

El lenguaje religioso: Una nueva mirada a un viejo problema

Roy Clouser

EN LO QUE SIGUE, PROPONDRÉ UNA VISIÓN del lenguaje religioso que, hasta donde sé, no ha sido defendida en ninguno de los debates recientes sobre ese tema. El punto de vista que defenderé es que hablar de Dios, tal y como se ejemplifica en las Escrituras, las confesiones tradicionales e incluso la teología, debería considerarse como un lenguaje bastante ordinario. En mi opinión, no debería verse como algo que requiera algún tipo de analogía extendida, o un simbolismo especial único en sí mismo, para entender la posibilidad de su verdad. Esto no significa que el lenguaje religioso deba tomarse siempre literalmente en lo que respecta a su significado. Al igual que el resto del lenguaje ordinario, emplea muchos estilos y figuras retóricas, y se presenta en muchas formas y tipos literarios. Determinar la intención de su autor sobre bases lingüísticas e históricas es primordial para determinar la correcta interpretación de ese lenguaje. Pero sostendré que ni su significado ni la posibilidad de su verdad exigen que sea tratado como sistemáticamente diferente de otros universos lingüísticos ordinarios del discurso.

La inspiración de fondo para este punto de vista se encuentra en los reformadores del siglo XVI. Lutero, Calvino y sus asociados hicieron gran hincapié en la distinción entre Creador y criatura. Creo que la evidencia es que consideraron esta distinción como exhaustiva¹ y la situaron en contra de la tendencia predominante de la teología medieval, que consideraban semipanteísta.

Ahora bien, a primera vista puede parecer que la distinción Creador-Criatura no tiene mucho que ver, si es que tiene algo que ver, con la del lenguaje religioso, especialmente con el hecho de que ese lenguaje deba considerarse analógico u ordinario. Pero creo que la posición que adoptemos sobre la distinción Creador-Criatura es, de hecho, decisiva para el modo en que abordemos el problema del lenguaje religioso. En consecuencia, la primera tarea de este trabajo será investigar si existe una justificación bíblica para considerar que todo, excepto Dios, depende de él. A continuación, consideraremos el problema del lenguaje religioso, es decir, cómo los términos extraídos de la experiencia humana pueden aplicarse a Dios.

1 Lutero: "Dios es aquel para cuya voluntad no puede establecerse ninguna causa o fundamento como su regla o norma; pues nada está a su nivel o por encima de ella. Pero ella misma es la regla para todas las cosas". J. Dillenberger, ed. *Martin Luther* (Nueva York: Doubleday Anchor, 1961), p. 196.

Calvino: " ... la voluntad divina ... es ella misma ... la causa de todo lo que existe". *Institutos*, III, XXIII, 2.

I. El creacionismo universal

No cabe duda de que los escritores bíblicos afirman que Dios creó el mundo de la experiencia cotidiana. Los cielos y la tierra visibles, el sol, la luna, las estrellas, las formas de vida en la tierra... se dice explícitamente que todos ellos fueron creados por Dios. Además, los escritores bíblicos enseñan que esta creación no fue, al principio, la mera formación de algo que ya existía. Se trató de una creación a partir de la nada, más que de una decoración interior cósmica. Así lo enseña Génesis 1:1, y otros muchos pasajes bíblicos se hacen eco de ello: Dios es quien ha creado "todas las cosas".

Pero, ¿hasta dónde llega la expresión "todas las cosas"? Evidentemente, parece incluir los objetos medianos y grandes del universo con suficiente claridad. Pero, ¿qué pasa con las propiedades, las proposiciones, las leyes y la supuesta multitud de animales abstractos en el gran corral del Otro Mundo de Platón? Suponiendo que existan, ¿un creyente en el Creador bíblico tendría que decir que Dios también los creó? ¿O podrían existir independientemente" del Dios de Abraham tan fácilmente como del Dios de Platón? Más especialmente, ¿hay alguna base bíblica para responder a tal pregunta?

Está bastante claro que ningún escritor bíblico responde específicamente a tal pregunta, como tampoco menciona específicamente el Big Bang o las supernovas entre las creaciones estelares, los virus o los osos hormigueros entre las formas de vida creadas, o las moléculas y los quarks entre las criaturas diminutas. La razón es sencilla. Ningún escritor bíblico planteó jamás preguntas sobre tales entidades. Por lo tanto, si queremos encontrar su actitud sobre esta cuestión, tendremos que mirar cómo utilizan expresiones como "todas las cosas" y cómo hablan de la creación de Dios en general. Entonces tendremos que extrapolar de ese discurso para aplicar su actitud a esos animales abstractos — putativos o reales — cuya existencia separada ni Abraham ni Moisés ni San Pablo parecen haber sospechado. Sin embargo, no se puede hacer un análisis hermenéutico detallado de cada uno de los textos pertinentes; eso llevaría un libro por sí solo. Así que lo que sigue es un breve índice anotado de varios pasajes que considero pertinentes para la cuestión. Quien piense que mi comprensión de estos pasajes es muy defectuosa, sin duda estará en desacuerdo con mis conclusiones. Pero difícilmente podemos equivocarnos si partimos de la evidencia bíblica, aunque no acabemos coincidiendo en su significado en todos los casos.

1. Génesis 8:22. Creo que este pasaje aplica una doctrina general a algunos ejemplos específicos, sin *limitar* la doctrina a esos ejemplos. En consecuencia, este pasaje enseña que el orden de las cosas, parecido a la ley, es creación de Dios. Las leyes de la naturaleza dependen de Dios, ya que es por garantía de Dios que las regularidades que observamos y en las que confiamos continuarán mientras exista la tierra. No hay nada aquí que sugiera que estas regularidades son autoexistentes o eternas, y que Dios se limita a informarnos de su estabilidad y fiabilidad inherentes. Por el contrario, se dice que Dios es estable y fiable, y las leyes se consideran dependientes de él; nuestra confianza en las leyes naturales se justifica por la promesa de Dios, no por nada en las propias leyes. En el Salmo 119:89-91 y en Jeremías 33:25 también se habla de las leyes naturales como el medio por el que Él gobierna la creación, y se las denomina sus creaciones y sus siervos.

2. Gn. 22:16 y Heb. 6:13. Estos textos enseñan mínimamente que no hay nada más grande que Dios. No van tan lejos como para decir que nada más es increado o que nada más está a la altura de Dios.

Pero sí descartan cualquier cosa a la que pudiera estar sometido en algún sentido, pues de lo contrario no sería cierto que no hay ninguna realidad mayor por la que pudiera asegurar su promesa.

3. Isa. 44:24ss. Aquí se afirma la soberanía de Dios sobre todo tipo de entidades, así como su unicidad; es la única deidad. No se detalla lo que esto implica, pero es significativo que entre las "todas las cosas" que se dice que Dios crea no sólo están los objetos visibles de tamaño medio y grande, sino también las "tinieblas", los acontecimientos en el curso de la historia, la paz, el mal y las decisiones humanas.

4. Ef. 1:3-2:2. De nuevo Dios es soberano sobre "todas las cosas", donde esta expresión incluye el curso de la historia y la elección de los que creen. Ef. 3:9 y 10 extiende "todas las cosas" para abarcar "los principados y las potestades", al igual que Rom. 8:38 y 39, que llama explícitamente *creaciones* a la vida, la muerte, los ángeles, los principados y las potestades, "las cosas presentes" y "las cosas futuras". Es importante notar cómo la "altura" y la "profundidad" también están cubiertas aquí como creaciones.

Digo "importante" porque ya es obvio que "todas las cosas" y "las criaturas" se utilizan en la Escritura en un sentido muy amplio. Las potencias, los principados, las extensiones espaciales, las decisiones humanas, las tinieblas y el curso de la historia son entidades muy diferentes.

