuponiendo que su autor nunca tuvo el propósito de crear agentes libres, sino que decidió poner en marcha ciertas causas que deberían dar unos resultados determinados. Por mucho que los fatalistas difieran acerca de la causa de la necesidad que gobierna todos los acontecimientos, concuerdan en cuanto a su naturaleza. Puede que surja de la influencia de las estrellas, como lo mantenían los antiguos caldeos; o de la operación de causas segundas, o de la constitución original de las cosas; o del decreto de Dios. Se excluye de manera manifiesta toda libertad de acción, y se reducen los actos de los hombres a la misma categoría que los de los animales irracionales. Sin embargo, propiamente hablando, el fatalismo atribuye esta necesidad a la fatalidad, -una causa no inteligente.

2. Una segunda forma de la doctrina de la necesidad es la teoría mecánica. Ésta niega que el hombre sea la causa eficiente de sus propias acciones. Lo presenta como pasivo, o como no dotado de otra forma más elevada de actividad que la espontaneidad. Excluye de manera manifiesta la idea de la responsabilidad. Da por supuesto que el estado interior del hombre, y consiguientemente sus actos, está todo ello determinado por sus circunstancias externas. Esta doctrina, en cuanto relacionada con el materialismo de Hobbes, Hartley, Priestley, Belsham, y especialmente tal como fue plenamente desarrollada por los enciclopedistas franceses, supone que por la misma constitución de nuestra naturaleza hay unas cosas que nos dan dolor y otras que nos dan placer. Algunas excitan el deseo, y otras aversión; y que esta susceptibilidad de recibir acciones es toda la actividad que pertenece al hombre, que es tan puramente un mecanismo viviente como los animales irracionales. Un cierto objeto externo produce una impresión correspondiente sobre los nervios, ésta es transmitida al cerebro, y un impulso de respuesta es vuelto a enviar a los músculos; o el efecto se gasta en el mismo cerebro en forma de pensamiento o sentimiento, excitado o desarrollado por el tal impulso. Las características generales de esta teoria son las mismas hasta el punto en que sus defensores ignoran toda distinción entre necesidad física y moral, y rechazan la doctrina del libre albedrio y de la responsabilidad, por mucho que puedan diferir en otras cuestiones.

3. Una tercera forma de necesidad incluye todas aquellas teorias que sobreseen la eficiencia de las segundas causas, atribuyendo todos los acontecimientos a la agencia inmediata del la primera causa. Esto, naturalmente, lo hace el Panteísmo en todas sus formas, tanto si meramente hace de Dios el alma del mundo, y atribuye todas las operaciones de la naturaleza y todas las acciones de los hombres a su actividad inmediata, como si contempla al mundo mismo como Dios, como si hace de Dios la única sustancia de la que la naturaleza y la mente son los fenómenos. Según todas estas posturas, Dios es el único agente; todas las actividades son sólo modos diferentes en los que se manifiesta la actividad de Dios.

Bajo el mismo encabezamiento se corresponde la doctrina de que la acción de Dios en la preservación del mundo es una creación continuada. Este tipo de descripción es desde luego adoptado frecuentemente como figura retórica por teólogos ortodoxos; pero si se toma literalmente implica la total ineficiencia de todas las causas segundas. Si Dios crea el mundo exterior en cada momento sucesivo, Él tiene que ser el autor inmediato de todos sus cambios. No hay conexión entre lo que precede y lo que sigue, entre lo antecedente y lo consecuente, entre causa y efecto, sino sucesión en el tiempo; y cuando se aplica al mundo interior, o al alma, necesariamente tenemos la misma consecuencia. El alma, en cua1quier momento determinado, existe sólo en un cierto estado; y si es creada en este estado, entonces la energía creativa es la causa inmediata de todos sus sentimientos, cogniciones y acciones. El alma no es un agente; es sólo algo que Dios crea en una forma determinada. Toda continuidad de ser, toda identidad y toda eficiencia quedan perdidos; y el universo de la materia y de la mente viene a ser sólo la continuada pulsación de la vida de Dios.

Estrechamente relacionada con la doctrina de una creación continua es el «esquema del ejercicio». Según esta teoria el alma es una serie de ejercicios creados por Dios. El alma como tal no existe, ni el yo, sino sólo unas ciertas percepciones que se suceden unas a otras con asombrosa rapidez. Hume niega toda causa real. Todo lo que sabemos es que estas percepciones existen, y que existen en sucesión. Emmons dice que Dios las crea. Naturalmente, es en vano hablar de la libertad del hombre en producir los actos creadores de Dios. Si Él crea nuestras voliciones en vista de motivos, se trata de sus acciones, y no de las nuestras. La diferencia entre este sistema y el Panteísmo es poco más que nominal.

Contíngencía.

Directamente opuesta a todos estos esquemas de necesidad se levanta la doctrina de la contingencia, que ha sido mantenida bajo diferentes nombres y variamente modificada. A veces es llamada la libertad de la indiferencia, por

lo que se significa que la voluntad, en el momento de la decisión, está situada espontáneamente entre motivos en conflicto, y que se decide en uno u otro sentido no debido a la mayor influencia de un motivo sobre el otro, sino debido a que es indiferente o indeterminada, capaz de actuar de acuerdo con el motivo más débil en contra del más fuerte, o incluso sin motivo alguno en absoluto. A veces esta doctrina es expresada mediante la frase «la capacidad autodetenninadora de la voluntad». Por esta se trata de negar que la voluntad está determinada por motivos, y afirmar que la razón de sus decisiones debe ser buscada en ella misma. Es una causa y no un efecto, y por ello no precisa de nada fuera de ella misma para explicar sus acciones. A veces esta doctrina recibe el nombre de la elección contraria: esto es, que en cada volición hay y debe haber la capacidad de lo contrario. Incluso suponiendo que todos los antecedentes externos e internos hayan sido precisamente los mismos, la decisión hubiera podido ser diferente de la que realmente fue. Por ello, la contingencia es necesaria para la libertad. Ésta es una idea esencial para la teoria en todas sus formas. Un acontecimiento contingente es uno que puede o puede no suceder. Por ello, la contingencia está opuesta no meramente a la necesidad, sino también a la certidumbre. Si alguien actúa en oposición a todos los motivos, externos e internos, y a pesar de toda la influencia que se pueda ejercer sobre él, que no signifique la destrucción de su libertad, entonces debe permanecer para siempre inseguro de qué manera va a actuar. Asi, los proponentes de esta teoria de la libertad mantienen que la voluntad es independierite de la razón, de los sentimientos y de Dios. No hay, dicen ellos, un terreno medio entre la contingencia (esto es, la incertidumbre) y el fatalismo; entre la independencia de la voluntad y del agente y la negación del libre albedrio.

Aunque los proponentes de la libertad de contingencia dirigen por lo general sus argumentos en contra de la doctrina de la necesidad, sin embargo es evidente que consideran la certidumbre no menos que la necesidad como inconsecuentes con la libertad. Esto queda claro: (1) En base de las designaciones que le dan a su teoria, como libertad de indiferencia, la capacidad autodeterminante de la voluntad, el poder para lo contrario. (2) Por su definición formal de la libertad, como la capacidad para decidirnos en favor o en contra, o sin motivos; o es el poder de «querer lo que queramos». Dice Reid: «Si en cada acción voluntaria la determinación de la voluntad del agente es la consecuencia necesaria de algo involuntario en el estado de la mente del agente, o de algo en las circunstancias externas del mismo, el agente no es libre.»[1] Dice Cousin: «La voluntad es mia, y yo dispongo de

1. *Active Powers*, Essay IV, cap. 1; *Works*, pág. ,599, Sir W. Hamilton, editor, Edinburgo 1849.

manera absoluta de la misma dentro de los límites del mundo espiritual.»[2] Los Escotistas de la Edad Media, Molina, y los Jesuitas como grupo, y todos los opositores del Agustinianismo, definen la libertad como consistente en indiferencia, o en la independencia de la voluntad del anterior estado de la mente, y hacen que excluya tanto la certidumbre como la necesidad. (3) Por los argumentos con los que tratan de sustentar su teoria, que se dirigen tan a menudo en contra de la certidumbre como en contra de la necesidad. (4) Por sus respuestas a los argumentos contrarios, y especialmente al que se deriva de la presciencia de Dios. Por cuanto el conocimiento anticipado de una acción presupone la certidumbre de su acaecimiento, si los actos libres son conocidos, tienen que ser ciertos. A esto los proponentes de la teoria bajo examen dan unas respuestas que demuestran que es a la certidumbre a lo que se enfrentan. Dicen que no tenemos derecho a argüir acerca de esta cuestión en base de los atributos de Dios; se trata simplemente de una cuestión que tiene que ver con la consciencia; o bien dicen que la presciencia de Dios puede estar limitada, de la misma manera que su poder está limitado por las imposibilidades. Si es imposible conocer anticipadamente actos libres, los tales no son objetos de conocimiento, y, por tanto, no conocerlos anticipadamente no constituye una limitación del conocimiento divino. Por estas y otras consideraciones queda patente que la teoria de la contingencia en todas sus formas se opone a la doctrina de la certidumbre, no menos que a la de la necesidad, en el sentido propio del término. Sin embargo, por ello no se significa que los proponentes de la contingencia sean coherentes en cuanto a este punto. Arguyendo contra la necesidad, frecuentemente no discriminan entre la necesidad física y la moral. Clasifican a Hobbes, HartIey, Priestley, Belsham, Collins, Edwards y a los Enciclopedistas Franceses, y a todos los que emplean la palabra necesidad, bajo la misma categoria; y sin embargo no pueden evitar admitir que en muchos casos los actos libres pueden ser ciertos. Con mucha frecuencia dicen que los argumentos particulares demuestran certidumbre pero no necesidad, cuando precisamente el punto debatido es la certidumbre, y es precisamente lo que ellos niegan. Esta es una de las inevitables incongruencias de su error. Sin embargo, nadie, a pesar de estas admisiones, discutirá que la doctrina de la contingencia, tanto si se llama indiferencia, capacidad autodeterminante de la voluntad, poder de la elección contraria, o cualquier otro nombre, es de hecho, y tiene la intención de ser, contradictoria a la de la certidumbre.

