

SATANÁS Y EL PROBLEMA DE LA MALDAD



CONSTRUYENDO UNA
TEODICEA TRINITARIA
Y DE GUERRA ESPIRITUAL

GREGORY A. BOYD

Satanás y el problema de la maldad

Construyendo una teodicea trinitaria y de guerra espiritual

¿De dónde procede el mal?

Si hay un Dios Creador y Soberano como afirma la fe cristiana, ¿es este dios en última instancia responsable del mal?

¿Significa la soberanía de Dios que Dios es el causante de todo pecado y sufrimiento?

¿Cómo encajan Satanás, sus demonios y el infierno en la supervisión providencial de Dios de toda la creación y de la historia?

Si las personas actúan libremente, ¿conoce Dios en particular cada decisión humana antes de que sea tomada?

En este importante libro Gregory Boyd aporta una respuesta completa a todas estas antiguas preguntas. Estos asuntos no son de un interés meramente filosófico abstracto. Boyd muestra que las Escrituras no solo tienen mucho que decir acerca de estas inquietudes, sino, como todos sabemos, cuando nos golpea la tragedia, penetran con fuerza en nuestras propias vidas. Los cristianos en particular han tratado continuamente, y a veces de manera divisiva, de encontrar una solución bíblica. Boyd lo sabe bien y escribe acerca de estos problemas difíciles y complejos con claridad y perspicacia.

Siguiendo su libro *Dios en pie de guerra*, Boyd busca aquí defender su teodicea trinitaria de guerra basada en las Escrituras, con rigurosa reflexión filosófica y con conocimiento de la experiencia humana y de los descubrimientos científicos. Argumenta que una interpretación calvinista clásica no provee de una respuesta adecuada. Más bien sugiere él que hay otra posibilidad de entender la soberanía del Dios trinitario y de la realidad de Satanás que arroja luz sobre nuestra condición humana caída. Puede ser que no todos estén de acuerdo con sus conclusiones, pero este libro promete fomentar el diálogo de la iglesia sobre estos asuntos críticos.

«Comprender el papel de Satanás en el mundo es esencial para entender la actividad de Dios en el mundo, y la propuesta de Boyd cuidadosamente desarrollada estimulará la reflexión fructífera entre los cristianos de todas las denominaciones».

Terrance Tiessen, *Profesor de Teología y Ética, Providence Theological Seminary, Canadá.*

«Basado en una profunda erudición filosófica y estudios bíblicos, Boyd se comunica con una audiencia amplia con admirable claridad. Este enfoque renovado del problema del mal en términos de guerra espiritual puede que sea el mejor libro evangélico sobre Satanás desde Cartas a un diablo novato».

Alang G. Padgett, *Profesor de Teología Sistemática, Luther Seminary, St. Paul.*

«Greg Boyd ha mostrado que la mejor forma de ver a Dios en un mundo posmoderno es por medio de los ojos de la cosmovisión de guerra de las Escrituras».

Robert Webber, *Profesor Myers of Ministerio, Northern Baptist Seminary.*

«En ningún asunto se ha usado más tinta teológica en la historia de la iglesia que en el problema del mal, con el resultado predecible que la mayoría de los nuevos tratamientos no ofrecen mucho más que reformulaciones de opciones bien establecidas. Este volumen es una opción renovadora».

Randy L. Maddox, *Profesor Paul T. Walls de Teología Wesleyana, Seattle Pacific University.*

El doctor **Gregory A. Boyd** (Doctor en Filosofía de Princeton Theological Seminary) es profesor de teología en el Seminario Bethel y pastor principal de la Iglesia Woodland Hills, ambos en St. Paul, Minnesota. Entre sus libros se encuentran: *Cynic Sage or Son of God?*, *Recovering the Real Jesus in an Age of Revisionist Replies* y *Dios en pie de guerra*.

ZONDERVAN

WWW.ZONDERVAN.COM

EDITORIAL Vida
DEDICADOS A LA EXCELENCIA

WWW.EDITORIALVIDA.COM

VIDA CRISTIANA / VIDA ESPIRITUAL / GUERRA ESPIRITUAL
CHRISTIAN LIVING / CHRISTIAN LIFE / SPIRITUAL WARFARE

ISBN-10: 0-8297-4351-0
ISBN-13: 978-0-8297-4351-7



EAN

9 780829 743517

SATANÁS Y EL PROBLEMA DE LA MALDAD



CONSTRUYENDO UNA
TEODICEA TRINITARIA
Y DE GUERRA ESPIRITUAL

Gregory A. Boyd

EDITORIAL
Vida

DEDICADOS A LA EXCELENCIA

La misión de *EDITORIAL VIDA* es proporcionar los recursos necesarios a fin de alcanzar a las personas para Jesucristo y ayudarlas a crecer en su fe.

*A la memoria de mi amoroso padre,
Edward K. Boyd,
que entregó su vida a
Cristo Jesús a la edad de setenta y tres años.
Tú me enseñaste a sentir la dolorosa injusticia
que impregna al mundo.
Alabo a Dios porque viviste con la esperanza
de que esa injusticia un día terminará.*

EX LIBRIS ELTROPICAL

SATANÁS Y EL PROBLEMA DE LA MALDAD
© 2006 EDITORIAL VIDA
Miami, Florida

Publicado en inglés con el título:
Satan and the Problem of Evil
Intervarsity Press
© 2001 por Gregory A. Boyd

Traducción: *José Luis Martínez*
Edición: *Rojas & Rojas Editores, Inc.*
Diseño de cubierta: *Libni Cáceres*
Diseño interior: *Rojas & Rojas Editores, Inc.*

Reservados todos los derechos.

ISBN: 0-8297-4351-0

Categoría: Vida cristiana / Crecimiento espiritual / Guerra espiritual

Impreso en Estados Unidos de América
Printed in the United States of America

06 07 08 09 ♦ 7 6 5 4 3 2 1

Contenidos

Abreviaturas	7
Introducción	9
Parte I	
1 El mundo en guerra: <i>La cosmovisión bíblica de la guerra y la naciente iglesia</i>	29
2 La caída libre: <i>El libre albedrío y el origen del mal</i>	52
3 Una creación arriesgada: <i>La presciencia divina y la cosmovisión trinitaria del conflicto</i>	89
4 Una cuestión de equilibrio: <i>Los asuntos que rodean la presciencia de Dios y la apertura del futuro</i>	122
5 Amor y guerra: <i>El riesgo y la soberanía de Dios</i>	154
6 No vuelta atrás: <i>La irrevocabilidad y la condición finita de la libertad</i>	190
Parte II	
7 La oración en el torbellino: <i>Milagros, oraciones y la arbitrariedad de la vida</i>	225
8 «Sangre en dientes y uñas»: <i>Perspectivas sobre el origen del mal natural, Parte 1</i>	261
9 Cuando la naturaleza se convierte en un arma: <i>Perspectivas sobre el origen del mal natural, Parte 2</i>	291
10 Esto es obra de un enemigo: <i>El mal «natural» y la teodicea trinitaria del conflicto</i>	317
11 Un choque de doctrinas: <i>El sufrimiento eterno y la aniquilación</i>	345
12 Una realidad separada: <i>El infierno das Nichtige y la victoria de Dios</i>	365
Apéndice 1: <i>Las objeciones restantes</i>	387
Apéndice 2: <i>Cuatro argumentos filosóficos sobre la incompatibilidad de la PED y del libre albedrío autodeterminante</i>	404

Una palabra de aprecio

Las ideas y los argumentos que aparecen en este libro han sido desarrollados en diálogo con un buen número de personas, a quienes expresarles mi gratitud es lo mínimo que puedo hacer.