5. Fil. 3:21 extiende "todas las cosas" a las futuras renovaciones de los cuerpos resucitados de los creyentes, y Col. 1: 16-20 enfatiza que las realidades inmateriales e invisibles también deben entenderse bajo la rúbrica de "todas las cosas". Estas últimas incluyen de nuevo "dominios, principados y potestades."

6. I Cor. 4:7, en cualquier lectura natural, parece decir totalmente que cualquier característica o talento que posean los seres humanos es dado por Dios. Me doy cuenta de que mis críticos pueden replicar que Dios podría encargarse de que las personas reciban justo las características que tienen sin que él sea el creador de esas propiedades. Pero en el contexto de las enseñanzas bíblicas hasta ahora, esa no es la deriva o actitud general que hemos encontrado. En el caso que nos ocupa, el control soberano de Dios está ligado a su condición de creador; no hay excepciones. A menos que se inserte aquí algún tipo de alegato hermenéutico especial, el pasaje parece enseñar que las propiedades y disposiciones de todo ser humano son creaciones de Dios. Admito que hay un poco de espacio para escurrir el bulto. Pero negar este significado general al pasaje parece fuertemente inverosímil en este punto.

7. Compárese lo dicho hasta ahora con el tratamiento de la sabiduría en Proverbios 8:22-31. Allí, en una personificación, se representa a la sabiduría diciendo de sí misma

Yahvé me formó como principio de su camino, el primero de los suyos de antaño. Fui establecida desde siempre, desde el principio, antes de que la tierra fuera.

Aquí se habla de la sabiduría como una entidad abstracta: un algo que existe antes que la tierra o cualquier otra cosa; ¡un algo que es eterno! Esto es quizás lo más cerca que cualquier pasaje bíblico llega a decir que algo tiene el estatus que Platón atribuía a las propiedades abstractas, ¡incluso aquí se declara que la sabiduría es la creación de Dios! Por lo tanto, aunque sea eterna, depende siempre de Dios.

8. Por último, es significativo que al trazar el contraste religioso fundamental entre creyentes y no creyentes, San Pablo diga que las únicas opciones que tienen los humanos son: (1) el servicio de Dios o (2) el servicio; de algo creado por Dios que se le atribuye indebidamente (Rom. 1 :25). Es difícil ver esta observación como algo menos que una confirmación explícita de lo que hemos encontrado hasta ahora en todas partes: todo lo que existe es o Dios o una creación de Dios. No hay otras alternativas.

San Pablo habla de la misma manera también en otros lugares. En Romanos 9:5 dice que Dios está "sobre todo" como si significara "todo lo demás". Y muestra que esta es la forma en que utiliza "todo" y "todas las cosas" mediante algunas observaciones aún más explícitas en I Cor. 15:24-28. Allí Pablo dice que en la segunda venida de Cristo, Dios entregará su reino a Cristo para que lo gobierne. En ese momento todos los otros poderes y autoridades en el mundo serán... abolidos, incluyendo el poder de la muerte. En ese momento "todas las cosas"... estarán sometidas a Cristo *excepto Dios mismo* (v. 27): claramente, este es un comentario que incluye todo. El calificativo abarca todo menos a Dios, que se afirma explícitamente que es la única excepción.

Ahora bien, se podría replicar que incluso si "todas las cosas" significa todo menos Dios, en este último pasaje Pablo sólo dice que Dios lo gobierna todo, no que todo lo demás *depende* creativamente de él. Pero esta respuesta no sirve. Porque en Col. 1: 17 Pablo habla de este mismo tema, utiliza las mismas expresiones y añade explícitamente que "todas las cosas" fueron creadas por Dios y son sostenidas por Cristo.² De nuevo, el lenguaje aquí da toda la impresión de *querer* decir que Dios creó todo menos a sí mismo. Hay incluso una base para sugerir que el Nuevo Testamento enseña que Dios creó el tiempo (Tito 1:2, II Tim. 1:9, Ap. 10:5-7).³

Sobre la base de las consideraciones anteriores, concluyo que es una enseñanza bíblica que la distinción Creador-Criatura es exhaustiva; toda la realidad es Dios o algo que depende de Dios. Así que si existen proposiciones, números, universales, relaciones o cualquier otro animal abstracto del gran corral de

2 La estipulación expresa de Pablo de que "todas las cosas" incluye todo lo que es "visible o invisible" también cubre literalmente todo, sin dejar ninguna excepción (comp. también Ef. 1:21-23, y II Cor. 4:18).

3 El tema del plan secreto de Dios para el curso de la historia es común a tres de estos textos. Los pasajes de Tito y II Tim. afirman que ese plan existía "antes de los tiempos eternos". El texto de Apocalipsis recoge el mismo tema y comenta que en el momento en que el mundo actual sea destruido (y antes de la creación de los nuevos cielos y la nueva tierra) "el tiempo ya no existirá". Las traducciones más recientes han traducido esto como "que no haya más demora" (οὐκ ἔστι χρόνον). Pero no puedo encontrar ningún precedente en la lengua griega para usar el verbo "ser" con χρόνον para significar retraso, y el tema común apoya la presunción de que los comentarios sobre el tiempo también tienen un impulso similar: la soberanía creativa de Dios sobre el tiempo (comp. I Cor. 2:7).

Puesto que entiendo que la creación de los nuevos cielos y la nueva tierra incluye la recreación del tiempo, mi adhesión a la lectura más antigua del texto no implica que la vida eterna prometida a los creyentes sea intemporal. Compárense las observaciones de Vos en *The Pauline Eschatology* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1961), pp. 288-291.

Platón en el cielo, deben considerarse, en el esquema bíblico de las cosas, como dependientes de Yahvé el Creador.

Si esto es correcto, resulta totalmente inaceptable considerar cualquier otra cosa como increada. Hacerlo es considerar que es tan divino como Yahvé. La cuestión aquí no es sólo si existe algo sobre lo que Dios no tendría *control*. Eso es parte de lo que está en juego, sí. Pero la cuestión adicional que está en juego es nada menos que el monoteísmo. Porque, dada la posición bíblica, la admisión de que cualquier cosa aparte de Yahvé existe independientemente de él le otorga un estatus divino (increado), y equivale a un criptopoliteísmo.

II. Teoría de la analogía

Ahora bien, es precisamente esta diferencia insalvable entre el Creador y todas las criaturas lo que da lugar al problema del lenguaje religioso. El problema que tradicionalmente lleva ese título en la filosofía es el desconcierto de cómo los términos de cualquier lenguaje humano pueden ser verdaderamente predicados de Dios. Y el problema surge porque los términos que se utilizan de Dios connotan y/o denotan propiedades y relaciones que son conocidas por nuestra experiencia de la creación. Y esto significa que lo que se atribuye a Dios debe ser también — en algún sentido — cierto para las criaturas. Así que parece que estamos obligados a decir que algo en (o sobre) el universo es increado, o que algo sobre Dios es creado.

La solución tradicional a este dilema ha sido durante mucho tiempo alguna forma de la teoría de la analogía. De hecho, la teoría de la analogía ha gozado de tanta popularidad durante tanto tiempo que recientemente sus defensores han estado afirmando que es la única respuesta posible; ¡que no tiene ninguna alternativa concebible!⁴

Esencialmente, la teoría de la analogía intenta resolver la cuestión por afirmar que Dios no tiene realmente las mismas propiedades que las criaturas en absoluto. Nuestras palabras, sin duda, connotan y denotan propiedades, relaciones, etc., en la creación. Pero éstas no son unívocamente ciertas para Dios. Lo que Dios tiene realmente son supergrados de esas propiedades, grados que no se encuentran en la creación. De este modo, nuestro lenguaje se acerca lo más posible a la verdad sobre Dios. No nos lleva a la falsedad, ya que Dios tiene realmente, por ejemplo, amor o sabiduría. Pero el nivel de amor o sabiduría que tiene (o como dice el Aquinate: el *modo* en que posee estas propiedades) es totalmente diferente de todo lo creado. De este modo, nuestro lenguaje consigue afirmar algo *parecido* a lo que es verdad sobre Dios, pero no exactamente la verdad, ya que Dios y las criaturas no comparten ninguna propiedad exactamente en común.