2. *Elements of Psychology*, pág. 357, Traducción de Henry, 4 edición, New York, 1856.

Certidumbre.

La tercera teoria general acerca de esta cuestión equidista de la doctrina de la necesidad, por una parte, y de la de la contingencia por la otra. Enseña que el hombre es libre no sólo cuando sus acciones externas quedan determinadas por su voluntad, sino cuando sus voliciones sin verdadera y propiamente suyas, determinadas por nada fuera de él mismo, sino procediendo de sus propias posturas, sentimientos y disposiciones inmanentes, de manera que sean la expresión real, inteligente y consciente de su carácter, o de lo que está en su mente.

Esta teoría recibe frecuentemente el nombre de necesidad moral o filosófica, en distinción de necesidad física. Ésta es una designación muy desafortunada e inapropiada: (1) Porque la libertad y la necesidad están directamente enfrentadas. Es una contradicción decir que un acto sea libre y sin embargo necesario; que el hombre es un agente libre, y sin embargo que todas sus acciones están determinadas por una ley de la necesidad. Como todos los proponentes de la teoria mencionada profesan creer en la libertad de la voluntad humana, o que el hombre es un agente libre, es ciertamente lamentable que empleen un término que en su sentido ordinario y propio enseña precisamente lo contrario. (2) La certidumbre y la necesidad no son lo mismo, y por tanto no deberían expresarse con la misma palabra. La necesidad con la que una piedra cae al suelo, y la certidumbre con la que un ser perfectamente santo quedando confirmado en un estado de gracia actuará con santidad, son tan diferentes como el día y la noche. La aplicación del mismo término para expresar cosas esencialmente distintas tiende a confundir las cosas mismas. Un hombre puede verse obligado a hacer algo contra su voluntad, pero decir que puede verse obligado a querer contra su voluntad es una contradicción. Una volición necesaria no es volición, como tampoco blanco es negro. Debido al hecho de que en lenguaje popular a menudo hablamos de una cosa como necesaria cuando es totalmente cierta, y aunque las Escrituras, escritas en el lenguaje de la vida ordinaria, a menudo hacen lo mismo, no hay razón por la que en discusiones filosóficas se emplee esta palabra de manera que inevitablemente conduzca a confusión. (3) El uso de la palabra necesidad para expresar la idea de la certidumore arroja vituperio sobre la verdad. La reviste con el ropaje del error. Hace que Edwards emplee el lenguaje de Hobbes. Pone a Lutero en la misma categoria que a Espinoza; a todos los Agustinianos en la misma clase que a los materialistas franceses. Todos ellos emplean el mismo lenguaje, aunque su sentido sea tan diverso como sea posible. Todos dicen que los actos de los hombres son necesarios. Cuando llega el momento de explicarse, la una clase dice que son verdadera y propiamente necesarios en el sentido de que no son

libres, y que excluyen la posibilidad de carácter o responsabilidad morales. La otra clase dicen que son necesarios, pero en el sentido de que son sin embargo libres y perfectamente consecuentes con la responsabilidad moral del agente. Es desde Iuego un gran mal que teorias diamétricamente opuestas entre sí, que la doctrina de santos y la doctrina de demonios (para emplear el lenguaje de Pablo) se exprese en las mismas palabras. Y así nos encontramos con los más respetables escritores, como Reid y Stewart, argumentando contra Edwards como si éste sostuviera la doctrina de Belsham.

Los antiguos escritores latinos designaban comunmente la teoria de la certidumbre moral con el nombre de *Lubentia Rattionalis*, o Espontaneidad Racional. Ésta es una designación mucho más apropiada. Implica que en cada volición hay elementos de racionalidad y de acción espontánea. En los brutos hay espontaneidad pero no razón, y por ello no son agentes libres en el sentido de que sean objetos de aprobación o de desaprobación. En los maníacos hay también autodeterminación, pero es irracional, y por tanto no libre. Pero allí donde se combinan en un agente la razón y la capacidad de autodeterminación, él es libre y responsable por sus actos exteriores y por sus voliciones. Esta descripción satisfaria a Reid, que dice: «Vemos evidentemente que así como la razón sin poder activo nada puede hacer, de la misma manera el poder sin razón no tiene guía para dirigirlo a ningún fin. Las dos cosas coordinadas establecen la libertad mora1.»[3]

Los antiguos escritores, al desarrollar su doctrina de la espontancidad racional, solían decir que la voluntad va determinada por el juicio último del entendimiento. Esto es cierto o falso según se interprete el lenguaje. Si por juicio último del entendimiento se significa la aprehensión intelectual y convicción de lo razonable y excelente del objeto de la elección, entonces nada sino lo perfectamente razonable y bueno queda así siempre determinado. Los hombres, en una multitud de ocasiones, escogen aquello que su entendimiento condena como malvado, profano o destructivo. O si el sentido es que cada acción libre es el resultado de una deliberación consciente y de una consiguiente decisión de la, mente en cuanto a lo deseable de una cierta acción, con todo no puede decirse que la voluntad siga los dictados del entendimiento. .., Lo que realmente se significa por esta expresión es que las posturas o los sentimientos que determinan la voluntad están ellos mismos determinados por el entendimient. Si yo deseo algo, es debido a que lo aprehendo como apropiado para satisfacer algún anhelo de mi naturaleza. Si yo deseo algo porque está. bien, el hecho de que sea correcto es algo que debe discernir el entendimiento. En otras palabras, todos los deseos, afectos o sentimientos que determinan que la voluntad actue

3. *Active Powers*, Essay IV, cap. 5; *Works*, Edinburgo, 1849, pág. 615.

deben tener un objeto, y este objeto por el cuaI es excitado el sentimiento y hacía el que tiende tiene que ser discemido por el entendimiento. Es esto lo que les da su carácter racional, y hace que sea racional la determinación de la voluntad. Cualquier volición que no siga al dictado último del entendimiento es, en este sentido de la palabra, la acción de un idiota. Puede que sea espontánea, así como lo son las acciones de los brutos, pero no puede ser libre en el sentido de que sea la acción de una persona responsable.

Otra forma bajo la que esta doctrina se expresa con frecuencia es que la voluntad es según el más grande bien aparente. Ésta es una manera muy común de expresar la doctrina, derivada de Leibnitz, el padre del optimismo, cuya entera «Theodicée» está basada en la presuposición de que el pecado es el medio necesario para el mayor bien. Por «bien», los escritores de esta clase significan generalmente «adaptado para producir felicidad» la cual es considerada cómo el sumo bien. La doctrina de ellos es que la voluntad siempre se decide por aquello que promete la mayor felicidad. No es, se dice, el mayor bien real, sino el mayor bien aparente el que determina la volición. Un solo trago de una copa puede parecerle a un alcohólico, en la intensidad de su deseo, un mayor bien: esto es, como más apropiado para liberarle y satisfacerle, que su propio bienestar o el bienestar de su familia para toda la vida. Esta teoria entera está basada en la suposición de que la felicidad es el más alto bien, y que eI deseo de felicidad es el resorte último de toda acción voluntaria. Por cuanto estos dos principios son aborrecibles a la gran masa de las mentes cultivadas, especialmente de las cristianas, y por cuanto los hombres actúan por otros y más elevados motivos que un deseo de potenciar su propia felicidad, son pocos los que, en nuestros tiempos, adoptarán la doctnna de que la voluntad es según el más grande bien aparente, así expuesta. No obstante, si la palabra bien se toma en un sentido más amplio, incluyendo todo lo deseable, sea lo recto, lo apropiado, o lo útil, así como lo apropiado para dar felicidad, entonces es indudable que la doctrina es cierta. De hecho la voluntad queda siempre determinada en favor de aquello que bajo algun aspecto, o por alguna razón, se considera bueno. De otra manera los hombres podrían escoger el mal como mal, lo que violada una ley fundamental de todas las naturalezas racionales y sensoriales.

Es todavía cosa más común, al menos en este país, decir que la voluntad queda siempre determinada por el motivo más poderoso. A esta forma de enunciado se presentan dos evidentes objeciones. (1) La ambigüedad de la palabra motivo. Si esta palabra se toma en un sentido, el enunciado es cierto; si se toma en otro, es falso. (2) La imposibilidad de establecer ninguna prueba acerca de la fuerza relativa de los motivos. Si la prueba se hace sobre la vivacidad de los sentimientos, entonces no es cierto que siempre prevalezca el motivo más poderoso. Si se hace la prueba sobre el efecto,

entonces es decir que el motivo más fuerte es aquel que ha determinado la voluntad, lo que equivale a decir que la voluntad queda determinada por aquello que la determina.

Es mejor mantenerse en la declaración general. La voluntad no queda decidida por ninguna ley de necesidad; no es independiente, indiferente ni autodeterminacta, sino que queda siempre determinada por el anterior estado de la mente; de modo que un hombre es libre siempre que sus voliciones sean la consciente expresión de su propia mente; o en tanto que sus actividad sea determinada y controlada por su razón y sentimientos.

§2. *Definición de términos.*

Antes de pasar a dar un bosquejo de los argumentos usuales en apoyo de esta doctrina, es importante determinar el sentido de las paIabras a emplear. Nadie que esté mínimamente familiarizado con discusiones de esta naturaleza puede haber dejado de observar cuánta dificultad se suscita de la ambigüedad de los términos empleados, y cuán a menudo la gente difiere en doctrina, cuando en realidad sólo difieren en lenguaje.

La voluntad.