El debate perpetuo que he mantenido con mi buen amigo Paul Eddy me ha ayudado mucho a refinar mis pensamientos. Más aún, su tendencia a la investigación y su disposición a compartir conmigo sus hallazgos me han ahorrado años de trabajo de biblioteca. Estoy en deuda con él para siempre.

Los diálogos que he tenido con mis colegas en el Seminario Bethel y en la Iglesia Woodland Hills (St. Paul, Minnesota), y más recientemente en los diálogos tan animados y retadores con los participantes en mi ventana del Internet Christus Victor (www.gregboyd.org), han sido muy productivos y divertidos. Gracias amigos por los debates tan estimulantes que me han ayudado a agudizar mi pensamiento en numerosos aspectos.

Otros muchos también me han ayudado a profundizar en mi pensamiento. El notable conocimiento que tiene John Sanders de la Biblia y de la historia me ha ayudado mucho. Tyler y Chelsea DeArmond han sido muy valiosos a la hora de editar el libro, ayudándome a clarificar conceptos y a cumplir con una vida sobrecargada. Son amigos muy amados con un espíritu servicial y mentes agudas a quienes aprecio y respeto profundamente. Randy Barnhart y Jim Beilby también han influenciado mi pensamiento, especialmente en lo relacionado al conocimiento medio.

Gary Deddo y el equipo de InterVarsity han hecho un trabajo notable y ha sido un gozo trabajar con ellos. Debo también extender mi gratitud a George Brushaber, presidente, y Jay Barnes, rectora del Seminario Bethel. Aprecio mucho los retos que ambos han ofrecido a mis puntos de vista y también la defensa de la libertad académica que me ha sostenido a lo largo de los últimos años.

Debo mencionar a dos personas más. La primera, estoy profundamente endeudado con mi amoroso padre, Edward K. Boyd, a quien dedico este libro. Él siempre ha sido para mí un reto y un ejemplo. Uno de los grandes gozos de mi vida es ver cómo su nueva relación con Cristo Jesús le está transformando constantemente, ¡a la edad de ochenta y cuatro años! Por último, me siento sumamente bendecido por tener una esposa dedicada y amorosa, Shelley Boyd, que apoya mi trabajo, anima mi espíritu, estimula mi pensamiento y me ama sin condiciones. ¿Cómo puedo expresarte la gratitud que siento por ti?

Apéndice 3: <i>Sobre periodos de prueba incompletos</i>	410
Apéndice 4: <i>Una teología de la casualidad</i>	417
Apéndice 5: <i>Notas exegéticas sobre textos usados para apoyar el compatibilismo</i>	426
Glosario	451
Índice de autores y temas	465
Índice bíblico	470
Bibliografía	473

Abreviaturas

AB	Anchor Bible
ANF	The Ante-Nicene Fathers, Editado por A. Roberts y J. Donaldson. 10 vols., Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1979
ATJ	<i>Ashland Theological Journal</i>
BARev	<i>Biblical Archeological Review</i>
BASOR	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i>
BSac	<i>Bibliotheca sacra</i>
BTB	<i>Biblical Theology Bulletin</i>
BWANT	Beitrage zur Wissenschaft vom Neuen Testament
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
CD	Karl Barth. <i>Church Dogmatics</i> . Editado y traducido por Geoffrey W. Bromiley y Thomas F. Torrance. T & T Clark, Edimburgo, 1936-1977
CTQ	<i>Concordia Theological Quarterly</i>
CurTM	<i>Currents in Theology and Misión</i>
EBC	<i>Expositor's Bible Commentary</i> . Editado por F. E. Gaebelein. 12 vols. Zondervan, Grand Rapids, Mich., 1976-1992
ETSMS	Evangelical Theological Society Monograph Series
FC	The Fathers of the Church: A New Translation. Catholic University of America Press, Washington, C.D., 1947
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
HAR	<i>Hebrew Annual Review</i>
HDR	Harvard Dissertations in Religion
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
J ECS	<i>Journal of Early Christian Studies</i>
JETS	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>
JSOTSup	Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series
LCC	Library of Christians Classics
LCL	Loeb Classical Library
LTQ	<i>Lutheran Theological Quarterly</i>
NIB	The New Interpreter's Bible. Nashville: Abingdon, 1994
NICOT	New International Commentary on the Old Testament
NovT	<i>Novum Testamentum</i>
NPNF	Nicene and Post-Nicene Fathers
POS	Pretoria Oriental Series
RelS	Religious Studies
RQ	<i>Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte</i>

ST	<i>Studia theological</i>
Them	<i>Themelios</i>
ThTo	<i>Theology Today</i>
TJ	<i>Trinity Journal</i>
TS	<i>Theological Studies</i>
WBC	Word Biblical Commentary
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

INTRODUCCIÓN

*Admito con franqueza que el verdadero cristianismo...
se acerca mucho más al dualismo de lo que la gente piensa...
La diferencia está en que el cristianismo piensa que este poder diabólico fue
creado por Dios
y que era bueno cuando fue creado, y luego se descarrió.
El cristianismo concuerda con el dualismo
en que este universo está en guerra.
Pero no piensa que esta es una guerra
entre poderes independientes.
Piensa que es una guerra civil, una rebelión,
y que nosotros vivimos en la parte del universo
que está ocupada por el rebelde.*

C. S. LEWIS, CRISTIANISMO Y NADA MÁS

La Biblia enseña de manera uniforme que Dios es el Creador de todas las cosas y que es el Señor soberano de la historia (p. ej., Gn 1:1; Dt 10:14; Sal 135:6-18; Jn 1:3; Hch 17:24-27; Ef 1:11; Col 1:16-17). En ocasiones, él ejerce un control unilateral sobre lo que resulta en la historia, interviniendo milagrosamente para alterar el curso de las naciones o de los individuos, incluso predestinando algunos sucesos antes de que estos llegaran a tener lugar (p. ej., Is 46:10-11; Hch 2:23; 4:28). Debido a que Dios es omnipotente, su meta para adquirir una «esposa» (la iglesia) y establecer un reino eterno libre de todo mal se alcanzará sin duda algún día (p. ej., 1 Co 15:25-28; Ef 1:16-23; Col 1:18-20; Ap 20:10). En resumen, la majestuosa presentación de Dios en las Escrituras es la de un Creador soberano y omnipotente que guía con confianza al mundo hacia el final deseado.