Ahora bien, me parece que este movimiento, con toda su plausibilidad superficial, simplemente no consigue dar una vuelta al problema. El fracaso, tal como yo lo veo, reside en la *semejanza* que se

⁴ Ross, J.F. "Analogy as a Rule of Meaning for Religious Language", *International Philosophical Quarterly*, vol. 1, no. 3, Sept. 1971, p. 476. También John Macquarrie, *Principles of Christian Theology* (Nueva York: Scribners and Sons, 1977), p. 138; y Paul Tillich, *Systematic Theology* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), vol. I, parte 2, p. 235.

supone que existe entre lo que es cierto de Dios y lo que podemos decir. Esta semejanza es esencial para cualquier noción de analogía, por lo que no importa si estamos discutiendo la versión de Tomás de Aquino, la versión de Cayetano, la versión de Suárez, o la versión de Newman de la teoría. La razón por la que esta teoría fracasa es que la "semejanza" requiere que algo sea unívocamente verdadero de dos cosas cualesquiera que sean semejantes. Permítanme que me explique.

Para que una cosa, A, se parezca a otra, B, deben tener algún elemento en común que sea exactamente el mismo para cada una. (Y no me refiero simplemente a que tengan en común la propiedad de ser semejantes). Debe haber algún *aspecto* en el que se parezcan. Si A es rojo y B es verde, son iguales en cuanto a ser colores; ninguno es más verdaderamente un color que el otro. Si A es pequeño y B es grande, se parecen en que tienen tamaño; ninguno es más plenamente un tamaño, o posee la cualidad de tamaño de una manera mejor, que el otro. Es sencillamente imposible concebir que dos cosas sean semejantes entre sí, si se supone que es cierto que no tienen ninguna propiedad en común *unívocamente*. Para que eso sea cierto, dos cosas tendrían que ser "semejantes" aunque no haya ningún aspecto en el que sean "iguales". Y, de hecho, la teoría de la analogía tampoco consigue tal truco.

Supongamos que hablamos del amor de Dios. En la teoría de la analogía, el "amor" tiene por significado los diversos sentidos de la palabra que se aplican a las criaturas. Se supone que Dios tiene algo parecido a lo que conocemos como amor, mientras que al mismo tiempo su modo o grado de amor es uno que no se da en el universo.

Pero incluso si es cierto que el modo de amor divino no lo posee ninguna criatura, para que ese modo de amor se parezca a cualquier modo de amor de las criaturas debe haber algún aspecto en el que sean realmente iguales. Debe haber algún elemento común a ambos para que ambos sean casos de amor. Y cualquiera que sea ese elemento, tendrá que ser unívocamente verdadero en cada uno: en el amor divino y en el amor de criatura. En ese caso debe haber una cualidad que sea exactamente la misma en el amor de Dios y en el amor de las criaturas. Pero esto significaría que el problema original a resolver se repite ahora a otro nivel. Pues la cualidad que comparten el amor divino y el de las criaturas no puede ser al mismo tiempo increada (en Dios) y creada (en el mundo). El problema no está resuelto; parece que todavía estamos obligados a admitir que, o bien hay algo en Dios que es creado, o bien hay algo en el universo que es increado. La teoría de la analogía adopta este último enfoque, y considera ciertas cualidades de las cosas del universo como propiedades increadas.

III. Una nueva propuesta

Ya que la enseñanza bíblica parece estar totalmente en contra de la última de las dos opciones, ¿por qué no probar la primera? ¿Es realmente antibíblico decir de las propiedades y relaciones atribuidas a Dios por los escritores bíblicos que son entidades que él ha creado? Quiero sugerir que no sólo hay nada en contra de esta opción en la enseñanza bíblica, sino mucho a favor de ella.

Consideremos, por ejemplo, la doctrina bíblica de la creación. Esta doctrina implica que una vez sólo había Dios y luego Dios trajo el universo de la nada. Pero eso implicaría además que antes de crear el universo, Dios no tenía la propiedad de ser Creador. Él no estaba en relación con nada en la relación "ser-el-creador-de", porque sólo existía él mismo. Sin embargo, simultáneamente con la creación del

universo, Dios también creó la relación "ser-el-creador-de" y la propiedad de estar en esa relación; es decir, la propiedad de ser el Creador. Esta propiedad es, pues, una propiedad creada, según el relato bíblico.

¿Por qué, entonces, las otras propiedades de Dios no pueden ser igualmente creadas? Si Dios puede asumir una propiedad creada, estar en una relación creada, ¿por qué no muchas? ¿Por qué no interpretar así todas las propiedades de la personalidad de Dios? Términos como "amoroso", "perdonador", "enojado", "justo", "misericordioso", "sentencioso", "sabio", "bueno", "poderoso", etc., se refieren a propiedades creadas que Dios ha asumido en relación con las criaturas. Y puesto que estas propiedades son las mismas que existen en el universo, podemos conocerlas tal como son, no simplemente "algo parecido" a ellas. Pueden ser justo las características a las que nos referimos con los términos de nuestro lenguaje tal y como los usamos habitualmente. Esto no quiere decir que Dios posea estas características con la misma incompletud, inconsistencia u otros defectos que las personas. Su amor y su sabiduría son completos e intachables. Pero siguen siendo lo que entendemos por amor y sabiduría en el lenguaje ordinario. No diríamos que el amor de Dios es diferente de lo que entendemos normalmente por "amor" porque su modo de amar es tan extraordinario que no podemos imaginarlo.

Incluso si se admite que gran parte del discurso sobre Dios puede interpretarse de esta manera, es justo preguntarse si esta interpretación puede aplicarse a *todo* el discurso sobre Dios. Debo decir que creo que no. El ser divino de Dios (su no dependencia) y su capacidad de traer todo lo demás a la existencia no son en sí propiedades creadas. No son características que Dios haya creado. Pero yo sostendría que no son propiedades en absoluto.

Se trata, por supuesto, de una cuestión compleja y controvertida que no se puede tratar aquí en su totalidad. Pero en la ontología que presupongo, las propiedades se clasifican en una serie de tipos básicos, y siempre se corresponden con las leyes de su respectivo tipo. Las propiedades y las leyes existen en correlación; no hay propiedades que existan al margen de todo tipo de orden, ni existe un tipo de orden que no gobierne nada.⁵ En esta visión de las propiedades no se corresponden con los predicables en todos los casos. No todo lo que se puede decir de algo denota una propiedad de ese algo. Por ejemplo, podemos hablar de la individualidad de un ente. Pero la individualidad no es una propiedad más de una cosa junto a sus otras propiedades.

Además de argumentar que la individualidad no es una propiedad, sostengo que no tenemos ningún concepto de individualidad. Es un hecho encontrado en nuestra experiencia directa y aproximado en una *idea* limitadora. Pero una idea limitadora es lo mejor que podemos manejar.