Primero, la palabra voluntad misma es uno de aquellos términos ambiguos. A veces se emplea en un sentido amplio, incluyendo todos los deseos, afectos e incluso las emociones. Tiene este sentido amplio cuando se dice de todas las facultades del alma que están incluidas bajo las dos categorias de entendimiento y voluntad. Así que todo aquello que pertenece al alma y que no pertenece a lo primero es asignado a la segunda. Todo gusto y repugnancia, toda preferencia, toda inclinación y falta de inclinación, son en este sentido actos de la voluntad. En otras ocasiones, se emplea esta palabra para denotar la capacidad de autodeterminación, o aquella facultad por la que decidimos nuestras propias acciones. En este sentido, sólo los propósitos y las voliciones imperativas son acciones de la voluntad. Es evidente que si un escritor afirma la libertad de la voluntad en este último sentido, y su lector toma sus palabras en el sentido primero, el uno jamás entenderá al otro. O si el mismo escritor usa a veces la palabra en su sentido amplio y a veces en su sentido restringido, inevitablemente se confundirá él mismo y confundirá a otros. Decir que tenemos poder sobre nuestras voliciones, y decir que tenemos poder sobre nuestros deseos, son cosas totalmente diferentes. Una de estas proposiciones puede ser mantenida y la otra puede ser negada; pero si se confunden la voluntad y el deseo, la distinción entre estas dos proposiciones queda eliminada. Se ha observado frecuentemente que la confusión de estos dos significados de la palabra voluntad es el gran defecto de la célebre obra del Presidente Edwards.

Comienza con una definición del término que hace que incluya toda preferencia, elección, complacencia o desagrado en, gusto y disgusto, y aboga por una teoria que es cierta y aplicable sólo a la voluntad en el sentido restringido de la palabra.

Motivo.

En segundo lugar, la palabra motivo se toma a menudo en un sentido diferente. Se define como siendo cualquier cosa que tenga tendencia a mover la mente. Se considera un motivo cualquier objeto adaptado para despertar el deseo o el afecto; cualquier verdad o concepto que sea apropiado para influenciar a un ser racional y sensible a la toma de una decisión. Es a esto que se le llama el sentido objetivo del término. En este sentido está muy lejos de ser cierto que la voluntad es siempre movida por el motivo más poderoso. Las verdades más importantes, las consideraciones de mayor peso, los objetos más atrayentes, son a menudo impotentes, por lo que concierne al estado interior de la mente. Sin embargo, esta palabra se emplea frecuentemente en el sentido objetivo para designar aquellas convicciones interiores, aquellos sentimientos, inclinaciones y principios que están en la mente misma, y que empujan o influencian al hombre a decidirse de una forma en lugar de en otra. Es sólo en este sentido del término que la voluntad queda determinada por el motivo más poderoso. Pero incluso en este caso debe admitirse, como ya antes se ha observado, que no tenemos criterio ni norma mediante la que determinar la fuerza relativa de los motivos, aparte de su efecto real. De manera que decir que la voluntad queda determinada por el motivo más poderoso equivale sólo a decir que no está autodeterminada, sino que en cada volición racional el hombre queda influenciado para decidirse de una manera en lugar de en otra forma, por algo dentro de él, de modo que la volición es una revelación de lo que él mismo es.

Causa.

En tercer lugar, la palabra causa no es menos ambigua. A veces significa la mera ocasión; a veces el instrumento por el que se lleva algo a cabo; a veces la eficiencia a la que se debe el efecto; a veces al fin por el que se hace algo, como cuando hablamos de causas finales; a veces de la base o razón por la que el efecto o la acción de la causa eficiente es así y no de otra manera. Decir que los motivos son las causas ocasiones de la volición es coherente con cualquier teoria de actividad, sea de necesidad o de indiferencia; decir que son causas eficientes es transferir la eficíencia del agente a los motivos; pero decir que son la base o razón por la que las voliciones son lo que son es sólo decir que cada ser racional, en cada acción voluntaria, tiene que tener una razón, buena o no, para actuar como lo hace.

La mayor parte de los argumentos en contra de la declaración de que los motivos son la causa de las voliciones se basan en la presuposición de que son enunciadas como causas productoras, y que se quiere negar que el agente sea la causa eficiente de sus propias acciones, mientras que el significado es sencillamente que los motivos son las razones que determinan al agente que afirme su eficiencia de una manera en lugar de en otra. Sin embargo, se trata verdaderamente de causas, hasta allí donde determinan que el efecto sea asi, y no de otra manera. El amor matemo puede inducir a una madre a velar a un niño enfermo, y es en este sentido la causa de su dedicación, pero ella no es por ello menos la causa eficiente de todos sus actos de ternura. Dice Reid: «O bien el hombre es la causa de la acción, y entonces es una acción libre, y se le imputa de manera justa, o tiene que tener otra causa, y no sele puede imputar con justicia al hombre.»[4] Esto supone que la palabra causa tiene sólo un sentido. En el caso acabado de suponer, la madre es la causa eficiente, y su amor la causa racional o razón de sus acciones. ¿Es acaso una negación del libre albedrio decir que su amor determinó su voluntad en favor de la atención en lugar de en favor de la negligencia?

Libertad.

Cuarto: No es poca la ambigüedad que surge de confundir la libertad de la voluntad con la libertad del agente. Estas formas de expresión se emplean frecuentemente como equivalentes. Quizá sea lo mismo lo que se designa al decir: «La voluntad es libre», y «el agente es libre». Se admite que el mismo concepto puede ser expresado de manera apropiada con estas frases. Al hablar de libertad de conciencia, cuando queremos decir que el hombre es libre en cuanto a su conciencia, del mismo modo hablamos de la libertad de la voluntad, o libre albedrío, cuando todo lo que significamos es que el hombre es libre al querer algo. Pero el uso que hace sinónimas estas expresiones es susceptible a las siguientes objeciones: (1) Atribuir libertad a la voluntad puede conducir a concebir de la voluntad como separada del agente; como un poder distinto, autónomo, en el alma. O, si se evita este extremo, lo que no siempre sucede, la voluntad es contemplada como demasiado separada de las otras facultades del alma, y como fuera de sintonía con ella en sus varios estados. La voluntad es sólo el alma queriendo. El alma, naturalmente, es una unidad. Una autodeterminación es una determinación de la voluntad, y todo l0 que lleve a una decisión propia conduce a una decisión de la voluntad. (2) Una segunda objeción en contra de confundir estas expresiones es que no son realmente equivalentes. El hombre puede que sea libre, cuando su voluntad está cautiva. Es un hecho

4. *Active Powers*, Essay IV, capo IX; *Works*, Edinburgo. 1849. pág. 645.

correcto y establecido del Ienguaje, expresando una realidad de la consciencia, el hablar de una voluntad esclavizada en un agente libre. No se trata de una mera metáfora, sino de una verdad filosófica. El que comete pecado, siervo es del pecado. Unos hábitos mentales o corporales largamente continuados pueden llevar a la voluntad bajo una servidumbre, mientras qu el hombre sigue, siendo un agente libre. Un hombre que durante años haya sido un tacaño tiene su voluntad en estado de esclavitud, y sin embargo el hombre es perfectamente libre. Está autocontrolado, autodeterminado. Su avaricia es él mismo. Es su propio amado y abrigado sentimiento. (3) De nada sirve tener dos expresiones para lo mismo, la primera apropiada, y la segunda ambigua. Lo que realmente significamos es que el agente es libre. Este es el único punto al que se le presta interés alguno. El hombre es el sujeto responsable. Si es libre para ser justamente responsable por su carácter y conducta, poco importa cuáles sean las leyes que determinan las operaciones de su razón, conciencia o voluntad; o si la libertad se puede predicar de aquellas facultades consideradas por separado. Mantenemos que el hombre es libre; pero negamos que la voluntad sea libre en el sentido de ser independiente de la razón, de la conciencia y de los sentimientos. En otras palabras, un hombre no puede ser independiente de sí mismo ni ninguna de sus facultades independientes de todo el resto.

Libertad y capacidad.

Quinto: Otra fuente fructífera de confusión acerca de esta cuestión es la de confundir la libertad con la capacidad. El uso que liga el mismo significado a estos términos es muy antiguo. Agustín negó el libre albedrío del hombre desde la caída. Pelagio afirmó el libre albedrío como esencial a nuestra naturaleza. El primero tenía simplemente la intención de negar la capacidad del hombre caído de volverse por sí mismo a Dios. El último definia la libertad como la capacidad en cualquier momento de determinarse a sí mismo para bien o mal. La controversia entre Lutero y Erasmo fue realmente acerca de la capacidad, aunque nominalmente fue acerca del libre albedrío. El libro de Lutero se titula *De Servo Arbitrio,* y el de Erasmo, *De Libero Arbitrio*. Este uso impregna todos los símbolos de la Reforma, y fue seguido por los teólogos del siglo dieciséis. Todos atribuyen libre albedrío al hombre en el verdadero sentido de las palabras, pero le niegan libertad de voluntad. Y esta confusión sigue manteniéndose en gran parte. Muchas de las definiciones dominantes de la libertad son definiciones de capacidad; y mucho de lo que se propone comunmente para demostrar la libertad de la voIuntad tiene realmente el designio sustentar y sólo tiene fuerza para sustentar la doctrina de la capacidad. Jacobi define la libertad como el poder de decidirse en favor de los dictados de la razón en oposición a las

solicitaciones de los sentidos. Bretschneider dice que es la capacidad de decidirse según la razón. Agustín y muchos de los Agustinianos después de él, distinguieron: (1) La libertad del hombre, antes de la caída, que era una capacidad de pecar o no pecar. (2) El estado del hombre después de la caída, cuando tiene la libertad de pecar, pero no para el bien. (3) El estado del hombre en el cielo cuando tendrá libertad para el bien, pero no para el mal. Ésta última es la más elevada forma de libertad, *a felix necessitas boni*. Esta es la libertad que pertenece a Dios. En la mente popular quizá la idea común de la libertad es la capacidad de decidirse por el bien o el mal, por el pecado o la santidad. Esta idea impregna más o menos todas las disquisiciones en favor de la libertad de la indiferencia, o del poder para lo contrario. La esencia de la libertad en un ser moral responsable, según Reid, es la capacidad de hacer aquello de lo que es responsable. Así Cousin, Jouffroy, Tappan, y toda esta clase de escritores, identifican la libertad con la capacidad. Este último autor, al hablar de la distinción entre la incapacidad natural y la moral, dice: «Cuando hemos negado la libertad al negar un poder de autodeterminación, estas definiciones, en orden de conseguir una *quasi* libertad y capacidad, no son nada más que ingeniosas insensateces y plausibles -engaños. »[5] Aquí la libertad y la capacidad se emplean explicitamente como términos sinónimos.