A causa de este claro testimonio bíblico, muchos cristianos han concluido que, a fin de que Dios pueda alcanzar su meta para la creación, *todo* lo que ocurre en la historia del mundo debe de alguna manera encajar en su plan

soberano. Esta suposición ha impregnado mucha de la teología y la piedad de la iglesia a lo largo de su historia. Aparece expresada, por ejemplo, en muchos himnos tradicionales que reafirman que Dios está en control y que está llevando a cabo sus propósitos sin importar lo que nos suceda a nosotros.¹ Esta suposición la encontramos también expresada en los clichés que los cristianos son propensos a recitar ante el sufrimiento. Al enfrentar tragedias tales como el cáncer, accidentes mutiladores o desastres naturales, los creyentes a veces intentan consolarse a sí mismos y a otros expresando clichés como «Dios tiene sus razones», «Hay un propósito para cada cosa», «La Providencia escribe derecho con líneas torcidas», y «Sus caminos no son nuestros caminos». Hasta cierto punto esas mismas suposiciones impregnan también nuestra cultura más amplia, como se evidencia, por ejemplo, en el hecho de que las pólizas de seguros acostumbran a referirse a los desastres naturales como «actos de Dios».

La suposición de que hay una razón divina detrás de todo ha sido a menudo también defendida por algunos de los teólogos principales de la iglesia. Por ejemplo, Agustín, que es quizá el teólogo de mayor influencia en la historia de la iglesia, expresó esa suposición en términos fuertes cuando escribió: «A Dios ... todas las voluntades ... están sujetas, puesto que ellos no tienen poder excepto el que le ha sido concedido. La causa de las cosas, por tanto, que crea pero no fue creado, es Dios».² De nuevo: «La voluntad del Omnipotente es siempre invicta».³ «Nada sucede a menos que el Omnipotente quiera que ocurra», según Agustín.⁴ Aun las malas acciones deben ser permitidas por Dios para un propósito específico.⁵ Por consiguiente, Agustín anima a los cristianos que han sufrido por causa de otros a encontrar consolación en el conocimiento de que sus opresores no podían haberlos dañado como lo hicieron a menos que Dios lo permitiera por un bien superior.⁶

Calvino dijo algo parecido cuando escribió:

Supongamos que un hombre cae entre ladrones, o entre bestias salvajes ... Supongamos que otro hombre vagando por el desierto encuentra ayuda en su extravío ... La razón carnal atribuye todos esos sucesos, ya sean prósperos o adversos, a la fortuna. Pero todos los que han sido enseñados por los labios de Cristo ... van a mirar más allá buscando una causa, y considerarán que todos los acontecimientos están gobernados por el plan secreto de Dios.⁷

Otra expresión clásica de esta perspectiva tradicional viene del monje Hermano Lawrence, del siglo XVI, quien escribió:

Dios conoce mejor lo que nosotros necesitamos y todo lo que él hace es para nuestro bien. Si nosotros supiéramos cuánto nos ama, siempre estaríamos listos para recibir de él, sin ecuanimidad, lo dulce y lo amargo, y aun las cosas más dolorosas y difíciles serían agradables y aceptables ... cuando creemos que la mano de Dios obrando sobre nosotros, que un Padre lleno de amor el que nos sujeta a esta humillación, dolor y sufrimiento, entonces toda amargura ... se olvida y nos regocijamos en ellas. Debemos creer sin asomo de duda que ... agradable a Dios sacrificarnos a nosotros mismos para él, que es por medio de su divina Providencia que quedamos abandonados a toda clase de condición, para sufrir toda clase de sufrimientos, miserias y tentaciones.⁸

Yo llamo a este entendimiento de la relación de Dios con el mundo la «cosmovisión de diseño»,⁹ porque da por supuesto que todas las cosas de alguna manera encajan en el «plan secreto de Dios», un diseño divino. Esta perspectiva adopta muchas formas diferentes, algunos dicen, por ejemplo, que Dios *ordena* todas las cosas, otros que él simplemente *permite* que ocurran sucesos trágicos. Pero cada uno de ellos comparte la suposición que, bien estén ordenados o permitidos, hay una *razón divina específica* para cada acontecimiento en la historia. Si Dios quisiera prevenir que el suceso no ocurriera, sigue el razonamiento, él podría haberlo prevenido. Puesto que no lo hizo, él debe haber tenido una buena razón para no hacerlo.

El cuestionamiento del cosmovisión de diseño

Con todo lo tradicional y popular que es el cosmovisión de diseño, no carece de importantes dificultades. Para empezar, esta perspectiva hace que resulte sumamente difícil reconciliar el mal en nuestro mundo con la perfecta bondad y omnipotencia de Dios. No es fácil de creer —y para algunos de nosotros, imposible de creer— que hay un propósito providencial específico que queda servido por ciertas experiencias horribles.

Por ejemplo, docenas de niños pequeños quedaron recientemente enterrados vivos a causa de un deslizamiento de tierra en México. ¿Podemos concebir una razón específica por la que Dios pudo haber considerado que era mejor que sucediera esta tragedia que prevenirla? Para citar otro ejemplo, hace unos años una niña fue raptada del patio de su propia casa en un pueblo rural en Minnesota. Sus padres viven ahora en una pesadilla perpetua, preguntándose cada día si su hija estará todavía viva, y si lo está, qué le habrán hecho. ¿Podemos teorizar acerca de alguna «buena» razón providencial de por qué Dios pudiera haber pensado que era mejor permitir esta pesadilla antes que prevenirla? ¿Es posible aceptar el consejo de Agustín, Calvino y el Hermano Lawrence y

animar a esos padres a aceptar su pesadilla como viniendo de la mano de un amoroso Padre celestial?

Para algunos de nosotros, la sugerencia de que Dios tiene una «razón superior» para permitir que los niños mueran sofocados en el barro o sean raptados es insultante para los que experimentan ese horror como también para el carácter de Dios.¹⁰ Por cierto, por causa de esa suposición de que creer en Dios significa aceptar una «armonía superior» en la cual sucesos horribles de alguna manera encajan, algunos han abandonado por completo la fe en Dios. Como Iván en la novela de Dostoievski, *Los hermanos Karamazov*, estas personas abandonan la fe en Dios sobre bases morales. «Renuncio por completo a la armonía superior», anuncia Iván. «No es digna del desgarramiento de un niño torturado». ¹¹ Todo designio que intencionalmente incluye el sufrimiento de niños inocentes por un «propósito superior» es intrínsecamente inmoral, dice él, y estamos obligados a renunciar a él.

La cosmovisión de guerra

Desde mi perspectiva, la cólera de Iván está justificada, pero su rechazo de Dios es innecesario. Porque, a pesar del motivo mencionado arriba recalcando la soberanía de Dios, las Escrituras no apoyan la opinión de que debe haber una razón divina específica detrás de todos los sucesos. Esto nos lleva a un segundo problema y aún más fundamental con la cosmovisión de diseño: Está, yo mantengo, enraizado en una lectura desequilibrada de la Biblia.

Si bien las Escrituras hacen hincapié en la autoridad final de Dios sobre el mundo, también recalca que los agentes que Dios ha creado pueden y de hecho resisten su autoridad. Las Escrituras no enseñan que Dios controla todo el comportamiento de los agentes libres, ya sean humanos o ángeles. Los humanos y los ángeles caídos son capaces de entristecer al Espíritu de Dios y hasta cierto punto frustrar sus propósitos (p. ej., Gn 6:6; Is 63:10; Lc 7:30; Hch 7:51; Ef 4:30; He 3:8,15; 4:7). Mientras que su *voluntad general* para la historia del mundo no puede fracasar, su *voluntad particular* para los individuos sí fracasa con frecuencia. Dios no quiere que ningún individuo perezca eternamente, por ejemplo, pero una multitud de individuos frustran su voluntad eligiendo para ellos su destino (1 Ti 2:4; 2 P 3:9).