Ahora bien, esta situación también es válida para hablar del Ser increado de Dios. Hablar de su Ser no es atribuir a Dios una propiedad que Dios posee junto a sus otras propiedades (creadas) y además de ellas. No es una propiedad en absoluto. Tampoco es un hecho creado o una propiedad el hecho de que él pueda traer todo lo demás a la existencia, aunque es una propiedad creada de todas las cosas del mundo que dependen de Dios. Como en el caso de la individualidad creada, sólo tenemos una idea

⁵ Véase *A New Critique of Theoretical Thought* de H. Dooyeweerd (Phila.: Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1955), esp. vol. II.

limitada de la divinidad y la creatividad de Dios. Dios, tal como era antes de la creación, y tal como es ahora, aparte de las propiedades creadas que asume, no puede ser considerado como una cosa con propiedades en absoluto. Porque si Dios creó todas las leyes, y si las propiedades son las formas en que las cosas funcionan bajo las leyes, entonces Dios antes de crear no era una cosa con propiedades; y como Creador de todas las leyes, no está sujeto a ninguna de ellas.⁶

Por lo que respecta al Ser Divino de Dios, entonces, no hay nada en el mundo que se le parezca. Por lo tanto, esta posición no requiere que ninguna propiedad sea predicada unívocamente de Dios (tal como era antes de la creación) y de las criaturas. Al mismo tiempo, sin embargo, esta posición implica que Dios comparte ahora muchas propiedades en común con las criaturas. De hecho, todas las características personales de Dios, y todo nuestro conocimiento de él que es verdaderamente conceptual, consiste en el conocimiento de estas propiedades. Y como estas propiedades son creadas, están sujetas a las mismas leyes (creadas) que las rigen en las criaturas. Por tanto, pueden ser conocidas y nuestro lenguaje puede tener su significado ordinario para los términos que se usan de ellas.⁷

En cuanto a el hablar que expresa la idea limitante del Ser Divino de la que depende todo lo demás, esto también es lenguaje ordinario. No es un empleo habitual o común del lenguaje, sin duda. Especialmente los términos que representan ideas limitantes son un uso que señala los límites de nuestro pensamiento y lenguaje e indica una realidad más allá de ellos. Pero el lenguaje empleado no constituye un sistema de símbolos único, ni tiene una lógica propia y única, ni requiere una extensa teoría de la analogía para entender su significado.

Como se ha señalado anteriormente, parece que hay motivos para pensar que la base de esta propuesta (que el lenguaje religioso se considere como lenguaje ordinario) fue esbozada por ciertas observaciones que Lutero y Calvino hicieron sobre el tema. Aunque ninguno de los dos reformadores hace exactamente la propuesta que he hecho aquí, sí parecen haber establecido una distinción entre el Ser increado de Dios y las propiedades y relaciones que Dios ha asumido con nosotros. Lutero dijo, por ejemplo:

Ahora bien, Dios, en su propia naturaleza y majestad, debe ser dejado en paz, en este sentido no tenemos nada que hacer con él ni él desea que tratemos con él. Tenemos que tratar con él tal y

6 Compárese con Calvino: "No es que Dios deba ser (considerado como) sometido a la ley, a menos que sea una ley para sí mismo" (*De Aeternal Praedestinatione* C.R. 36, 361). " ... Y, por tanto, Él está por encima de las leyes porque es ley para sí mismo y para todo" (Comm. in *Mosis Libros V* C.R. 52, 49, 131). " ... No imaginamos que Dios sea arbitrario (*exlex*). Él es una ley para sí mismo. La voluntad de Dios es ... la ley de todas las leyes" (*Inst. III, XXIII, 2*). "... es perverso medir (a la) Divinidad con el rasero de la justicia humana" (*Inst. III, XXIV, 17*).

7 Se puede objetar que al menos en dos lugares los escritores bíblicos hablan de que Dios ha pensado y ha planificado el curso de la historia antes de crear el tiempo (Tito 1:2, II Tim. 1:9). Esos textos no están en contradicción con esta teoría, y no tienen por qué interpretarse como la atribución a Dios de propiedades conocibles por nosotros que no puede evitar tener. Dios podría haber creado y asumido para sí esas propiedades antes de crear el universo espacio-temporal en el que las criaturas las tienen.

como está revestido y mostrado por esta palabra, con la que se nos presenta. Esa es su gloria y belleza de la que el salmista lo proclama revestido.⁸

Calvino comenta también que en muchos pasajes de la Escritura, " ... Dios se reviste de afectos humanos y desciende bajo su propia majestad" (*Inst.* III,XXIV, 17). En otro lugar amplía esta idea:

. . en las enumeraciones de sus perfecciones (Dios) es descrito (en la Escritura) no como es en sí mismo, sino en relación con nosotros, para que nuestro reconocimiento de él sea una impresión real más vívida que una especulación visionaria vacía. ... toda la perfección establecida (en la Escritura) puede ser encontrada en la creación; y por lo tanto, tal como lo sentimos cuando la experiencia es nuestra guía, tal como él se declara a sí mismo en su palabra.⁹

Estas actitudes concuerdan con mi sugerencia en la medida en que parecen reconocer que lo que la Escritura revela sobre Dios no se logra hurgando en su Ser increado. Después de afirmar la verdad del Ser Divino, la Escritura se ocupa principalmente de aclarar los modos en que Dios se relaciona con nosotros.

Sin embargo, hay un peligro en plantear este punto de esta manera. En efecto, cuando se expone así, puede parecer que se dice que, aunque Dios ha asumido diversas relaciones y propiedades creadas — y las ha revelado en su Palabra —, en realidad es algo muy distinto tras un manto de características asumidas.

Pero eso no es lo que estoy sugiriendo en absoluto, y claramente no es lo que sostenían Lutero o Calvino. En opinión de casi cualquier teólogo judío o cristiano, ciertamente hay más de Dios de lo que ha revelado, más de lo que podemos conocer. Mi posición de que las verdades sobre Dios son todas (con la excepción señalada) verdades *creadas* no las hace menos ciertas de Dios. Recuerda que el hecho de que Dios esté en la relación de ser creador y sustentador del mundo es en sí mismo un hecho creado sobre él. Pero el hecho de que esta relación sea en sí misma creada no la hace menos verdadera de Dios. Aunque haya creado esa relación, ahora está *realmente* en ella. No es cierto que esta relación sea una treta tras la cual él no es realmente el Creador. Sugiero que esto es así para las demás relaciones y características personales que Dios ha revelado de sí mismo. El hecho de que los haya creado no significa que detrás de esas relaciones y propiedades que ha asumido tenga realmente otras propiedades o sea otro tipo de personalidad. Porque "detrás" de lo que Dios ha revelado, ¡nuestros conceptos simplemente no se aplican en absoluto!

Tal vez deba añadirse en este punto que nada de lo dicho hasta ahora pretende demostrar que la visión bíblica de Dios es la verdadera religión. Mi posición tampoco ofrece una garantía de que Dios no nos haya "engañado" sobre sus características, aunque haya hecho escribir las Escrituras. Pero entonces no creo que ninguna teoría o argumento sea capaz de descartar tal temor como, por ejemplo, trató de hacer Descartes cuando intentó demostrar que "Dios *no puede* engañarnos". El hecho de que la Escritura es la revelación de Dios descansa directa y únicamente en la experiencia del creyente sobre su verdad, no en

8 Martín Lutero, op. cit., p. 191.

9 *Institutos*, I, Xiii, 1.

argumentos o inferencias. Frente a esa experiencia, hacer una comprobación teórica de la solvencia de Dios no sólo es innecesaria, sino sacrílega.

En resumen, mi sugerencia sobre el lenguaje religioso es que se pretenda dar una verdad unívoca sobre Dios. No debe considerarse que nos da algo *parecido* a lo que es verdad de Dios, mientras que todo está realmente más allá de nuestra comprensión, como sostienen los teóricos de la analogía. Tampoco debe entenderse como nuestra mera resolución de hablar de Dios *como si* tuviera tales características, como sostienen los kantianos y los pragmáticos.¹⁰ Más bien debe verse como un lenguaje bastante ordinario que pretende atribuir a Dios propiedades que realmente tiene y relaciones en las que realmente se encuentra. Y aunque Dios puede poseer esas propiedades más completamente que las criaturas generalmente, o estar en esas relaciones más fielmente que los humanos pecadores, sin embargo es el modo de criatura de esas propiedades y relaciones lo que es cierto de él. Por tanto, se supone que conocemos esas propiedades y relaciones tal como son, no sólo conocemos algo vagamente parecido a una propiedad superior que existe en un modo incognoscible para nosotros. Tampoco se trata de una mera cuestión de lo que podríamos esperar.