Otros escritores que no ignoran la distinción entre libertad y capacidad, las distinguen sin embargo sólo como diferentes formas de libertad. Este es el caso con muchos de los autores alemanes. Se puede dar el ejemplo de Müller, que distingue la *Formale Freiheit*, o capacidad, de *Ia Reale Freiheit*, o libertad tal como existe en realidad. La primera es sólo necesaria como condición de la segunda. Esto es, él admite que si las acciones de un hombre están desde luego determinadas por su carácter, es realmente libre. Pero a fin de hacerlo justamente responsable por su carácter, éste tiene que ser adquirido por él mismo.[6] Con esto se confunden cosas que no sólo son distintas, sino que son claramente distintas. Esta clase de escritores admite, como desde luego lo admite todo el mundo cristiano, que desde la caída los hombres no tienen poder para hacerse santos a si mismos; mucho menos llevar a cabo esta transformación mediante una volición. Se admite que los santos en gloria quedan infaliblemente determinados por su carácter a la santidad, pero se admite que los hombres caídos y los santos son libres. La capacidad puede haberse perdido, pero permanecer la libertado La primera

5. Review of Edwards, edición de New York, págs. 164, 165.

6. «Frei ist ein Wessen inwiefern die innere Mine seines Lebens aus der heraus es wirkt und thätig ist, durch Selbstbestimmung bedingt ist.» *Lehre von der Sünde*, vol. II. pág. 72. En otra parte define la libertad como siendo la capacidad de autodesarrollo. «Freiheit ist Macht aus sich zu werden», pág. 62.

queda perdida desde la Caída. Una vez es restaurada por la gracia, como dicen ellos, debe perderse de nuevo en aquella libertad para lo bueno que es idéntica con la necesidad. Si la libertad y la capacidad son así distintas, ¿por qué habrían de confundirse? Estamos conscientes de nuestra libertado Sabemos que somos libres en todas nuestras voliciones. Ellas se nos revelan en lo más íntimo de nuestra consciencia como actos de autodeterminación. No podemos rechazarlas ni escapar a nuestra responsabilidad acerca de ellas, aunque lo intentemos. Y nadie, sin embargo, está consciente de una capacidad para cambiar su propio corazón. El libre albedrío pertenece a Dios, a los ángeles, a los santos glorificados, a los hombres caídos, y a Satanás; y es lo mismo en todos. Y sin embargo Dios no puede, en el sentido más estricto de la palabra, hacer lo maIo; ni tampoco puede Satanás, por una volición, recuperar su herencia perdida de santidad. Es un gran mal confundir así cosas tan esencialmente distintas, que produce una confusión sin fin. Agustín dice que el hombre no es libre desde la caída, porque no puede sino pecar; los santos son libres porque no pueden pecar. ¡En el primer caso, la incapacidad destruye la libertad; y en el segundo constituye la perfección de la libertad! La necesidad es lo precisamente contrario a la libertad, y sin embargo se dice que ambas cosas son idénticas. Un hombre, al afirmar el libre albedrío, tiene la intención de afirmar la libre acción, en tanto que niega la capacidad; otro significa por lo mismo una plena capacidad. Desde luego, es importante no emplear las mismas palabras para expresar ideas contrarias. Sin embargo, la confusión de pensamiento y de lenguaje no es el principal mal que surge de hacer idénticas la libertad y la capacidad. Necesariamente nos lleva a un conflicto con la verdad, y con los juicios morales de los hombres. Hay tres verdades de las que cada hombre está convencido por la misma constitución de su naturaleza. (1) Que es un agente libre. (2) Que nadie sino los agentes libres son responsables por su carácter y conducta. (3) Que no posee la capacidad para cambiar su estado moral mediante un acto de la voluntad. Ahora bien, si para expresar el hecho de su incapacidad decimos que no es un agente libre, contradecimos su consciencia; o, si él cree lo que le decimos, destruimos su sentido de responsabilidad. O, si le decimos que por cuanto es un agente libre tiene poder para cambiar su corazón a voluntad de nuevo entramos en conflicto con sus convicciones. Él sabe que es un agente libre, y sin embargo sabe que no tiene capacidad para hacerse santo a si mismo. La libre agencia es la potestad de decidir según nuestro carácter; la capacidad es la potestad para cambiar nuestro carácter mediante una volición. De lo primero tanto la Biblia como la conciencia afirman que pertenece al hombre en cada condición de su ser; de lo último, tanto la Bíblia como la conciencia afirman igual de explfcitamente que no pertenecen al hombre caído. Por ello, no debiera de confundirse entre ambas cosas.

Autodeterminación y autodeterminación de la voluntad.

Sexto, Otra fuente de confusión es no discriminar entre la autodeterminación y la autodeterminación de la voluntad. Los que emplean esta última expresión dicen que tienen la intención de negar que la voluntad esté determinada por un estado anterior de la mente, y afirmar que tiene un poder autodeterminante, independiente de cualquier cosa preexistente o coexistente. Ellos dicen que los que enseñan que cuanto el estado de la mente sea el mismo, la volición será inevitablemente la misma, enseñan por ello necesidad y fatalismo, reduciendo la voluntad a una máquina. «No conozco», dice Reid, «nada que pueda desearse más para establecer el fatalismo por todo el universo. Cuando se demuestre que, en toda la naturaleza, las mismas circunstancias conducen invariablemente a las mismas consecuencias, se deberá abandonar la doctrina de la -libertad.»[7] La doctrina opuesta es que la voluntad es «automovida; hace su *nissus* de ella misma, y de ella misma soporta hacerlo, y tiene capacidad, dentro de la esfera de su actividad, y en relación con sus objetos, para seleccionar, por una acción meramente arbitraria, cualquier objeto determinado. Es una causa cuyos actos todos, así como cualquier acto en particular, considerados como fenómenos que demandan una causa, quedan explicados por ella misma».[8] Asi, si se pregunta por qué la voIuntad decide de una forma y no de otra, se debe buscar la razón en su capacidad de autodeterminación. Puede, mediante un acto arbitrario, escoger o no escoger, escoger de una u otra forma, sin un motivo o con él, por o en contra de cualesquiera o todas las influencias que incidan sobre ella. Pero cuando estos escritores pasan a probar su postura, resulta que no era esto en absoluto lo que significaban. No es el poder autodeterminante de la voluntad lo que ellos defienden, sino por el poder autodeterminante del agente. Dice Reid que todo lo involucrado en el libre albedrío es que el hombre es un agente, autor de sus propias acciones, o que somos «causas eficaces en nuestras acciones deliberadas y voluntarias».[9] «Decir que el hombre es un agente libre no es más que decir que, en algunos casos, es verdaderamente un agente y una causa, y que no se ejerce acción sobre él meramente como sobre un instrumento pasivo.»[10] El doctor Samuel

7. Valdrá la pena observar, de pasada, cuán uniformemente los escritores de la escuela a la que pertenece Reid identifican la certidumbre con la necesidad, mientras arguyan con un oponente. En el pasaje citado arriba no es porque la voluntad quede determinada por la necesidad, ni por una causa fuera de la mente, sino sencillamente que se moteja de fatalismo a que las mismas decisiones tengan lugar «invariablemente» en las mismas circunstancias.

8. *Tappan, Review of Edwards*, edición de New York, 1839, pág. 223.
9. *Active Powers*, Essay IV, cap. 2; *Works*, Edinburgo, 1849, pág. 603.
10. *Active Powers*, Essay IV, cap. 3; *Works*, pág. 607.

Clarke, en su controversia con Leibnitz, dice: «La capacidad de automovimiento, o acción, que, en todos los agentes animados, es espontaneidad, es, en los agentes morales o racionales, lo que llamamos propiamente libertad.» Nuevamente, dice: «la verdadera definición de libertad es la capacidad de actuar». Ahora bien, por cuanto todos los proponentes de la doctrina de la certidumbre moral admiten la autodeterminación del agente, y niegan la capacidad autodeterminante de la voluntad, tiene que seguir la mayor de las confusiones por la confusión de estas dos cosas; y, además, se le da entonces una ventaja indebida a la doctrina de la capacidad autodeterminante de la voluntad, mediante argumentos que demuestran sólo autodeterminación, lo que todo hombre admite. Por otra parte, se crea un injusto prejuicio contra la verdad al enunciarla como negadora de la capacidad de autodeterminación, cuando lo único que niega es la capacidad autodeterminante de la voluntad. Así, se presenta al Presidente Edwards como negando repetidamente que las voliciones sean autodeterminaciones, o que la mente sea la causa eficiente de sus propias acciones, o que el hombre sea un agente, porque escribió contra el poder autodeterminante de la voluntad, tal como lo enseñaron Clarke y Whitby. Estas dos cosas no deberían ser confundidas, porque son verdaderamente distintas. Cuando decimos que un agente es autodeterminado, decimos dos cosas: (1) Que él es el autor o causa eficiente de su propia acción. (2) Que las bases o razones para su determinación están dentro de él mismo. Está determinado por lo que le, constituye en aquel momento en un individuo particular, por sus sentimientos, principios, carácter y disposiciones, y no por ninguna influencia *ab extra*. o coercitiva. Pero cuando decimos que la voluntad es autodeterminada, la separamos de los otros elementos constitutivos del hombre, como un poder independiente, y, por una parte, negamos que sea determinada por nada en el hombre; por la otra, afirmamos que se determina a sí misma por un poder inherente, automóvil, arbitrario. En este caso, la volición deja de ser una decisión del agente, porque puede ser contraria a todo el carácter, principios, inclinaciones, sentimientos y convicciones del agente, o cualquier otra cosa que le constituya en lo que él es.

§3. *La certidumbre, consecuente con la libertad*.