A la verdad, como mostraré en el capítulo uno, hay un motivo dominante que corre a lo largo de las Escrituras —he argumentado en otras partes que es el motivo *central* de las Escrituras— que describe a Dios en conflicto con oponentes humanos y angélicos que tienen la capacidad en cierta medida de frustrar su voluntad.¹² Si bien el motivo bíblico mencionado anteriormente enfatiza que Dios está en control del flujo general de la historia mundial, este

otro motivo califica esta verdad al describir a Dios como *esforzándose por establecer* su voluntad «como en el cielo, así también en la tierra» (Mt 6:10).

Dios genuinamente lucha en contra de criaturas rebeldes. Según las Escrituras, el cabecilla de esa rebelión es un ángel poderoso caído llamado Satanás. Bajo él hay millares de otros seres espirituales y humanos que se resisten a someterse al gobierno de Dios. Las Escrituras se refieren a esta rebelión colectiva como un reino (Mt 12:26; Col 1:13; Ap 11:15). Es evidente que Dios un día derrotará a este reino rebelde, pero también es obvio que entre tanto él está guerreando genuinamente en su contra.

Este motivo expresa lo que yo llamo «la cosmovisión de la guerra»* de la Biblia. Razono que la narrativa de la Biblia y todos los sucesos de la historia mundial se entienden mejor sobre el telón de fondo de esta visión mundial. El mundo está atrapado literalmente en una guerra espiritual entre Dios y Satanás. La gran diferencia entre la cosmovisión de guerra y la cosmovisión de diseño es que la primera no da por supuesto que hay una razón divina específica por lo que hacen Satanás y otros agentes del mal. Al contrario, Dios lucha contra estos oponentes precisamente porque los propósitos de ellos están actuando en *contra de sus* propósitos. La razón por la que ellos hacen lo que hacen está en ellos, no en Dios.

El sufrimiento adquiere un significado diferente cuando lo vemos sobre el telón de fondo de una guerra cósmica, en oposición a un contexto que supone que todas las cosas son parte del «plan secreto» de Dios. En la cosmovisión de la guerra no nos preguntaríamos acerca de la razón específica que Dios puede tener para permitir que niños pequeños queden enterrados en el barro o que una niña sea raptada. En su lugar, nosotros veríamos a estos individuos como «víctimas de la guerra» y asignaríamos la culpa a los seres humanos o demoníacos que se oponen a la voluntad de Dios. Siguiendo las Escrituras, nosotros buscaríamos a Dios, por supuesto, para nuestro consuelo en medio de nuestro sufrimiento, confiando en que él está obrando para sacar bien del mal, y encontraremos consolación en nuestra confianza de que la guerra en algún momento llegará a un glorioso final. Pero no buscaríamos los propósitos de Dios para la *explicación* del porqué este mal específico está sucediendo. En una cosmovisión de la guerra, esto se entiende que es el resultado de intenciones malignas y de la actividad de agentes humanos y angélicos.

La tesis de esta obra

Como en el caso de la cosmovisión de diseño, la cosmovisión de guerra no está exenta de dificultades. La primera entre ellas es la cuestión de cómo reconciliar este punto de vista con la enseñanza bíblica de que Dios es el Creador todopo-

deroso del mundo. Dado que la cosmovisión de la guerra niega que Dios tenga siempre una razón específica para permitir que sucedan cosas malas, ¿no debe negar que Dios es *capaz* de prevenir los sucesos si deseara que no tuvieran lugar? Podemos expresar el dilema de la siguiente manera: Parece que debemos o bien creer que Dios no previene ciertos sucesos porque él *decide* no hacerlo o porque es *incapaz* de hacerlo. La cosmovisión de la guerra niega que Dios siempre decida no intervenir, porque esto requeriría la creencia de que hay un propósito divino específico detrás de todas las cosas. De ahí que la cosmovisión de la guerra debe aceptar que al menos algunas veces Dios es *incapaz* de prevenirlos. ¿Pero cómo podemos seguir afirmando que Dios es todopoderoso?

En esencia, la meta de este libro es responder a esta pregunta. ¿Cómo podemos concebir a un Dios todopoderoso que crea seres que hasta cierto grado poseen el poder de frustrar su voluntad, y contra los cuales tiene que guerrear genuinamente si es que quiere llevar a cabo su voluntad? El intento de responder a esta pregunta es el intento de hacer que sea filosóficamente coherente la cosmovisión de la guerra de las Escrituras así como también la apariencia de desgarrado por la guerra que tiene nuestro mundo.

Mi convicción es que, al contrario de las preguntas que provoca la cosmovisión de diseño, esta pregunta tiene una respuesta convincente. La tesis de este libro es que la respuesta yace en la naturaleza del amor. Como Padre, Hijo y Espíritu Santo, la esencia de Dios es amor (1 Jn 4:8,16). Dios creó el mundo con el propósito de mostrar su amor e invitar a otros a disfrutarlo (cp. esp. Jn 17:20-25). Argumentaré que no era lógicamente posible para Dios tener este objetivo sin arriesgarse a la posibilidad de que la guerra estallara en su creación. Por definición, sostendré, la posibilidad de amor entre criaturas dependientes tales como los ángeles y los humanos conlleva la posibilidad de su antítesis, es decir, la guerra. Si Dios quería lo primero, tenía que arriesgarse a lo segundo.

Dicho más específicamente, a lo largo de esta obra presentaré y defenderé seis tesis que yo creo están vinculadas por la convicción de que Dios creó el mundo para invitar a otros a participar en su amor trino. Si son aceptadas, estas seis tesis hacen que tenga sentido la cosmovisión bíblica de la guerra y la naturaleza de desgarrado por la guerra del mundo.

El título de esta obra

Como ya debiera estar claro, esta obra no se enfoca exclusivamente en la identidad y actividad de Satanás. Decidí, sin embargo, titular esta obra *Satanás y el problema de la maldad* por las siguientes razones.

Primera, como veremos en el siguiente capítulo, el Nuevo Testamento identifica repetidas veces a Satanás como el iniciador y cabecilla de la rebelión contra Dios. A la verdad, aunque no responsabiliza a Satanás por todo el mal, sí le considera el origen de todo mal. De ahí, por ejemplo, que el Nuevo Testamento identifica las enfermedades, las dolencias, la ceguera espiritual y los episodios de endemoniados como parte de la actividad de Satanás (Lc 13:10-17; Hch 10:38; 2 Co 4:4; 1 Jn 3:8).¹³ La guerra que en la actualidad asola la creación involucra a todos los ángeles y humanos, pero es primero y ante todo una lucha entre Satanás y Dios. De este modo, en cuanto a nuestra meta de hacer inteligible esta lucha cósmica y comprender bajo esa luz el mal en nuestras vidas, tiene sentido expresarlo como centrado en Satanás y el problema de la maldad.