IV. Respuestas a las objeciones

Pero, ¿sigue siendo plausible la enseñanza de que Dios creó todo lo que no es él? ¿O lleva a consecuencias absurdas que deberían obligarnos a reconsiderar si esa puede ser realmente la interpretación correcta de los escritores bíblicos? Varios pensadores han sugerido que esta postura genera todo tipo de absurdos, ¡y al menos un defensor de esta postura lo ha admitido!

La mayoría de estas objeciones se centran en el argumento de que, junto con las demás características de la creación, Dios también creó todas las leyes que operan en el universo. Las críticas pretenden mostrar que si esta afirmación se toma para incluir las leyes lógicas y matemáticas, así como, por ejemplo, las leyes físicas y biológicas, entonces se producen absurdos. Por otro lado, si no se incluyen las leyes lógicas y matemáticas, entonces simplemente no es el caso de que sólo Dios sea increado. (A las leyes lógicas y matemáticas se les otorgará entonces un estatus divino, como lo hicieron Aristóteles o Pitágoras respectivamente). Dado que las críticas que he encontrado son en su mayoría ejemplos de supuestos absurdos lógicos más que matemáticos, la discusión que sigue se concentrará en las cuestiones lógicas.

A. Objeciones lógicas

El quid de todos los ejemplos de absurdo lógico que supuestamente genera la posición creacionista es que requiere que Dios mismo no esté sujeto a las leyes que ha creado. Como hemos notado antes, Calvino hizo esa inferencia en varios lugares, al igual que Lutero. Más tarde, Descartes también sostuvo que, puesto que todo menos Dios fue creado por Dios, todas las leyes y verdades lógicas y matemáticas también fueron creadas:

10 E. Kant, *Crítica de la razón práctica* (Liberal Arts Press, 1956), pp. 105-106; y James, *Pragmatismo* (Nueva York: Meridian Books, 1959), pp. 185-186, 192-193.

Las verdades matemáticas que tú llamas eternas han sido establecidas por Dios y dependen enteramente de él, no menos que el resto de sus criaturas. En cuanto a las verdades eternas, digo una vez más que son verdaderas o posibles sólo porque Dios las conoce como verdaderas o posibles. No son conocidas como verdaderas por Dios de ninguna manera que implique que son verdaderas independientemente de él.¹¹

O como dice en su *Respuesta a las objeciones a la Meditación VI*:

... es evidente que no puede existir nada en absoluto que no dependa de Él. Esto es cierto no sólo de todo lo que subsiste, sino de todo orden, de toda ley y de toda razón de verdad y de bondad...¹²

Pero aunque creo que estas observaciones de Descartes expresan la posición que apoya la Escritura, hay razones para objetar la forma en que expresa esta posición en otros puntos. Por ejemplo, dice que esta posición sostiene que Dios era libre de "hacer que no fuera cierto que tres ángulos de un triángulo fueran iguales a dos ángulos rectos, o en general que las contradicciones pudieran ser ciertas juntas". Y de nuevo, dice en otro lugar que "Dios podía desde toda la eternidad hacer que no fuera cierto que el doble de cuatro es ocho" Descartes reconoce entonces que esto significa que son posibles toda clase de absurdos, y aconseja "no poner estos pensamientos ante nuestra mente".¹³

Observaciones como éstas han llevado a críticos como Alvin Plantinga a describir la posición de Descartes como "posibilismo universal", y a entender que "... Descartes no pretende decir que para Dios lo lógicamente imposible es posible, sino que quiere decir que nada es lógicamente imposible."¹⁴

Ahora bien, no es mi intención determinar si ésta es o no una interpretación correcta de Descartes. Me parece que Descartes hace observaciones que justifican esta interpretación y al mismo tiempo hace otras que la descartan. Pero lo que más me preocupa aquí es establecer que ésta no puede ser la interpretación correcta de la afirmación de que Dios ha creado todo lo que no es él mismo. Esa afirmación, sostengo, no implica que nada sea lógicamente imposible o lógicamente necesario. Tampoco requiere que "Dios pueda hacer que" las contradicciones sean verdaderas juntas.

El error de este malentendido es sutil pero importante. Implica un cambio de niveles en la discusión que resulta en la asunción, en un meta-nivel, de precisamente lo que se está negando en el nivel inicial de la discusión. Permítanme ilustrar este punto con otro tipo de caso, y luego aplicarlo a la cuestión de Dios y la creación.

11 Carta de Descartes a Mersenne, 15 de abril de 1630, en Descartes *Philosophical Letters*, tr. y ed. por A. Kenny (Oxford: Clarendon Press, 1970), p. 11.

12 *The Philosophical Works of Descartes*, tr. E. Haldane y G. Ross (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), vol. II, p. 250.

13 *Ibidem*, p. 251

14 *¿Tiene Dios una naturaleza?* (Milwaukee: Marquette University Press, 1980), p. 116.

Mi caso de ejemplo es una enseñanza que se encuentra en decenas de libros de texto de lógica para estudiantes.¹⁵ Se trata de la afirmación de que, cuando las premisas de un argumento son lógicamente inconsistentes entre sí, el argumento puede dar lugar a cualquier conclusión. Algunos autores lo consideran "paradójico". Incluso se ha denominado "paradoja de la implicación estricta": cuando es lógicamente imposible que todas las premisas sean verdaderas, entonces todo se deduce válidamente.¹⁶

Pero aquí hay algo más que una paradoja aislada. Y no es inocuo.¹⁷ Porque en cada caso de determinación de la validez, siempre nos dedicamos a ver qué otra cosa sería verdadera si las premisas fueran verdaderas. No es necesario que creamos que las premisas son verdaderas para determinar que un argumento es válido; sólo tenemos que ver qué se seguiría de ellas en caso de que fueran verdaderas.

Sin embargo, si las premisas de un argumento que contenga afirmaciones de la forma P y $\sim P$ ¹⁸ fueran ambas verdaderas, la ley de no contradicción sería falsa y no existiría en absoluto la vinculación lógica. En otras palabras, nada se sigue lógicamente de la verdad de $p \cdot \sim p$, porque la verdad de $p \cdot \sim p$ viciaría todo "seguimiento lógico".

Así pues, la paradoja que inquieta a Copi y a otros autores no es ni una mera alegación ni algo trivial. Surge porque aunque los defensores de este punto están tratando de ver qué sería cierto si $p \cdot \sim p$ fuera cierto en el nivel inicial de tratar con una inferencia, tan pronto como la contradicción se hace explícita cambian su pensamiento y discurso a un meta-nivel donde retienen la creencia en las leyes lógicas. Entonces proceden a aplicar las leyes al argumento empleando reglas lógicas que presuponen dichas leyes. En este meta-nivel, entonces, el hecho es que ya no están viendo lo que sería verdadero si las premisas fueran verdaderas. Pues si el tratamiento del argumento se quedara en ese nivel, las reglas de la lógica dejarían de aplicarse, ya que se negaría la ley de no contradicción.

Lo que realmente ocurre aquí es, por tanto, un desplazamiento inconsciente a un meta-nivel en el que se supone que las premisas son falsas, mientras se insiste en la verdad y aplicabilidad de las reglas lógicas y de las leyes lógicas. Es este desplazamiento del nivel inicial al meta-nivel, y la incoherencia entre ambos, lo que produce la sensación de paradoja que rodea a la demostración (ilusoria) de que si las premisas son imposibles todo es válido:

P

$\sim P$

$P \vee$ cualquier cosa (regla de la adición)

cualquier cosa (silogismo disyuntivo)

Por favor, no malinterpreten mi punto de vista aquí. No estoy tratando de defender por un momento la opinión de que debemos mantener seriamente $p \cdot \sim P$ y renunciar a las leyes lógicas. Lo que intento

¹⁵ Por ejemplo, I. Copi, *Introduction to Logic*, 5ª ed. (Nueva York: MacMillan, 1978), pp. 332-335.

¹⁶ *Ibidem*, p. 335.

¹⁷ Lemmon, *Beginning Logic* (Camden, N.J.: Thomas Nelson & Sons, 1965), p. ix.