Aunque la doctrina de la necesidad es subversiva del fundamento de toda moralidad y religión, lo que ahora ocupa nuestra atención es la doctrina de la contingencia. Deseamos sencillamente enunciar la cuestión como entre certidumbre e incertidumbre. La doctrina de la necesidad, en el sentido propio de la palabra, es anticristiana; pero el mundo cristiano está dividido, y siempre lo ha estado, entre los proponentes y los oponentes de la doctrina de

la contingencia. Todos los Agustinianos mantienen que un acto libre puede ser inevitablemente cierto en cuanto a su acaecimiento. Todos los anti-Agustinianos, sean Pelagianos, o Semi-Pelagianos, o Arminianos, y la mayoría de los filósofos morales y metafísicos adoptan la posición contraria. Enseñan que como la voluntad tiene un poder auto-determinante, puede decidirse en contra de todos los motivos, internos o externos, en contra de todas las influencias, divinas o humanas, de manera que sus decisiones no pueden resultar inevitables sin la destrucción de su libertad. La misma esencia de la libertad, dicen ellos, es el poder para lo contrario. En otras palabras, un acto libre es aquel ejecutado con la consciencia de que bajo unas circunstancias exactamente idénticas, esto es, tanto en el mismo estado interno como externo de la mente, pudiera haberse dado la decisión opuesta. Según la primera doctrina, la voluntad está determinada; según la otra, se determina a sí misma. En el primer caso, nuestros actos son o pueden ser inevitablemente ciertos, y sin embargo libres. En el segundo, para que sean libres tienen que ser inciertos. Ya hemos demostrado que ésta es una presentación correcta de la cuestión; que los proponentes de la necesidad moral significan por la misma certidumbre; que los proponentes de la contingencia significan por la misma incertidumbre. Hemos admitido que el uso de la palabra necesidad, incluso cuando cualificada diciendo negativamente que no es «absoluta, física ni mecánica», sino que es meramente filosófica o moral, es desafortunada e inapropiada. Y si algún oponente de Agustín o de Edwards dice que todo lo que niega es una necesidad absoluta o física, y que no tiene objcciones a la doctrina de la certidumbre, entonces la diferencia entre él y Edwards es meramente semântica. Pero la verdadera controversia yace más honda. No es la palabra la que sufre oposición, sino el concepto mismo. Hay una verdadera diferencia en cuanto a la naturaleza del libre albedrío, y esta diferencia se centra en este punto concreto: ¿Pueden resultar inevitablemente ciertos los actos de los agentes libres, sin con ello destruir la libertad de los mismos?

Puntos de concordancia.

Será bueno, antes de proseguir, enunciar aquellos puntos en los que concuerdan las partes de esta controversia.

1. Concuerdan en que el hombre es un agente libre, en tal sentido que es responsable de su carácter y de sus acciones. La disputa no es acerca de la realidad del libre albedrío, sino acerca de su naturaleza. Si alguien niega que los hombres son agentes morales responsables, pertenece entonces a la escuela de la necesidad, y no es interlocutor en la discusión que ahora se considera.

2. Se está de acuerdo en cuanto a la naturaIeza del libre albedrío, que

supone tanto razón como poder activo. La mera espontaneidad no constituye el libre albedrío, porque se halla en los brutos, en los idiotas y en los maníacos. No hay controversia en cuanto a lo que se significa por razón como uno de los elementos del libre albedrío; y por lo que respecta al poder activo, que es su segundo elemento, se concuerda que significa o incluye la eficiencia. En otras palabras, se concuerda en que un agente libre es la causa eficiente de sus propias acciones.

3. Se admite, por ambos lados, que en todos los casos importantes, los hombres actúan influenciados por motivaciones. Reid, desde luego, trata de mostrar que en muchos casos la voluntad decide sin motivo alguno. Cuando no hay base para una preferencia, dice él que éste tiene que ser eI caso, como en el caso en que un hombre decide qué moneda de cincuenta chelines va a dar. Admite, sin embargo, que estas decisiones arbitrarias tienen que ver sólo con cosas irrelevantes. Otros de la misma escuela reconocen que nunca se llega a una volición racional excepto bajo la influencia de motivos.

4. Se concuerda además en que la voluntad no está determinada con certidumbre por motivos externos. Todos los Agustinianos niegan que el estado interno de la mente que determina la voluntad sea él mismo determinado cierta o necesariamente por nada externo a la mente misma.

5. También se puede dar por sentado que las partes concuerdan en que la palabra voluntad debe ser tomada en su sentido propio, restringido. No se trata de si los hombres tienen poder sobre sus propios afectos, sobre lo que les agrada o desagrada. Nadie lleva la capacidad de la voluntad hasta tan lejos como para decir que podemos, mediante una volición, cambiar nuestros sentimientos. Lo que tratamos sólo trata de nuestras voliciones. Es la base o razón de los actos de auto-determinación lo que está bajo discusión. Y, por ello, lo que tenemos a la vista es la voluntad considerada como la facultad de la auto-determinación, y no como la sede de los afectos. La pregunta de por qué un hombre es llevado a amar a Dios, o a Cristo, o a sus semejantes, o la verdad y la bondad; y otro llevado a amar el mundo, el pecado, es muy diferente de la pregunta de qué es lo que le determina a efectuar este o aquel acto en particular. La voluntad es aquella facultad mediante la que decidimos hacer algo que consideramos está en nuestro poder hacer. La cuestión de si alguien tiene capacidad para cambiar su propio carácter en cualquier momento, o de darse a sí mismo lo que en el lenguaje de la Escritura es un nuevo corazón, tiene que ver con la magnitud de su capacidad. Esto es, se trata de una cuestión que concierne a la capacidad o incapacidad del pecador: y es una cuestión de suma importancia; pero no debiera ser confundida con la cuestión del libre albedrío, que es lo que estam os ahora considerando.

Asi, todo lo que estamos considerando es si, cuando alguien decide hacer algo, su voluntad está determinada por el estado previo de su mente; o si, con

precisamente las mismas posturas y sentimientos, sus decisiones pueden ser en un sentido en un momento determinado, y en otro en otro momento distinto. Esto es, si la voluntad, o más bien dicho, si el agente tiene que ser indeterminado para poder ser libre.

El argumento de que la certidumbre es idónea para todos los agentes libres.

Es desde luego un fuerte argumento en favor de la perspectiva del libre albedrío que la hace consecuente con la certidumbre, o que supone que un agente puede estar determinado con certidumbre inevitable en cuanto a sus acciones en tanto que estas sus acciones permanecen siendo libres, el hecho de que concuerde con todas las clases o condiciones de los agentes libres. Negarle a Dios el libre albedrío sería negarle la personalidad, y reducirlo a un mero poder o principio. Y sin embargo, ¿hay nada en el universo que sea más seguro que el hecho de que Dios actuará con rectitud? Pero si se dice que las condiciones de existencia en un ser infinito son tan diferentes de lo que son en las criaturas que no es justo argüir de lo uno a lo otro, podemos referimos al caso de nuestro bendito Señor. El tenía un verdadero cuerpo y un alma racional. Él tenia una voluntad humana; una mente reglada por las mismas leyes que las que determinan las acciones intelectuales y voluntarias del común de los hombres. Sin embargo, en su caso, aunque hubiera podido existir la posibilidad metafísica de mal (aunque incluso ésta es una hipótesis lastimosa), con todo era más seguro que El estaría sin pecado que el que permanecieran el sol y la luna. Ninguna ley física podría ser más fiable en cuanto a la producción de sus efectos que el que Su voluntad se decidiera siempre por lo recto. Pero si se objetara que incluso a este caso que la unión de las naturalezas divina y humana en la persona de nuestro Señor lo coloca en una categoría diferente a la nuestra, haciendo injusto suponer que lo que era cierto en Su caso tenga que ser cierto en el nuestro, aunque no admitamos la fuerza de esta objeción, podemos referimos a la condición de los santos en el cielo. El los, sin lugar a dudas, siguen siendo agentes libres; y sin embargo sus acciones son, y serán eternamente, determinadas con una certidumbre absoluta e inevitable hacia el bien. Por tanto, la certidumbre tiene que ser consecuente con el libre albedrío. ¿Qué puede decir un cristiano ante esto? ¿Negará acaso que los santos en gloria son libres, o negará acaso la total certidumbre de su perseverancia en santidad? ¿Quedaría con ello exaltado su concepto de la bienaventuranza del cielo? ¿O elevaria con ello sus ideas de la dignidad de los redimidos para creer que sea inseguro si caerán en pecado o permanecerán santos? Sin embargo, podemos descender aI estado actual de nuestra existencia. Sin dar por sentado nada en cuanto a la corrupción de nuestra naturaleza, ni dar por sentado nada que Pelagio pudiera negar, es un

hecho cierto que todos los hombres pecan. Nunca ha existido un mero hombre en la faz de la tierra que no pecara. Cuando contemplamos un recien nacido, sabemos que, por incierto que sea su futuro, es absoluta e inevitablemente cierto que, si vive, pecará. Por ello, sea cual sea el aspecto en el que contemplemos el libre albedrío, sea en Dios, en la naturaleza humana de Cristo, en los redimidos en el cielo, o en el hombre aqui en la tierra, observamos que es compatible con la absoluta certidumbre.

Argumentos derivados de la Escritura.

Un segundo argumento acerca de esta cuestión se deriva de aquellas doctrinas de la Escritura que suponen necesariamente que las acciones libres pueden ser ciertas en cuanto a su acaecimiento.