Segunda, e íntimamente relacionado con esto, debido a que las Escrituras describen a Satanás como siendo mucho más poderoso que cualquiera de los agentes humanos o demoníacos que están bajo él, él representa el último reto a nuestra teodicea. El reto de explicar cómo Dios pudo crear seres que pueden resistir su voluntad y luchar de verdad en contra de él está personificado en Satanás. Si nosotros podemos explicar su existencia, habremos logrado explicar también la existencia de todos los demás agentes menores del mal. Así, pues, tiene sentido expresar el tema de esta obra como siendo la conexión entre Satanás y el problema de la maldad.

Tercera, argumentaré que hay una clase de mal en el mundo que no puede explicarse adecuadamente excepto recurriendo a Satanás. Cuando las personas causan daño a otros seres humanos, podemos quizá explicar ese mal recurriendo a su libre albedrío. ¿Pero cómo podemos explicar el hecho de que tanto las personas como los animales sufren a consecuencia de «causas» naturales? Si bien recurrir a Satanás no es en sí mismo suficiente para explicar el mal «natural»,* razonaré que es inadecuada toda explicación que ignora su actividad.¹⁴

La estructuración de una «teodicea trinitaria del conflicto»

Llamo a la posición que desarrollo en esta obra la teodicea trinitaria del conflicto.* Es una teodicea del conflicto porque intenta que tenga filosóficamente sentido la cosmovisión bíblica de la guerra y comprende en ese marco nuestra propia experiencia del mal.

Lo llamo una teodicea trinitaria del conflicto por dos razones. Primera, quiero distinguir claramente la cosmovisión de la guerra que adopto y defender la cosmovisión de la guerra que la mayoría de las culturas en la historia han abrazado.¹⁵ La cosmovisión de la guerra bíblica es única en que tiene en su fundamento la creencia en un Dios Creador trino que es todopoderoso y

absolutamente bueno. Esa es la razón por la que la cosmovisión trinitaria de la guerra* es única: Debe reconciliar la realidad de la guerra espiritual con la creencia en un Dios omnipotente y absolutamente bueno.

Sin embargo, la creencia en el Dios trino y omnipotente que lleva al problema del mal también lleva a su solución, lo que constituye la segunda razón por la que llamo a esta teodicea una teodicea trinitaria del conflicto. No estamos hablando acerca de ninguna deidad omnipotente; estamos hablando específicamente del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo que crearon el mundo como una expresión de amor y como una invitación al amor. Estamos hablando del Padre que envió a su Hijo para derrotar el mal y rescatar a los humanos por medio del poder del Espíritu (1 Jn 3:8; 4:7-16). Yo sostengo que si pensamos consecuentemente acerca de los propósitos amorosos y del poder soberano de *este* Dios, entenderemos por qué la creación tenía que incluir la posibilidad de esta clase de guerra y el tipo de sufrimiento en el que nosotros y Dios estamos ahora metidos.

La teodicea trinitaria del conflicto y otras teodiceas

Esta obra tiene la intención de ser una obra constructiva en teología filosófica, y no primariamente una obra polémica. Si bien en ocasiones necesitaré establecer mi perspectiva sobre y en contra de otras (especialmente los capítulos dos, ocho y nueve), el espacio no me permitirá interactuar en forma crítica y profunda con la multitud de otras teodiceas que se han puesto en circulación. Sin embargo, con propósitos de clarificación puede que nos ayude el ofrecer un vistazo de cómo mi trabajo generalmente se contrasta con otros abordamientos del problema de la maldad. Podemos establecer tres puntos.

Primero, como sugerí arriba, la teodicea trinitaria del conflicto contrasta con las teodiceas basadas en la cosmovisión de diseño, esto es, que asumen que debe haber siempre una razón divina específica para cada mal específico en el mundo. No niego que en el contexto de esta zona de guerra Dios *a veces* puede permitir, o incluso ordenar, el sufrimiento para un propósito más elevado. Las Escrituras enseñan esto también. Puedo, por tanto, afirmar mucho en esas teodiceas tradicionales que explican el sufrimiento como, por ejemplo, la manera de Dios de castigar el pecado, o de formar nuestro carácter, o para contribuir a algún otro «bien superior». Sin embargo, niego que las Escrituras, la razón o la experiencia requieran la creencia que el sufrimiento debe servir *siempre* a un propósito divino.

Segundo, casi todas las teodiceas basadas en la cosmovisión de diseño afirman la realidad del libre albedrío humano y angelical. La iglesia ha afirmado unánimemente que los ángeles que cayeron y los humanos que los siguieron

decidieron hacerlo por su propia voluntad y que ellos no debieron haber hecho eso. Estos agentes son moralmente responsables por sus acciones. En este sentido estas teodiceas son compatibles con la teodicea trinitaria del conflicto defendida en esta obra.

La Teodicea trinitaria del conflicto estructurada en esta obra difiere de estas teodiceas, sin embargo, en su afirmación de que los agentes son genuinamente libres solo si los agentes mismos son la *explicación final* de su propia actividad libre (véase el capítulo dos). Si entendemos el propósito que un agente tenía en mente al llevar a cabo libremente una acción en particular, hemos entendido la *razón suprema* para la acción. No necesitamos asumir que hay también una razón divina que explique su razón de ser, bien por qué fue ordenado o específicamente permitido. Los teólogos que sostienen alguna forma de la cosmovisión de diseño asignan la *responsabilidad* de las malas acciones a los agentes que las hacen, pero Dios es la *razón suprema* por qué esas malas acciones en particular fueron ordenadas o permitidas. Yo más bien voy a argumentar que la razón suprema por una acción está inextricablemente relacionada con el agente que es moralmente responsable de ella.

Los defensores de las teodiceas de diseño han hecho esfuerzos valerosos para argumentar que es lógicamente posible afirmar que los agentes son libres y que hay un propósito divino específico detrás de su comportamiento, ya sea que ellos crean que este comportamiento está específicamente ordenado o permitido por Dios. Creo que ninguno de estos intentos ha tenido éxito, pero aparte de varias críticas que haremos en el capítulo dos, está fuera de los parámetros de esta obra el demostrarlo. Me contentaré más bien con ofrecer una perspectiva que, si es aceptada, deja esos intentos como innecesarios. Es decir, si rechazamos la suposición de que hay una razón divina específica detrás de todas las acciones libres, los intentos por demostrar su posibilidad lógica se hacen superfluos.

Tercero, en años recientes un cierto número de filósofos y teólogos han intentado evitar la cosmovisión de diseño afirmando que pueden ocurrir los sucesos que no tienen una razón divina detrás de ellos. Por diferentes razones estos pensadores afirman que esos sufrimientos injustificados (es decir, sufrimientos que no tienen una razón divina específica detrás de ellos) son consecuentes con la creencia en un Dios todopoderoso.¹⁶ En este sentido, estos abordamientos son consecuentes con el que yo desarrollo en este libro. Por cierto, uso bastante estos abordamientos en el desarrollo de mi propia perspectiva.

Sin embargo, mi abordamiento difiere de la mayoría de estos abordamientos en al menos dos sentidos. Primero, la razón más fundamental por la que

creo que el sufrimiento es con frecuencia injustificado —carente de una razón divina— difiere de estos otros abordamientos. Dentro de mi sistema la posibilidad de sufrimiento injustificado se construye necesariamente sobre la posibilidad del amor por criaturas dependientes.