¹⁸ Nota del traductor: Los símbolos utilizados en las notaciones lógicas son \sim para no (negación), el punto \cdot para y (conjunción lógica) y \vee para o (disyunción lógica).

señalar es el desplazamiento tácito de los niveles de pensamiento y discusión que introduce la supuesta demostración de que $p \sim P$ lo implica todo. Pero sí quiero sostener que este desplazamiento de niveles debe ser reconocido, y que cuando se reconoce pone de manifiesto dos factores muy importantes. En primer lugar, no podemos considerar la verdad o la falsedad de un enunciado, o del estado de cosas que afirma, aisladamente de las leyes que suponemos que lo rigen. Y, en segundo lugar, no podemos pretender no estar planteando la cuestión contra la hipotética verdad de una afirmación en un nivel, mientras que al mismo tiempo emitimos un juicio sobre ella desde otro nivel en el que lo que niega ya se asume como verdadero.

Así, Descartes no debería pensar que la dependencia de las cosas de Dios implica que Dios puede hacer cierto que $p \sim P$; *mientras las leyes de la lógica siguen siendo las que son!* Esto es lo que parece decir en algunos momentos, y lo que Plantinga le hace afirmar. Esto, por supuesto, resulta absurdo. Sostener que todas las cosas son (lógicamente) posibles, incluyendo aquellas que las leyes de la posibilidad lógica excluyen, es absurdo.

Pero no es absurdo sostener que, aunque realmente haya necesidad, imposibilidad y posibilidad para la creación, las leyes que determinan esas condiciones también dependen de Dios. En ese caso, la forma correcta de exponer las consecuencias de un creacionismo universal no es llamarlo "posibilismo universal"; no es que todo sea posible para Dios. Más bien se trata de que Dios creó todos los sentidos de la posibilidad.

Interpretar el creacionismo universal como "posibilismo universal" es pensar y discutir la afirmación creacionista pasando tácitamente a un meta-nivel de pensamiento y discurso; allí se asume que la necesidad lógica y la posibilidad son condiciones que rigen tanto a Dios como a las criaturas. Es argumentar en un meta-nivel que supone que las leyes de la lógica forman un "entorno" para todas las cosas, incluido Dios. Y es asumir, al mismo tiempo, que la afirmación de la exención de Dios de esas leyes debe implicar de alguna manera que Dios puede hacer que algunas criaturas estén exentas de las leyes mientras las leyes siguen siendo leyes universales para la creación.

Pero el creacionismo universal no necesita sostener tal cosa. En cambio, puede sostener perfectamente que Dios ha creado las leyes que rigen el universo y las cosas que se rigen por ellas, como *correlatos*. Crear una excepción significaría que lo que antes era una ley dejaría de serlo. Así, el creacionismo universal no sostiene que "Dios puede hacer que $2 \times 4 = 8$ sea falso". Si las leyes de las matemáticas y de la lógica fueran diferentes de lo que ahora son, entonces "x" y "=" así como "2", "4" y "8" no significarían lo que ahora significan. Si estas leyes fuesen diferentes, la realidad diferiría en formas que ahora no podemos imaginar.

Pero esto no requiere que la realidad difiera *violando* las leyes que ahora existen. Si no existiera la ley de no contradicción, nada sería autocontradictorio o absurdo tal y como ahora entendemos "autocontradictorio" y "absurdo". Para que algo viole una ley, la ley debe mantenerse. Por lo tanto, la soberanía de Dios sobre las leyes significa que Dios no estaba obligado a hacer justo las leyes que hizo; no significa que las criaturas, tal como las conocemos ahora, pudieran violar las leyes lógicas. Porque

tal y como las conocemos ahora, todas las criaturas están sometidas a leyes lógicas (y no lógicas). Y estas leyes rigen no sólo lo que pueden ser las entidades creadas, sino cómo podemos concebirlas.

La posición de que podría haber entidades no regidas por leyes lógicas equivale, por tanto, a decir que podría haber criaturas que no podemos concebir. Y eso es cierto sólo porque no hay restricciones lógicas a la creatividad de Dios. (En todo caso, la negación de que puedan existir tales criaturas es puro dogmatismo: ¿cómo se puede demostrar que no pueden existir cosas que *no podemos* concebir?)

Además, hay otra objeción a la interpretación del creacionismo universal como posibilismo universal. Es que todos los ejemplos de supuestos absurdos que se desprenden del posibilismo universal requieren que hablemos de lo que se supone que es posible que haga Dios. Todos ellos adoptan la forma: "Dios podría haber ...", o "Dios puede ...". Pero si todos los sentidos de la posibilidad son criaturas de Dios, ¿la posibilidad no se aplica a la propia creatividad de Dios! Aplicar la posibilidad lógica a la creatividad de Dios es reintroducir en un meta-nivel justo lo que la afirmación del creacionista universal negaba. Es, por tanto, plantear la cuestión contra el creacionismo universal.

Por eso es incorrecto interpretar la posición que se mantiene aquí como que Dios puede violar las leyes lógicas. Puesto que "puede" significa "es lógicamente posible", tal posición equivaldría a sostener que es lógicamente posible que Dios haga lo que es lógicamente imposible. Pero eso no es en absoluto lo que se sostiene. Para que una entidad viole una ley, la ley debe ser válida para esa entidad. Y precisamente lo que estamos diciendo es que las leyes no son válidas para Dios. Interpretar esta posición como que Dios puede violar las leyes es, por tanto, plantear la pregunta en contra. Estaríamos haciendo una suposición de meta-nivel de su falsedad, análoga a la suposición de meta-nivel que genera la paradoja de la implicación material.

En resumen, la soberanía de Dios sobre las leyes significa que éstas dependen de él y que no deben aplicarse a él sino en la medida en que se aplican a las propiedades creadas que ha asumido.

¿Estoy sugiriendo entonces que ni siquiera podemos decir que Dios podría haber hecho las cosas de otra manera? Eso sí que parece extraño. ¿De qué otro modo podemos expresar el significado de declarar que la autoexistencia y la creatividad divinas de Dios no están sujetas a las leyes si no lo decimos?

Una forma de responder a esta pregunta es señalar que este tipo de discurso se parece mucho a otro caso problemático de discurso de Dios señalado por San Agustín. En su comentario sobre el Génesis, Agustín señala que cuando intentamos hablar del hecho de que Dios creó el tiempo no tenemos una forma adecuada de hacerlo. La inclinación normal es decir cosas como "antes de que Dios creara el tiempo ..." o "Dios existía antes de crear el tiempo", etc. Pero, dice Agustín, "antes" es en sí mismo una palabra temporal; implica un momento de tiempo anterior a algún otro momento. De este modo, las expresiones normales no pueden ser tomadas para significar lo que literalmente dicen; "antes" no puede significar "temporalmente anterior". Sin embargo, si calificamos esa expresión de esta manera, entonces transmite algo verdadero cuando usamos ese modo de hablar. Significa que Dios existía fuera del tiempo, que existía aunque el tiempo no lo hiciera.

Este es otro caso en el que sólo tenemos una idea limitada de algo, en lugar de un concepto. Nuestro pensamiento y discurso está limitado por el tiempo, por lo que no podemos concebir lo que sería la realidad no temporal. La idea limitadora de Dios-más-allá-del-tiempo apunta más allá de lo que podemos captar conceptualmente, y nos recuerda que el límite de lo que podemos concebir no es el mismo que el límite de lo que puede ser.

Así que, análogamente, nuestro discurso contrafáctico sobre lo que Dios "podría haber hecho", o "podría estar haciendo ahora", o "podría hacer todavía", no puede llevar la connotación habitual de "podría". Ninguno de los sentidos de posibilidad que existen en el universo es increado, incluida la posibilidad lógica; ninguno se aplicaba a Dios antes de su creación. Por lo tanto, ninguno se aplica a su creación del orden de la ley que establece las necesidades y posibilidades que tienen las criaturas y que proporcionan el fundamento de nuestro "podría".