1. La primera y más evidente de estas doctrinas es el conocimiento anticipado de Dios. Sea cual sea la explicación metafísica que se le dé a este atributo; por mucho que ignoremos la distinción entre conocimiento y conocimiento anticipado, o por mucho que contendamos que por cuanto Dios habita la eternidad, y no está en absoluto sometido a las limitaciones del tiempo, y que para Él nada es sucesivo, sigue sin embargo persistiendo el hecho de que nosotros moramos en el tiempo, y que para nosotros hay un futuro, así como un presente. Persiste por ello el hecho de que las acciones humanas son conocidas antes de que acontezcan en el tiempo, y que por ello mismo son conocidas anticipadamente. Pero si son conocidas como futuras entonces tienen que ser ciertas; no porque el conocimiento anticipado haga que su acaecimiento sea cierto, sino porque lo supone cierto. Es una contradicción de términos decir que un acontecimiento incierto puede ser conocido anticipadamente como cierto. Negarle a Dios el conocimiento anticipado de las cosas, decir que las acciones libres, por cuanto son necesariamente inciertas en cuanto a su acaecimiento, no son objetos de la presciencia, del conocimiento anticipado de Dios, como tampoco los sonidos son el objeto de la vista, ni las verdades matemáticas objetos de los afectos, es destruir el concepto mismo de Dios. El futuro debe serle tan ignoto a Él como a nosotros, y El tiene que estar recibiendo en cada instante enormes cantidades de conocimiento. El no puede ser un ser eterno, impregnando toda duración con una existencia simultánea, y mucho menos un Ser omnisciente, para quien no hay nada nuevo. Por tanto, es imposible creer en Dios tal como es revelado en la Biblia, a no ser que creamos que Él conoce todas las cosas desde el principio. Pero si todas las cosas son conocidas, todas las cosas, sean fortuitas o libres, son ciertas; consiguientemente, la certidumbre tiene que ser consistente con la libertad. No estamos más seguros de nuestra existencia que lo estamos de nuestro libre albedrío. Decir que esto es un engaño es negar la veracidad de nuestra consciencia, lo cual no sólo

necesariamente involucra la negación de la veracidad de Dios, sino que subvierte asimismo la base de todo conocimiento, y nos hunde en un escepticismo absoluto. Igual podríamos decir que nuestra existencia es un engaño como que cualquier otro hecho de la consciencia sea un engano. No tenemos más ni mejor evidencia para lo uno que para lo otro. Los hombres pueden especular tanto como quieran, pero tienen que creer y actuar en base de las leyes impuestas sobre nuestra naturaleza por nuestro Creador. Por tanto, tenemos que creer en nuestra existencia y en nuestro libre albedrío; y por una necesidad apenas menos imperativa tenemos que creer que todas las cosas son sabidas por Dios desde la eternidad, y que si son conocidas por anticipado, y su acaecimiento es cierto, no podemos negar que la certidumbre es consecuente con el libre albedrío sin involucramos en contradicciones palpables. Este argumento es tan concluyente que la mayoría de los proponentes teístas de la doctrina de la contingencia, cuando pasan a tratar esto, abandonan la cuestión, y reconocen que una acción puede ser cierta en cuanto a su acaecimiento, y sin embargo libre. Se contentan para la ocasión con negar que sea necesaria, aunque pueda ser cierta. Pero olvidan que por «necesidad moral» no se significa nada más que certidumbre, y que es precisamente la certidumbre lo que, en otras ocasiones, ellos presentan como opuesto a la libertad. Si desde toda la eternidad está determinado como actuará cada hombre; si de los mismos antecedentes siguen inevitablemente las mismas consecuencias; si los actos de los hombres son inevitables, a esto se le designa como fatalismo. Sin embargo, si es realmente verdad que los proponentes de la indiferencia, de la capacidad autodeterminante de la voluntad, del poder para la elección contraria, o de cualquier otro nombre que se le aplique a la teoría de la contingencia, no tienen realmente intención de oponerse a la doctrina de la certidumbre, sino que están simplemente combatiendo el fatalismo o la necesidad física, entonces la controversia desaparece. ¿Qué más podrían pedir Leibnitz o Edwards que lo que concede Reid en el siguiente pasaje?: «Se tiene que conceder que así como todo lo que fue, ciertamente fue, y que todo lo que es, ciertamente es, de la misma manera lo que será, ciertamente será. Estas son proposiciones idénticas, y no pueden ser puestas en duda por los que las conciban distintamente. Pero no sé de ninguna norma de razonamiento por el que se pueda inferir que debido a que un acontecimiento *vaya a ser con certeza*, que por ello su producción *tenga que ser necesaria* El modo de su producción, sea libre o necesario, no puede ser deducido en base del tiempo de su producción, sea pasado, presente o futuro. El hecho de que será no implica más que será necesariamente que el hecho de que será libremente producido; porque ni el presente, ni el pasado ni el futuro, tienen ninguna conexión mayor con la necesidad que la que tienen con la libertad. Concedo, por tanto, que del

hecho de que los acontecimientos sean previstos se puede concluir con justicia que son ciertamente futuros; pero del hecho de que sean ciertamente futuros no sigue que sean necesarios.»[11] Por cuanto todas las cosas están previstas, todas las cosas son inevitables en cuanto a su acaecimiento. Esto es conceder todo lo que debe demandar todo Agustiniano.

2. Otra doctrina sustentada por una gran parte del mundo cristiano en todas las eras y que necesariamente excluye la doctrina de la contingencia es la de la preordenación de acontecimientos futuros. Los que creen que Dios ordena previamente todo lo que viene a acaecer tiene que creer que el acaecimiento de todos los acontecimientos está determinado con una certidumbre inalterable. No es nuestro propósito demostrar ninguna de estas doctrinas, sino simplemente argüir en base de las mismas como verdaderas. Además, se puede remarcar que no hay dificultad en la doctrina de la preordenación que no esté incluida en la de la presciencia. Lo último supone la certidumbre de las acciones libres, y lo primero asegura su certidumbre. Si el que sean ciertos es consecuente con la libertad, que sean hechos ciertos no puede ser incompatible con la misma. Todo lo que hace la preordenación es asegurar que acaezcan ciertas acciones libres. Toda la dificultad reside en que sean ciertos, y esto tiene que ser admitido por todo teísta consecuente. La cuestión que ahora afrontamos es que los que creen que la Biblia enseña la doctrina de la preordenación se quedan comprometidos a la conclusión de que un acontecimiento puede ser libre y sin embargo seguro, y por ello que la teoria de la contingencia que supone que una acción tiene que ser incierta para ser libre es antiescrituraria y falsa.

3. La doctrina de la divina providencia involucra las mismas conclusiones. Esta doctrina enseña que Dios gobierna a todas sus criaturas y todas las acciones de las mismas. Esto es, que Él conduce la administración de Su gobierno con el fin de llevar a cabo Sus propósitos. Aquí nos encontramos otra vez con la misma dificultad, y no es mayor que antes. El previo conocimiento presupone certidumbre; la preordenación la asegura; y la providencia la lleva a cabo. Lo último no hace más que lo que presupone lo primero. Si la certidumbre es compatible con la libertad, la providencia, que sólo asegura la certidumbre, no puede ser incompatibIe con la libertad. ¿Quién, por cualquier dificultad metafísica -quién, porque no puede comprender cómo Dios puede efectivamente gobernar a los agentes libres sin destruir su naturaleza, abandonaría la doctrina de la providencia? ¿Quién desearía ver caer las riendas del imperio universal de las manos de la sabiduría y amor infinitos, para que fueran arrebatadas por el azar o la fatalidad? ¿Quién no preferiría ser gobernado por un Padre que por un

11. *Active Powers*, Essay, IV. capo 10; *Works*, edición de Edinburgo, 1849, pág. 629.

tornado? Si Dios no puede gobernar eficazmente las acciones de los agentes libres, no puede haber profecía, ni oración, ni acción de gracias, ni promesas, ni seguridad de la salvación, ni certidumbre de si al final triunfará Dios o Satanás, si la consumación será el ciclo o el infierno. Dadnos certidumbre la segura convicción de que no puede caer el gorrión, ni un pecador mover un dedo, sino según Dios lo permite y ordena. Tenemos que tener el gobierno o de Dios o de Satanás. Y si Dios tiene una providencia, Él ha de tener la inpacidad de hacer ciertos los actos de Sus criaturas; y por ello la incertidumbre tiene que ser consistente con la libertado ¿Acaso no era cosa cierta que Cristo había de ser, según las Escrituras, crucificado por manos de malvados, y muerto? ¿Y no fueron sin embargo libres Sus enemigos en todo lo que hicieron? Recordemos que en todas estas doctrinas de la providencia, de preordenación y de presciencia, no se da por supuesto nada más allá de lo que Reid, uno de los más capaces oponentes de Leibnitz y Edwards, admite bien dispuesto. Él concede la presciencia de los acontecimientos futuros; concede también que la presciencia supone certidumbre, y esto es todo lo que la preordenación o la providencia aseguran. Si una acción puede ser libre, aunque conocida anticipadamente de manera cierta, puede ser libre aunque sea preordenada y asegurada mediante el gran plan de la providencia.

4. Todo el mundo cristiano cree que Dios puede convertir a los hombres. Creen que Él puede eficazmente conducirlos al arrepentimiento y a la fe; y que Él puede asegurarlos en el cielo para que jamás caigan en pecado. Esto es, ellos creen que Él puede hacer las acciones libres de ellos totalmente ciertas. Cuando decimos que ésta es la fe de todo el mundo cristiano, no queremos decir que ningún cristiano individual o teólogo cristiano no haya jamás negado esta doctrina de la gracia; sí que queremos decir por ello que la doctrina, hasta allí donde la hemos enunciado, está incluida en las confesiones de todas las grandes iglesias históricas de la Cristiandad en todas las edades. Constituye tanto una parte de la fe establecida de los cristianos como la divinidad de nuestro Redentor. Siendo esto así, la doctrina de que la contingencia es necesaria para la libertad no puede ser conciliada con la doctrina cristiana. Desde luego, ha sido extensamente sustentada por cristianos; pero nuestro objeto es mostrar que entra en conflicto con doctrinas que ellos mismos, como cristianos, deben admitir. Si Dios puede cumplir Su promesa de darles a los hombres un nuevo corazón; si puede trasladarlos del reino de las tinieblas al reino de Su amado Hijo; si puede darles arrepentimiento para vida; si no es impropio orarle para que los preserve de caída y para que les dé la segura posesión de la vida eterna, entonces Él puede controlar sus libres acciones. Él puede, por Su gracia y sin violar la libertad de ellos, hacer absolutamente cierto que se arrepentirán y creerán, y que perseverarán en la santidad. Si estas cosas son así, entonces es evidente

que cualquier teoría que haga de la contingencia o incertidumbre de un elemento vital de la libertad tiene que ser irreconciliable con algunas de las más claras y más preciosas doctrinas de las Escrituras.