Segundo, mi lectura de las Escrituras y mi abordamiento para entender el mal en el mundo, especialmente el mal «natural», me lleva a recalcar mucho más la importancia de los agentes libres no humanos que lo que estos abordamientos han hecho típicamente. Para estar seguros, unos pocos filósofos y teólogos en los años recientes han sugerido que necesitamos apelar a Satanás y a los agentes demoníacos para explicar todo el alcance del mal en el mundo (véase el capítulo diez). Pero ninguno ha desarrollado todavía esta tesis por completo. Yo intentaré hacerlo en esta obra.

Método

El método que empleo para llegar a estas seis tesis que constituyen el núcleo de la cosmovisión trinitaria de la guerra está basado en la metodología cuadrangular de Wesley de las Escrituras, en la razón, en la experiencia y la tradición como criterio para la verdad teológica.¹⁷ Creo que debo explicar brevemente cada uno de estos criterios.

Primero, doy por supuesto que las Escrituras están divinamente inspiradas y, por tanto, son dignas de confianza en todos los asuntos que tengo la intención de enseñar. Creo que esta suposición es defendible sobre bases racionales e históricas, aunque queda fuera del ámbito de este trabajo el demostrarlo.¹⁸ De acuerdo y debido a que este es un trabajo en teología filosófica, la razón va a jugar un papel más dominante que si fuera una obra sobre teología bíblica. Con todo, estoy convencido de que lleguemos a donde lleguemos por medio de la razón debe coincidir con la enseñanza de las Escrituras.

Segundo, como se ha sugerido, doy por supuesto que la razón, si se emplea correctamente, es también una guía digna de confianza para buscar la verdad. La revelación bíblica va *más allá* de la razón, pero no creo que este siempre *en contra* de la razón. Las Escrituras pueden llevarnos a aceptar las *paradojas* (tales como la encarnación y la Trinidad), pero nunca requiere que aceptemos *contradicciones*, que están carentes de sentido.

Tercero, doy por supuesto que la experiencia tiene un papel legítimo que jugar en nuestra búsqueda de la verdad. Esta suposición está enraizada en la enseñanza bíblica de que Dios es veraz y que nosotros estamos hechos a su imagen y semejanza. Estamos «conectados», como debe ser, para experimentar el mundo correctamente. Creo que nuestra reflexión teológica y filosófica debiera coincidir con la manera en que en realidad experimentamos el mundo

día a día, e iluminarlo. Por ejemplo, argumentaré en el capítulo dos que el hecho que debamos suponer que estamos autodeterminados con cada decisión que tomamos es una buena razón para aceptar la conclusión de que somos agentes autodeterminados. De igual manera, razonaré en el capítulo cuatro que, puesto que nosotros debemos asumir que el futuro está parcialmente abierto así como parcialmente establecido con cada decisión que tomamos, hay buena razón para concluir que el futuro está en realidad parcialmente abierto y parcialmente establecido. Por cierto, a lo largo de esta obra sugeriré que el hecho de que el mundo *se parezca* a una zona de la guerra entre el bien y el mal es una buena razón para creer que el mundo *es* una zona de guerra. A menos que tengamos razones irrefutables para creer lo contrario, debiéramos aceptar esas cosas en la manera en que aparecen.

Debemos ser cuidadosos aquí, por supuesto, especialmente en estos tiempos posmodernos, cuando algunos están dispuestos a hacer de la experiencia el árbitro final de toda afirmación de verdad. Aunque estamos hechos a la imagen de Dios y «conectados» con la experiencia del mundo correctamente, somos también seres caídos. En consecuencia, la experiencia puede engañarnos. Por tanto, nunca debiera ser puesta por encima, o aun considerada aparte, de las Escrituras y la razón. Pero cuando es considerada a la luz de las Escrituras y de la razón, creo que la experiencia puede contribuir a la búsqueda de la verdad.

Por último, supongo que la tradición tiene un papel dialéctico que jugar en nuestra búsqueda de la verdad. Como protestante soy cuidadoso en poner las Escrituras por encima de la tradición. Sostengo el principio de la Reforma de *sola scriptura*, creyendo que las Escrituras son el árbitro final de la verdad teológica. No obstante, afirmo que toda reflexión teológica y filosófica debe conducirse en diálogo crítico con la tradición de la iglesia. En lo concerniente al desarrollo de la teodicea trinitaria del conflicto, encuentro que la iglesia postapostólica temprana tiene mucho que contribuir, conocimientos que luego quedaron oscurecidos en la tradición después de Agustín (véase los capítulos uno y diez).¹⁹

Estas cuatro suposiciones constituyen el método que empleo para elaborar las implicaciones del amor y de ese modo intentar hacer que sea inteligible la cosmovisión bíblica de la guerra. En resumen, reflexionaré sobre la naturaleza del amor a la luz de las Escrituras, de la razón, de la experiencia y de la tradición de la iglesia. Al buscar identificar a priori las condiciones que hacen posible el amor entre criaturas dependientes, emplearé simultáneamente estos cuatro criterios.

Lo hago así porque estos cuatro criterios proveen de verificación y equilibrio unos a otros. Si nuestro pensamiento acerca de las condiciones del amor contradice nuestra lectura de las Escrituras, por ejemplo, esa es una indicación segura de que o bien estamos razonando impropriamente o interpretando la Biblia incorrectamente. De igual manera, si nuestra interpretación de las Escrituras contradice nuestra experiencia, eso es también una indicación segura de que estamos malinterpretando las Escrituras o nuestra experiencia. Y cuando los aspectos de la tradición teológica de la iglesia entran en conflicto con las Escrituras, la razón o la experiencia, eso es también una indicación de que o bien tenemos que cuestionar la tradición de la iglesia o nuestro uso de los otros tres criterios.

Emplear los cuatro criterios simultáneamente también asegura que nuestro uso de alguno de los criterios no será miope. Por ejemplo, prestarle atención a nuestra experiencia puede iluminar aspectos de las Escrituras que de otra manera podríamos perdernos, y pensar a fondo en las implicaciones metafísicas del amor entre criaturas dependientes puede hacernos conscientes de aspectos de nuestra experiencia, de las Escrituras o de la tradición teológica de la iglesia que de otra manera podríamos pasar por alto.

Bosquejo de mi argumento

Esta obra está estructurada en dos partes. La primera parte desarrolla las seis tesis que estructuran la teodicea trinitaria del conflicto. La segunda parte trabaja con las implicaciones de esta teodicea en relación con la oración, el mal «natural» y la doctrina del castigo eterno.

Desarrollaré mi argumentación de la siguiente manera: Puesto que todo mi proyecto es un intento de lograr que tenga sentido la cosmovisión bíblica de la guerra, será primero necesario estudiar el material bíblico que expresa esa cosmovisión. A menos que este material sea apreciado adecuadamente, mis esfuerzos para lograr que tenga sentido no serán entendidos. Esta es la meta primaria del capítulo uno («El mundo en guerra»). Aprovecharé también esta oportunidad para enraizar mi propia reflexión sobre el problema de la maldad en la historia de la iglesia considerando brevemente la manera en que la teodicea trinitaria del conflicto aparece anticipada en el pensamiento de los primeros padres postapostólicos.