Al mismo tiempo, debe quedar claro que estas observaciones reconocen cómo las leyes de la creación — las leyes lógicas especialmente — son realmente límites a nuestra capacidad de pensar, concebir e imaginar. Como criaturas, estamos obligados a reconocer esas leyes y conformar nuestro pensamiento a ellas tan completamente como seamos capaces. Decir que Dios es el Creador de esas leyes y que no está sujeto a ellas no libera en absoluto a los humanos de su sujeción a las mismas. No podemos afirmar o creer lo que es contradictorio con la excusa de que Dios no está limitado por los límites lógicos que nos corresponden a nosotros. El resultado de la cuestión es que, aunque reconocer que nuestra sujeción a la necesidad y posibilidad lógicas nos impide excusar el absurdo, al mismo tiempo nos obliga a reconocer que el Ser increado de Dios y la creación de todo lo demás por parte de Dios superan nuestra capacidad de concebir. Pues hablar de lo que Dios "podría hacer" o "podría haber hecho" sería aplicarle la posibilidad lógica, cuando en realidad es el Creador de todo tipo de posibilidad.

B. Objeciones religiosas

Incluso si se puede responder a las objeciones lógicas presentadas contra el creacionismo universal, la teoría del lenguaje religioso basada en él debe pasar otra prueba. Debe pasar la prueba de la comparación con las enseñanzas bíblicas para ver si es compatible con ellas. Obviamente, no hay espacio para hacer eso extensamente aquí. Así que limitaré mis comentarios a tres doctrinas bíblicas principales: (1) la imagen de Dios en el hombre, común a judíos, cristianos y musulmanes; (2) la doctrina de la trinidad; y (3) la doctrina de la encarnación. Sin embargo, hay que subrayar que no considero que todas las innovaciones interpretativas que se van a sugerir estén vinculadas al creacionismo. Más bien, lo presuponen. Están permitidas por el creacionismo y por la libertad que posibilita respecto a conceptos metafísicos griegos como "escala del ser", "sustancia", "analogía entis", "unión hipostática", etc.

1. La Trinidad

Comencemos por la doctrina de la trinidad. Lo primero que hay que tener en cuenta es que, desde la posición creacionista universal, no sólo la trinidad, sino cualquier otra propiedad cuantitativa

atribuida a Dios debe considerarse como una propiedad creada que él asume para sí mismo. Las leyes y propiedades de la cantidad son características de las cosas creadas en el universo, y por lo tanto son también creadas. Este punto debe tenerse en cuenta, pues, tanto para la doctrina judía y musulmana de que Dios es *uno*, como para la doctrina cristiana de que Dios es uno-en-tres. En cada caso, la cantidad es algo creado y asumido por Dios, y no intrínseco a Dios tal como era antes de la creación. La cantidad debe ser entendida, entonces, como algo verdadero de la(s) forma(s) en que Dios se relaciona con la creación.¹⁹

Desde este punto de vista, los conceptos metafísicos griegos como "sustancia" y "persona" no son necesarios. Al mismo tiempo, esta interpretación protege contra todo modalismo y subordinación teológica en la Trinidad: ninguna de las distinciones trinitarias es más Dios que otra, ni la unidad es básica para la diversidad o viceversa.

2. Encarnación

Hay cuatro clases de afirmaciones en el Nuevo Testamento sobre Jesús de Nazaret. La primera son las afirmaciones sobre él como ser humano. Se trata de informes sobre su nacimiento, infancia, ministerio público, enseñanzas y muerte. Incluyen relatos sorprendentes como el de que caminó sobre el agua y resucitó, así como relatos muy ordinarios de que comió y durmió. La segunda clase de declaraciones contiene afirmaciones relativas a su cargo como Mesías. Entre ellas hay comentarios del propio Jesús y de otros que pretenden explicar sus acciones y enseñanzas, y demostrar que cumplió la descripción profética del papel del Mesías. La tercera clase de afirmaciones son las que hablan de la relación especial de Dios con Jesús en virtud de su oficio de Mesías. En este sentido, se dice que Dios "habita" en Jesús (In. 14:10), como se había dicho de los profetas anteriores a él; es decir, que Dios le ha conferido poderes y autoridad especiales (Lc. 4:32,36). Sin embargo, a diferencia de los profetas que le precedieron, se dice que Jesús está habitado sin limitaciones (Col. 2:9; In. 3:34) y que, por tanto, se le ha conferido todo el poder y la autoridad de Dios (Mat. 28:18; In. 3:34; I Cor. 15:24; Ap. 19:16).

Ahora bien, cualesquiera que sean las dificultades que alguien pueda tener con cualquiera de estas clases de afirmaciones, parece bastante claro que la coherencia con la doctrina bíblica de Dios no está entre ellas. Pero la cuarta clase de afirmaciones sí plantea la cuestión de la coherencia. Es el conjunto cuyos miembros han sido tradicionalmente — y creo que correctamente — entendidos para afirmar la divinidad de Jesús. Sin embargo, cualquiera que lea estas afirmaciones a la luz de la doctrina bíblica de la trascendencia de Dios tendrá que simpatizar con los judíos que acusaron a los primeros cristianos de idolatría. Porque, dado el sentido bíblico radical de la trascendencia de Dios, ¿cómo se puede identificar a Dios con cualquier cosa del universo, incluso con el Mesías?²⁰ Sin

19 Agustín tuvo una idea de este punto cuando reconoció que aunque el discurso de la trinidad es verdadero, de alguna manera se queda corto con respecto al propio Ser de Dios. Dice que hablamos de "trinidad" y de "tres personas" en teología "no porque las frases sean adecuadas (a Dios) -son las únicas alternativas al silencio" (*De Trinitate*, V. 9).

20 Los musulmanes también hacen esta acusación. En el Islam el pecado de identificar cualquier parte de la creación con Alá se llama "shirk".

embargo, una mirada más atenta a las declaraciones que afirman la divinidad de Jesús descubre una notable coherencia si se interpretan según la visión creacionista universal del lenguaje religioso.

Consideremos algunas de las más directas de este conjunto de afirmaciones: En. 1: 114 se refiere a Jesús como el "Verbo" de Dios, y afirma audazmente que "el Verbo era Dios"; Col. 1: 15, I Cor. 11: 7, II Cor. 4: 4 y Heb. 1: 3 llaman a Jesús "imagen de Dios"; y Fil. 2:6 dice que era "en forma de Dios", por lo que no era ilegítimo que se le considerara en cierto sentido como "igual a Dios".²¹ Ahora bien, las expresiones utilizadas en estos pasajes parecen casi como si estuvieran diseñadas para ajustarse a la teoría que he expuesto. Porque en ellos no se dice que el hombre Jesús sea idéntico al Ser Divino tal como era antes de la creación, sino que es la encarnación de Dios "tal como se ha revelado", como "revestido de su Verbo". Se dice que Jesús es el "Verbo", la "forma" y la "imagen del Dios invisible"; es decir, es la encarnación misma del carácter personal que Dios había asumido y que había estado revelando a Israel durante siglos.

Una de las bases para sugerir esta interpretación es el intento de tomar en serio lo que términos como ..forma, Palabra" e "imagen" significarían para un judío piadoso impregnado de la Torá, los Salmos y los profetas, en lugar de lo que podrían significar para un pagano culto impregnado de Platón, Aristóteles o Plotino. Reflexionando sobre esto, no encuentro la necesidad de hablar de diferentes "naturalezas" en una "unión hipostática" para explicar la relación entre la humanidad de Jesús y su divinidad. Porque en mi interpretación es la propia humanidad de Jesús la que es la encarnación de Yahvé tal como se revela. Es decir, Jesús tenía (y tiene) realmente las propiedades que Dios había asumido para sí y revelado a través de los profetas; hay una identidad real entre los dos conjuntos de propiedades y, por tanto, entre las dos personalidades. El amor, la fidelidad, la compasión, la bondad, etc., que eran verdaderas formas de relación de Dios con la humanidad (Israel en particular) antes de la encarnación, eran las mismas que poseía Jesús durante su ministerio terrenal y que sigue poseyendo desde su resurrección.