El argumento basado en la consciencia.

Un tercer argumento acerca de esta cuestión se deriva de la consciencia. Se concede que cada persona está consciente de la libertad en sus acciones voluntarias. Se concede además que esta consciencia demuestra la realidad del libre albedrío. La validez de este argumento que apremian los proponentes del libre albedrio en contra de la doctrina de la necesidad en cualesquiera de aquellas formas que involucren una negación de esta realidad de la consciencia la admitimos plenamente. La doctrina a la que se oponen Reid y Stewart, así como muchos escritores continentales, era realmente una doctrina que negaba a la vez la libertad y la responsabilidad del hombre. Ésta no es la doctrina Agustiniana ni Edwardiana, aunque desgraciadamente ambas son expresadas con los mismos términos. La primera es la doctrina de la necesidad física o mecánica; la otra, la de la certidumbre. Como entre los proponentes de esta última teoria y los defensores de la contingencia se concuerda en que el hombre es un agente libre; como además se concuerda en que está incluido en la consciencia del libre albedrío el hecho de que somos causas eficientes y responsables de nuestras propias acciones, y que tenemos la capacidad de ejecutar o de no ejecutar cualquier acción voluntaria de la que hemos sido autores. Pero mantenemos que no somos menos conscientes de que esta convicción íntima de que teníamos capacidad de no ejecutar la acción es condicional. Esto es, somos conscientes que la acción hubiera sido diferente si hubiéramos tenido en nuestras mentes otras actitudes o sentimientos, o si se les hubiera permitido actuar en su verdadcra magnitud. Nadie está consciente de una capacidad de querer contra su voluntad; esto es, la voluntad, en el sentido restringido del término, no puede ir en contra de la voluntad en el sentido más amplio del mismo. Esto sólo equivale a decir que nadie puede preferir contra su preferencia ni escoger contra su elección. Una volición es una preferencia que resulta en una decisión. Un hombre puede tener una preferencia en un momento, y otra en otro. Puede que tenga varios sentimientos en conflicto o principios en acción a un mismo tiempo; pero no puede tener una coexistencia de preferencias opuestas. Lo que nos enseña la consciencia acerca de esta cuestión parece ser sencillamente lo que sigue: que en cada acción voluntaria tuvimos alguna razón para actuar como lo hicimos; que en la ausencia de aquella razón, o en presencia de Ias otras, que otros pueden pensar que debieran haber estado presentes, hubiéramos debido o podido actuar de manera distinta. Bajo las razones para una acción se incluye todo lo que se significa con el término

motivos, en el sentido subjetivo del término: esto es, principios, intenciones, sentimientos, etc. No podemos concebir que alguien pueda estar consciente de que, con sus principios, sentimientos e inclinaciones en sentido determinado, su voluntad pueda ir en dirección contraria. Un hombre lleno del temor de Dios, o con el amor de Cristo, no puede *querer* blasfemar a su Dios o Salvador. Aquel temor o amor constituyen para aquel temor al hombre. Es un hombre que existe en aquel estado, y si sus actos no expresan aquel estado, no son suyos.

Argumentos en base del carácter moral de las voliciones.

Esto sugiere un cuarto argumento acerca de esta cuestión. A no ser que la voluntad quede determinada por el anterior estado de la mente, en oposición a quedar auto-determinada, no puede haber moralidad en nuestras acciones. Un hombre es responsable de sus acciones externas porque son decididas por su voluntad; es responsable de sus voliciones, porque éstas quedan determinadas por sus principios y sentimientos; es responsable por sus principios y sentimientos por la inherente naturaleza de los mismos como buenos o malos, y porque son suyos propios, constituyendo su carácter. Si el acto externo es separado de la voluntad, deja de tener todo carácter moral. Si yo mato a un hombre, a no ser que la acción fuera intencionada, esto es, el acto resultado de una volición de matar o dañar, no hay moralidad en la acción. Si yo queróa darle muerte, entonces el carácter del acto depende de los motivos que determinaron la volición. Si estos motivos eran un respeto por la voluntad de Dios, o las demandas de la justicia expresadas legalmente, la votición sería correcta. Si el motivo era la malicia o la codicia, la volición y la consiguiente acción serían malos. Es evidente que si la voluntad fuera autodeterminada, independiente del anterior estado de la mente, no tendría más carácter que el acto exterior separado de la volición,-no revela ni expresa nada en la mente. Si un hombre, cuando está lleno de sentimientos piadosos, puede querer las acciones más impías; o, cuando está lleno de enemistad contra Dios, puede tener las voliciones de un santo, entonces sus voliciones y acciones no tienen nada que ver con él mismo. No constituyen expresión de su carácter y no puede ser responsable de ellas.

Argumento en base de la naturaleza racional del hombre.

la doctrina de que la voluntad es determinada y no autodeterminada está además involucrada en el carácter racional de nuestras acciones. Una acción racional no es meramente aquella acción realizada por un ser racional, sino una que ha sido ejecutada con una razón, buena o mala. Una acción efectuada sin razón alguna, sin intención u objetivo, para la que no se pueda dar otra razón más allá de la mera capacidad de actuar, es tan irracional como

las acciones de un bruto o de un idiota. Por ello, si la voluntad actúa jamás independientemente del entendimiento y de los sentimientos, sus voliciones no son las acciones de un ser racional como tampoco lo serian si la razón fuera totalmente anulada. La única verdadera idea de la libertad es aquella de un ser que actúa en conformidad con las leyes de su naturaleza. En tanto que se le permita a un animal actuar bajo el control de su propia naturaleza, determinado en todo lo que hace para lo que está dentro de él mismo, tiene toda la libertad de la que es capaz. Y en tanto que un hombre quede determinado en sus voliciones y acciones por su propia razón y sentimientos, tiene toda la libertad de que es capaz. Pero si se separan las acciones de un animal de su estado interior, su libertad se desvanece. Queda poseído. Y si las acciones de un hombre no quedan determinadas por su razón y sentimientos, es una marioneta o un maníaco.

La doctrina de que la voluntad actúa con independencia del anterior estado de la mente supone que nuestras voliciones son átomos aislados surgiendo del abismo de la caprichosá autodeterminación de la voluntad: procedente de una fuente fuera del control o alcance de la razón. Son puramente casuales, arbitrarias o caprichosas. No tienén relación con el pasado, y no dan promesa acerca del futuro. En base de esta hipótesis, el carácter no puede existir. Sin embargo, es un hecho experimental universalmente admitido que existen principios o disposiciones que rigen la voluntad. Nos sentimos seguros de que un hombre honrado actuará con honradez, y que un hombre benevolente actuará con benevolencia. Además, tenemos la certidumbre de que estos principios pueden ser tan fuertes y estar tan fijados que hagan las voliciones absolutamente ciertas. «Los seres racionales», dice Reid, «actúan con los mejores motivos en conformidad a aquella proporción en que sean sabios y buenos; y cada ser racional que actúe de manera diferente abusa de su libertado El ser más perfecto, en todo aquello en lo que hay un bien y un mal, un mejor y un peor, siempre actúa de manera invariable en base a los mejores motivos. Esto, desde luego, es poco menos que una proposición idéntica; porque seria contradicción decir que un ser perfecto hace lo malo e irrazonable. Pero decir que no actúa libremente, porque siempre hace lo mejor, es decir que el uso apropiado de la libertad destruye la libertad, y que la libertad consiste sólo en su abuso».[12] Esto es, el carácter determina la acción; y decir que la certidumbre infalible de las acciones destruye su libertad es hacer «que la libertad destruya la libertad». Aunque Reid y Stewart escribieron contra Leibnitz y Edwards así como contra Hobbes y Belsham, las sentencias arriba citadas contienen toda la doctrina de los dos primeros distinguidos hombres, así como de sus

12. *Active Powers*, Essay IV, capo 4, *Works*, pág. 609.

innumerables predecesores, asociados y seguidores. Es la doctrina de que la certidumbre infalible es consistente con la libertad. Esta convicción está tan arraigada en las mentes de los hombres que actúan uniformemente, así como conscientemente, en base de ella. Dan por supuesto que las voliciones de los hombres están determinadas por los motivos. Dan por sentado que el carácter es algo que existe; y por ello tratan de moldear el carácter de aquellos bajo su infuencia, seguros de que si hacen bueno el árbol, el fruto será bueno. No actúan en base del principio de que las acciones de los hombres son caprichosas, de que la voluntad está autodeterminada, actuando sin o contra los motivos asi como con ellos, de manera que siempre sea incierta la manera en que vaya a decidirse.

Argumento en base de la doctrina de una causa suficiente.

El axioma de que cada efecto tiene que tener una causa, o la doctrina de una razón suficiente, se aplica al mundo interior así como al externo. Gobierna toda la esfera de nuestra experiencia, interior y exterior. Cada volición es un efecto, y por ello ha de haber tenido una causa. Tiene que existir una razón suficiente por la que fue así, y no de otra manera. Aquella razón no fue el mero poder del agente para actuar, porque esto sólo da cuenta la su acción, no de su acción de una manera y no de otra. La fuerza de la gravedad explica que una piedra caiga a la tierra, pero no que caiga aquí en lugar de allí. El poder para caminar explica que un hombre camine, pero no que se dirija al este en lugar de al oeste. Sin embargo se nos dice, y ello de parte de incluso los más distinguidos escritores, que la eficiencia del agente es todo lo preciso para dar satisfacción a la demanda instintiva de que consigamos una razón suficiente, en el caso de nuestras voliciones. Reid, como hemos citado antes, pregunta: «¿Hubo una causa de la acción?, Indudablemente que sí. Para cada acontecimiento tiene que haber una causa que tuviera un poder suficiente para producirlo, y que ejerciera el poder con este propósito. En el caso que nos ocupa, o bien el hombre fue la causa de la acción, y luego se trataba de una acción libre, y le es justamente imputada; o bien debe haber tenido otra causa, y no puede ser imputada en justicia al hombre. Por ello, en este sentido se concede que hubo una razón suficiente para la acción; pero la cuestión acerca de la libertad no queda en absoluto afectada por esta concesión.»[13] Otra vez, él pregunta: «¿Por qué no se puede definir una causa eficiente como un ser que tiene poder y voluntad para producir el efecto? La producción de un efecto precisa de un poder activo, y el poder activo, al ser una cualidad, tiene que estar en un ser dotado de este poder. El poder sin voluntad no produce efecto alguno; pero allí donde

13. *Active Powers*, Essay IV, capo 9, Works, edición de Edinburgo, 1849, pág. 625.

actúan a una, el efecto debe quedar producido».[14] La anotación de Sir William Hamilton en el primero de estas pasajes es «que para un acontecimiento hiperfísico, así como físico, tenemos siempre que suponer, por una ley mental necesaria, una razón suficiente de por qué es, y es como es». Así, la eficiencla del agente no es una razón suficiente para que la volición sea como es. Es inconcebible que una causa indeterminada actúe de una forma en lugar de en otra; y si actúa así sin una razón suficiente, su acción no puede ser ni racional ni moral.