Con ese fundamento establecido, procederé a desarrollar las seis tesis que forman el núcleo de mi posición. La primera tesis de la teodicea trinitaria del conflicto (TTC1) es que el amor debe ser libremente elegido. Argumentaré que podemos concebir seres con capacidad de amar solo si los concebimos como poseedores de libertad de autodeterminación.* Correlativamente, razonaré que la

cosmovisión mundial de la guerra en las Escrituras presupone que los ángeles y los humanos poseen libertad autodeterminante. Muchos argumentan hoy que este concepto de libertad es inverosímil, incoherente y teológicamente equivocado. El capítulo dos («La caída libre») explica en detalle la TTC1 y los defiende en contra de estas objeciones.

En el capítulo tres («Una creación arriesgada») y en el cuatro («Una cuestión de equilibrio») desarrollo y defiendo la segunda tesis de la teodicea trinitaria del conflicto. Argumento que el amor conlleva riesgo (TTC2). Dios no hubiera podido crear un mundo en el cual las criaturas poseedoras de una medida de libertad autodeterminante sin arriesgarse a ciertas pérdidas. Sus criaturas libres podían no elegir como él quería que lo hicieran. Sin embargo, muchos objetan este concepto de un Dios que se arriesga sobre bases tanto teológicas como filosóficas. Por tanto, expongo el caso bíblico y filosófico para ver el riesgo como un atributo de Dios legítimo e importante. Durante el curso de explicar mi caso consideraré las implicaciones de atribuirle riesgo a Dios para nuestra comprensión del conocimiento de Dios del futuro y su relación con él.

Los dos siguientes capítulos desarrollan y defienden las restantes cuatro tesis de la teodicea trinitaria del conflicto. En el capítulo cinco («Amor y guerra») presento la tesis que el amor, y la libertad, conlleva que nosotros seamos, hasta cierto punto, responsables los unos de los otros (TTC3). No podríamos tener la capacidad de amar a menos que poseamos también el poder para influenciarnos unos a otros, para bien o para mal. Argumento, además, que el poder para influenciar para lo peor debe ser aproximadamente proporcionado al poder para influencias para lo mejor (TTC4). Trato un número de posibles objeciones en el curso del desarrollo de estas dos tesis y concluyo que aceptarlas hace inteligibles aspectos de las Escrituras y de nuestra experiencia que de otra manera resultarían difíciles de comprender.

Desarrollo las dos últimas tesis de la teodicea trinitaria del conflicto en el capítulo seis («No vuelta atrás»). Sostengo que no solo el amor conlleva libertad, sino que esta libertad debe ser, dentro de límites, irrevocable (TTC5). Esta tesis, si se acepta, explica por qué Dios no puede prevenir las malas acciones que él de otra manera prevendría. Hasta cierto punto Dios coloca una limitación irrevocable en sí mismo con su decisión de crear seres que tienen la capacidad de amar y que son, por tanto, libres. Razono aún más, sin embargo, que esta limitación no es infinita, porque nuestra capacidad para elegir el amor libremente no es sin fin (TTC6). Los ángeles y los humanos son seres finitos que poseen solo una capacidad finita para aceptar o frustrar los propósitos de Dios para nuestras vidas. La tesis final de la teodicea trinitaria del conflicto hace inteligible por qué Dios debe estar genuinamente en guerra en contra de

criaturas rebeldes en el tiempo presente, aunque él está seguro de vencerlas en el futuro.

Después de establecer el marco de la teodicea trinitaria del conflicto en la primera parte, dedico los siguientes seis capítulos (segunda parte) a aplicarlos a los varios asuntos importantes para cualquier teodicea. El capítulo siete («La oración en el torbellino») considera si la teodicea trinitaria del conflicto muestra que tenga sentido o no la enseñanza de las Escrituras en lo relacionado con la urgencia de la oración de petición. Razono que lo hace mejor que cualquiera otra posibilidad.

Los siguientes tres capítulos tratan el problema de la maldad «natural». Aquí es donde se ve más claramente la centralidad de Satanás y de su ejército rebelde dentro de la teodicea trinitaria del conflicto. Argumento que en última instancia no hay tal cosa como el mal «natural» (que es la razón por la que le pongo comillas a la palabra). En mi punto de vista, *toda* maldad se deriva últimamente de la voluntad de los agentes libres. Lo que no puede atribuirse a la voluntad de los agentes humanos debiera atribuirse, directa o indirectamente, a la voluntad de los ángeles caídos.

En el capítulo ocho («Rojo en dientes y uñas») y en el nueve («Cuando la naturaleza se convierte en un arma») reviso y critico las formas diferentes en que los filósofos y teólogos han intentado explicar el mal «natural». Intento mostrar que si bien hay principios importantes que encontramos en cada una de esas opiniones, son todos ellos inadecuados como una explicación completa del mal «natural» porque no reconocen ni recalcan las voluntades de los agentes espirituales detrás de las fuerzas de la naturaleza. Intento entonces proveer del elemento que falta en el capítulo diez («Lo que un enemigo ha hecho»).

Por último, la realidad del infierno es posiblemente el aspecto más retador del problema de la maldad, al menos como ha sido tradicionalmente concebido. Si el sufrimiento terrenal resulta difícil de reconciliar con un Dios amoroso, ¿cuánto más difícil es reconciliar la realidad de un sufrimiento eterno y sin esperanza con este entendimiento de cómo es Dios? Este asunto no es de interés particular porque no parece que la teodicea trinitaria del conflicto pueda ser de ningún valor para resolver el dilema. El sufrimiento innecesario es inevitable e inteligible en el momento presente, razono, porque estamos al presente metidos en una guerra cósmica, y la posibilidad del sufrimiento, que en consecuencia experimentamos, era metafísicamente requerido por la posibilidad del amor. ¿Pero qué explica el sufrimiento —sufrimiento sin fin— una vez que haya cesado la guerra? A diferencia del sufrimiento en esta era presente, parece que el sufrimiento en el infierno puede solo existir *porque Dios lo quiere*.

Los dos capítulos últimos de este libro tratan este asunto tan retador. En el capítulo once («Un choque de doctrinas») examino por qué la iglesia ha creído tradicionalmente que el infierno se caracteriza por el sufrimiento eterno y consciente, y considero los problemas involucrados en esa interpretación. Examino entonces una idea crecientemente popular del infierno llamada aniquilacionismo,* que evita estos problemas al mantener que las personas no salvas y los ángeles rebeldes son extinguidos eternamente por Dios, pero no atormentados, después de ser juzgados por sus pecados. Sin embargo, aunque este punto de vista tiene mucho a su favor, tiene también sus propios problemas.

En el capítulo último de este libro («Una realidad separada») propongo otra posibilidad de infierno que modifica tanto el modelo tradicional como en el de aniquilación, reteniendo los valores que encontramos en ellos pero evitando las dificultades que aparecen en ambos. Utilizando el concepto de «la nada» de Karl Barth (das Nichtige*) y algunas ideas de C. S. Lewis, intento construir un modelo de infierno que es internamente consecuente y experimentalmente posible que nos permite decir a la vez que los que rechazan el amor de Dios sufrirán por la eternidad, en un sentido, y que han sido aniquilados, en otro sentido.²⁰

El estilo de esta obra

Por último, debemos decir algo en cuanto al estilo de esta obra. Como en *God at War* [Dios en guerra], el primer volumen en esta serie sobre Satanás y el mal, he intentado hacer en todo lo posible que este trabajo sea accesible para los que no son especialistas sin comprometer su integridad académica. Creo que el tema que estamos tocando es demasiado importante como para limitarlo a los especialistas en teología filosófica. Además, mucho de lo que se ha dicho en obras filosóficas muy especializadas puede, con un poco de esfuerzo, decirse en el lenguaje común sin gran pérdida de significado o precisión.