Así, Jesús podría parecerle a un creyente piadoso la encarnación *literal* de la personalidad (creada y revelada) de la segunda persona de la trinidad. Por tanto, el hombre Jesús no debe considerarse *idéntico* a Dios Hijo. Dios Hijo es eterno, mientras que Jesús nació hace unos 2000 años. Pero Jesús es el hombre cuya personalidad es idéntica a la de Dios Hijo; es la encarnación de Dios Hijo.

Sin embargo, esto no es toda la historia de la doctrina de la divinidad de Jesús. Para que se vea en su justa perspectiva, el punto anterior debe tomarse en conjunción con esa tercera clase de afirmaciones que tienen que ver con que Dios habita en Jesús y le confiere poder y autoridad. Porque, sorprendentemente, hay un precedente, incluso en el judaísmo, de la identificación de un hombre con Dios, revelado en el sentido de tener el poder y la autoridad de Dios. Ese precedente es el caso de Moisés. Más de una vez el libro del Éxodo registra que Dios le dijo a Moisés que él, Moisés, debía ser considerado como Dios: debía ser Dios para Aarón, y Dios para el Faraón de Egipto (Ex.

21 También hay afirmaciones indirectas sobre la divinidad de Jesús y su igualdad con el Dios de Israel. I Cor. 2:8 y Sant. 2:1 lo llaman "Señor de la gloria", una obvia alusión al Salmo 24:7-10: " ... entrará el Rey de la gloria. ¿Quién es el Rey de la gloria? El Señor de los ejércitos, él es el Rey de la gloria".

4:16, 7:1).²² En los contextos estas observaciones se basan en la medida en que Moisés estaba facultado para hablar en nombre de Dios,²³ y en que la autoridad de Dios descansaba en él. Sobre esta misma base también se deja bien claro que toda crítica o falta de respeto dirigida a Moisés es una falta de respeto a Dios mismo.

Pero aquí hay que decir aún más que estos dos puntos, por importantes que sean. Porque, además de tener todo el poder y la autoridad de Dios conferidos a él, y además de ser la encarnación viva de la personalidad revelada de Yahvé, hay motivos para decir que Dios lleva ahora sus relaciones con la creación a través de las relaciones de Jesús con la creación. Observaciones como "Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo mismo" sugieren claramente que Jesús está ahora en las relaciones con el universo que sólo Dios tenía antes de la encarnación. Así, incluso las relaciones actuales de Dios de sostener el universo en existencia se ejercen ahora a través de Cristo (Col. 1:17).

Ahora queda claro por qué la doctrina de la divinidad de Jesús no contradice la doctrina de la trascendencia de Dios. Si Moisés podía, en cierto sentido, identificarse con Dios por la medida en que llevaba la autoridad de Dios, ¿por qué no el Mesías que lleva toda la autoridad de Dios? Además, si este Mesías es al mismo tiempo, en su personalidad humana, la encarnación viva de la personalidad de "Dios en relación con nosotros", la culminación de la revelación de este carácter antropomórfico, y *también la criatura a través de la cual Dios lleva realmente sus relaciones con el mundo*, no podría haber una manera más adecuada de expresar estos hechos que completar este sentido de identificación con Dios que se dice que Moisés tenía parcialmente.²⁴ De hecho, éste parece ser exactamente el punto que constituye el trasfondo del contraste explícito que se traza entre Moisés y Jesús en In. 1, 17. En ese pasaje, Moisés se convierte en un hombre de Dios. 1: 17. En ese pasaje se dice que Moisés, con toda su grandeza, es sólo el instrumento a través del cual se dio la ley, mientras que Jesús "crea la gracia y la verdad".

Pero si quedara alguna duda sobre si esta interpretación de la divinidad de Jesús es una interpretación adecuada del Nuevo Testamento, lo más importante es que Jesús mismo lo afirma en estos términos. Al responder a los que le acusaban de blasfemia por afirmar que era divino, Jesús, según In. 10:34-36, dijo

No está escrito en vuestra ley que "yo haya dicho que sois dioses"". Si los llamó dioses a los que vino la palabra de Dios, y si la Escritura no puede ser quebrantada, ¿por qué decís del que el Padre ha hecho santo y ha enviado al mundo: "blasfemáis" porque he dicho que soy el Hijo de Dios?²⁵

22 El suegro de Moisés también habla de Moisés como Dios para el pueblo de Israel (Ex. 18:19).

23 Este es, por supuesto, el significado literal de "profeta": no "el que adivina el futuro", sino "portavoz" o "diputado".

24 Salmo 82:6.

25 Por supuesto, también está la enseñanza del carácter sobrenatural de la concepción y el nacimiento de Jesús. También esto configura su humanidad como única y llama la atención sobre su capacidad de revelar a Dios tal como es hacia nosotros; además de hablar y ser la Palabra de Dios, además de tener la personalidad y el poder de Dios Hijo (la segunda persona de la trinidad), también es singularmente el Hijo de Dios.

3. Imagen de Dios

A estas alturas puede resultar bastante obvio cómo la visión creacionista universal del lenguaje religioso tratará la doctrina de la imagen de Dios en el hombre. Se entenderá que el hombre es a imagen de la personalidad creada de Dios, no de Dios tal y como era antes de la creación. Y esto significa que la representación antropomórfica de Dios no es sólo la, revelación del carácter de Dios (en el sentido de las propiedades creadas que asumió y las relaciones creadas que mantiene con nosotros), y no sólo la revelación del trato que podemos esperar de Dios. Esta representación es también la revelación de la idea bíblica de lo que es ser plenamente humano. Es por este último elemento de la doctrina que se dice que Jesús es un humano perfecto (Heb. 4: 15; Ef. 4: 13) al que debemos imitar (Rom. 8: 28; I Cor. 15: 49; I Ped. 2: 21). También tiene sentido la afirmación de Jesús de que debemos ser "perfectos como vuestro Padre que está en los cielos es perfecto" (Mt. 5:48).²⁶ Nuestra interpretación es que al asumir para sí mismo ciertas características y relaciones personales, Dios ha hecho de éstas el modelo de lo que es ser correctamente humano. Ha asumido la fidelidad, la paciencia, la amabilidad, la bondad, la justicia, la comprensión, la piedad, la misericordia, la justa ira, etc. Así, no se ha limitado a acomodar el lenguaje de la revelación a nosotros; se ha acomodado a *sí mismo*, y ha asumido una personalidad antropomórfica.

Esta interpretación de la imagen de Dios en el hombre es una ruptura deliberada con una larga historia de teologías que han identificado la imagen con alguna facultad que se supone que los humanos tienen en común con Dios (por ejemplo, la razón); o con algún deber particular de la vida que los humanos supuestamente comparten con Dios (por ejemplo, ser amoroso o creativo). En cambio, la *imago Dei* ahora resulta significar la totalidad de lo que es ser correctamente humano.

En resumen, creo que se ha demostrado que la visión creacionista universal del lenguaje religioso es una auténtica alternativa a la teoría tradicional de la analogía. Este punto de vista presupone, y sigue siendo coherente, con la doctrina bíblica de la trascendencia de Dios, mientras que la teoría de la analogía no lo hace. Además, este punto de vista sigue siendo capaz de mantener el lenguaje religioso como literalmente significativo y con sentido religioso, evitando así el agnosticismo no aliviado que teme el teórico de la analogía. Y, por último, parece que la visión creacionista del lenguaje religioso, cuando se aplica a varias doctrinas bíblicas importantes, resulta ser esclarecedora por la forma en que las aclara y libera sus interpretaciones de la influencia distorsionadora de las teorías filosóficas griegas paganas.

²⁶ ¡Lo que esto podría significar en la teoría analógica está más allá de mí!