Otro método común de dar respuesta a este argumento es dar por supuesto que debido a que los abogados de la certidumbre dicen que la voluntad queda determinada por los motivos, y por ello que los motivos son la causa de que la volición sea como es, que significan que la eficiencia a la que se debe la volición reside en los motivos, y no en el agente. Así, Stewart dice: «La cuestión no es acerca de la influencia de los motivos, sino acerca de la naturaleza de la dicha influencia. Los proponentes de la necesidad [certidumbre] la describen como la influencia de una causa al producir su efecto. Los proponentes de la libertad reconocen que el motivo es la ocasión para la acción, o la razón para la misma; pero mantienen que está tan lejos de ser la causa eficiente de la misma que supone que la eficiencia reside en otro lugar, esta es, en la mente del agente.»[15] Esta exposición ya ha sido suficientemente contestada más arriba. Los motivos no son la causa eficiente de la volición; esta eficiencia reside en el agente; pero lo que nosotros debemos demandar, «por una ley mental necesaria», es una razón suficiente por la que el agente ejerce su eficiencia de una manera y no de otra. Atribuir esta simplemente a su eficiencia es dejar totalmente sin satisfacer la demanda de una razón suficiente; en outras palabras, es dar por supuesto que pueda haber un efecto sin causa, la cual es imposible.

Por tanto, la doctrina del libre albedrio, que subyace a la Biblia, que está involucrada en la consciencia de cada ser racional, y que es dada por supuesta por todos los hombres, actuando todos en base de la misma está a la misma distancia, por una parte, de la doctrina de la necesidad física o mecánica, que excluye la posibilidad de la Iibertad y de la responsabilidad; y de la doctrina de la contingencia, por la otra parte, que supone que una acción, para poder ser libre, tiene que ser incierta; o que la voIuntad se autodetermina, actuando con independencia de la razón, de la conciencia de los inclinaciones y de las sentimientos. Enseña que un hombre es un agente libre y responsabIe, porque él es el autor de sus propias acciones, y porque

14. *Active Powers, Essay* IV, capo 9, Works, edición de Edinburgo, 1849, pág. 627.
15. *Philosophy of the Moral Powers*, 11, Apéndice (nº 4); *Works*, edición de Hamilton, Edinburgo, 1855, vol. VI, pág. 370.

no está determinado para actuar por nada fuera de él mismo, sino por sus propias posturas, convicciones, inclinaciones, sentimientos y disposiciones, de manera que sus acciones son los verdaderos productos del hombre, y representan o revelan de manera real la que él es. Los más profundos de los lutores modernos admiten que ésta es la verdadera teoria de la libertad; pero algunos de ellos, como por ejemplo Müller, en su elaborada obra acerca del «Pecado», mantienen que a fin de que el hombre sea hecho justamente responsable por sus acciones que quedan así determinados por su estado o carácter internos, que este estado tiene que ser él mismo auto-producido. Esta doctrina ya ha sido suficientemente tratada al considerar el pecado original. Sin embargo, se puede observar aquí, para concluir nuestra presente discusión, que el principio supuesto es contrario al común juicio de los hombres. Este juicio es que las disposiciones y sentimientos que constituyen el carácter derivan su moralidad o inmoralidad por su naturaleza, y no por su origen. La malignidad es un mal, y el amor es un bien, tanto si es concreado como si es innato, o adquirido o infundido. Puede que sea difícil conciliar la doctrina de las disposiciones malas innatas con la justicia y la bondad de Dios, pero ésta es una dificuItad que no pertenece a esta cuestión. Un ser maligno es un ser malo, si está dotado de razón, tanto si fue hecho así como si nació asi. Y un ser racional benevolente es bueno en el juicio universal de los hombres, tanto si fue así creado, o si nació así. Admitimos que es repugnante a nuestros juicios morales el concepto de que Dios fuera a crear un ser malo; o que cualquier ser nazca en estado de pecado, a no ser que el hecho de que nazca así sea la consecuencia de un justo juicio. Pero esto no tiene nada que ver con la cuestión de si las disposiciones morales no deben su carácter a su naturaleza. El juicio común de los hombres es que sí la deben a ella. Si un hombre es realmente humilde, benevolente y santo, así es considerado, con independencia de toda indagación acerca de cómo llegó a ser asi.

Una segunda observación acerca del principio enunciado más arriba es que no sólo está opuesto al juicio común de los hombres, sino que es también contrario a la fe de toda la Iglesia Cristiana. Confiamos que este lenguaje no será atribuido a un espíritu de autoconfianza o de dogmatismo. No reconocemos ninguna norma más elevada de verdad, aparte de la infalible palabra de Dios, que las enseñanzas del Espíritu Santo como se revelan en la fe del pueblo de Dios. Está fuera de toda discusión que es la doctrina de la Iglesia universal que Adán fue creado recto; que su carácter moral no fue auto-adquirido. No es menos la doctrina de la Iglesia universal que los hombres, desde la caída, nacen impíos; y también está incluido en la fe de todas las IgIesias Cristianas, que en la regeneración los hombres son hechos santos, no por su propia acción, sino por el acto de Dios. En otras palabras,

las doctrinas de la rectitud original, del pecado original, y de la regeneración por eI Espíritu de Dios, son, y siempre han sido, las doctrinas reconocidas de las Iglesias Griega, Latina y Protestante: y si estas doctrinas están contenidas: como lo creen todas estas Iglesias, en la palabra de Dios, entonces no puede ser cierto que el carácter moral, para que pueda ser objeto de aprobación o desaprobación, tenga que ser auto-adquirido. Por tanto, el hombre puede ser justamente responsable por acciones que están determinadas por su carácter, sea que este carácter o estado interior haya sido heredado, adquirido, o inducido por la gracia de Dios.

Pela Graça do Senhor Jesus Cristo hoje Segunda 08 de Dezembro de 2008 às 19:19 terminei de escanear e corregir este maravilhoso livro. A Deus seja a Gloria!

Por la Gracia del Senhor Jesucristo hoy Lunes 08 de Deciembre de 2008 a las 19:19 termine de escanear y corregir este maravilloso libro. A Dios sea la Gloria!

La función de la *Teología Sistemática* es la de recoger, ordenar y analizar los hechos que la Biblia nos revela, determinar su relación entre sí y con otras verdades relacionadas; vindicarlas y mostrar su armonía y consistencia. No es tarea fácil, ni de poca importancia. Por ello entendemos que, si en alguna forma, cabe aplicar a la teología el calificativo de «ciencia», la Teología Sistemática es la que lo merece con mayor propiedad y derecho.

Entre las teologías sistemáticas, la obra monumental de Charles Hodge, el gran teólogo reformado de Princeton, es considerada el clásico entre los clásicos.

Defiende, como es natural, posiciones características de la doctrina reformada —como hace también la de Louis Berkhof, otro de los grandes hombres de Princeton— pero su mayor extensión —tres gruesos volúmenes que al traducirlos al español se consiguió publicar en dos— le permiten presentar los otros puntos de vista con mayor amplitud, lo que hace de ella una obra más exhaustiva y completa.

Hodge describe y expone los diferentes métodos de estudio teológico: *especulativo, místico, inductivo, etc.* y la historia de la teología protestante con todas sus controversias versus el misticismo, el catolicismo y el racionalismo.

Este primer volumen ordena y estudia los hechos revelados en la Biblia en dos primeras secciones:

I TEOLOGÍA PROPIA En ella incluye todo lo que la Biblia enseña acerca del Ser y de los atributos de Dios, la Trinidad, la Divinidad de Cristo, el Espíritu Santo, los decretos divinos, la creación, la Providencia, los milagros y los ángeles.

II ANTROPOLOGÍA El origen y naturaleza del hombre, origen del alma y unidad de la raza humana; su estado original; la caída, el pecado y el libre albedrío.

Charles Hodge nació en Filadelfia (Pensylvania) en 1797. Convertido a la edad de 18 años, como resultado de un avivamiento mientras estudiaba en el *Princeton College* se matriculó en el seminario en 1816, junto a otros veintiséis estudiantes, bajo la enseñanza de los dos únicos profesores de aquel entonces, Alexander y Miller. Cuatro años después, en 1920 ya era profesor de Princeton, donde dedicó más de medio siglo de su vida a la enseñanza y preparación de candidatos al ministerio cristiano. Se calcula que unos 3.000 estudiantes pasaron por sus clases durante esos cincuenta años. Seis años antes de su muerte (1878) consumó la gran obra de su vida con la publicación en tres volúmenes de su monumental *Systematic Theology* fruto maduro de toda una existencia de acción y servicio al pueblo de Dios y que ha mantenido su status como la teología protestante por excelencia hasta el día de hoy.

editorial clie

• CLASIFÍQUESE: 4 TEOLOGÍA • TEOLOGÍA SISTEMÁTICA • CTC 01-01-0004-01 • REF 224551 •

ISBN 84-8267-354-8

9 788482 673547

cubierta: LMSC