He intentado, pues, equilibrar la preocupación por la comunicación popular con la preocupación por el rigor académico. Siempre que ha sido posible, he procurado dejar los tratamientos técnicos para las notas porque lo más probable es que solo sean de interés para los especialistas. Los lectores comunes pueden pasar de largo ese material sin perder mucho de la sustancia de esta obra, aunque es posible que les venga a la mente ciertas cuestiones que solo están tratadas en las notas.

Sin embargo, a pesar de mis esfuerzos por usar un lenguaje común en todo lo posible, debo advertir al lector promedio que varias secciones en el cuerpo de este libro requieren una jerga más técnica que en el resto del libro. La sección media del capítulo dos («Una objeción filosófica») es la sección más

técnica de esta obra. Contiene una defensa bastante filosófica de la libertad de autodeterminación. Consideré esta defensa indispensable puesto que esta concepción de la libertad es fundamental para la tesis central de esta obra. Sin embargo, los lectores comunes que ya están de acuerdo en que los humanos poseen libertad de autodeterminación (esto es, que están de acuerdo en que el compatibilismo* está equivocado) puede que quieran considerar esta sección como opcional y seguir adelante hasta la siguiente sección («Una objeción teológica»).

Aparte de esto, unas pocas secciones de los capítulos cuatro y nueve tratan los asuntos filosóficos que algunos pueden considerar exigentes. Algunas secciones del capítulo doce pueden resultar también difíciles para algunos, simplemente a causa de la naturaleza tan matizada del debate. Animo al lector común a que no se preocupe demasiado de esto. Este material es importante, pero creo que la exposición y defensa de la cosmovisión trinitaria de la guerra sostenida a lo largo de esta obra puede ser adecuadamente comprendida aun si ese material en particular no lo es.

Después de todo lo dicho, y habiendo trazado el plan de cómo procederemos, nos embarcamos ahora en el proyecto. Nuestro primer paso es estudiar la cosmovisión bíblica de la guerra y de los primeros padres postapostólicos de la iglesia.

NOTAS

1. Considere, por ejemplo, el famoso himno de Lloyd: «En tus manos están mis tiempos»: «En tus manos están mis tiempos/ Traigan lo que traigan/ Agradable o doloroso, oscuro o brillante/ Como mejor te parezcan a ti/ En tus manos están mis tiempos/ ¿Por qué voy a tener duda o temor?/ La mano de mi Padre nunca causará/ A su hijo una lágrima innecesaria». Encontramos otro ejemplo en el famoso himno de Sandell: «Día a día y con cada momento que pasa», cantamos: «La protección de su hijo y tesoro/ Es una tarea que él se impuso a sí mismo/ Según los días, así será la medida de fortaleza/ Esta es la promesa que él me hizo.../ Ayúdame Señor cuando lleguen las pruebas y problemas/ La ayuda vendrá como de la mano de un padre/ Día a día, los momentos pasan veloces/ Hasta que llegue a la tierra prometida».
2. Agustín, *La ciudad de Dios* 5.9 (NPNF 1 2:92).
3. *Enchiridion*, Biblioteca de Clásicos Cristianos, ed. J. Baille, J. McNeill y H. P. Van Duren, trad. A. C. Outler, Westminster Press, Filadelfia, 1955, 7:400.
4. *Ibid.*, p. 395.
5. «En su mismo acto de ir en contra de la voluntad de Dios», dice Agustín, «su voluntad es de ese modo cumplida ... porque eso no hubiera pasado sin que él lo permitiera, y sin duda su permiso no es sin haberlo querido, sino queriéndolo» (*Ibid.*, p. 389).
6. Según Agustín la víctima «no debiera atribuir [sus sufrimientos] a la voluntad de los hombres, o de los ángeles, o de ningún espíritu creado, sino más bien a su voluntad [Dios] que da poder a las voluntades» (*La ciudad de Dios* 5.10 [NPNF 1 2:93]). Aun la muerte prematura de un niño pequeño cumple con un propósito divino, según Agustín. Cuando los padres experimentan «el

sufrimiento y muerte de sus hijos tan amados por ellos», él sugiere, Dios está disciplinando a los padres («El libre albedrío de la voluntad», FC 89).

7. Juan Calvino, *Institución de la Religión Cristiana*. Libros Desafío, Grand Rapids).

8. Hermano Lawrence, *The Practice of the Presence of God* [La práctica de la presencia de Dios], traduc. John J. Delaney, Image, Garden City, N. Y., 1997, pp. 95-96, 100.

9. He puesto un asterisco después del primer uso de términos o conceptos con los que puede no estar familiarizado el lector común o que son únicos de la teodicea que se desarrolla en este libro. El lector encontrará en el Glosario una breve definición del término o concepto y una explicación de cómo encaja en la teodicea trinitaria del conflicto.

10. Véase, p. ej., Kenneth Surin, *Theology of the Problem of Evil*, Blackwell, Oxford, 1986; Terrence W. Tilley, *The Evils of Theodicy*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 1990; y M. Scott, «The Morality of Theodicies», *RelS* 32, 1996, 1-13.

11. Véase Walter Kaufmann, ed., *Religion from Tolstoy to Camus*, Harper & Row, Nueva York, 1961, pp. 137-44.

12. Para un análisis completo de este motivo, véase Gregory A. Boyd, *God at War: The Bible and Spiritual Conflict* [Dios en guerra: La Biblia y el conflicto espiritual], InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1996.

13. Cp. *Ibid.*

14. Los filósofos y teólogos distinguen habitualmente entre el mal «moral» y «natural», el primero es el mal que resulta de agentes libres, el último es el mal que viene por causas «naturales». Yo niego esa distinción. De ahí que, a lo largo de esta obra pongo comillas a la palabra *natural* cuando es una referencia al «mal natural». Mi argumento es que en realidad no hay nada natural acerca de ello. En última instancia, es tanto el resultado de la acción de agentes libres ejerciendo su voluntad como lo es el «mal moral».

15. Cp. Boyd, *God at War*, pp. 11-17.

16. Aclaremos que decir que no hay razón divina específica detrás de un acto malo en particular no significa que Dios no responde a un acto de maldad particular en forma tal que al final sale un buen propósito de ello (Ro 8:28). Es digno de notar que incluso algunos teólogos dentro de la tradición reformada se han apartado de la cosmovisión de diseño. Véase, por ejemplo, Vincent Brümmer, *Speaking of a Personal God: An Essay in Philosophical Theology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992; Adrio Koning, *Here Am I: A Reflection on God*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1982; y Nicholas Wolterstorff, «Does God Suffer?» *Modern Reformation* 8, Octubre 1999, 45-47.

17. Sobre la cuadrangular de Wesley véase Donald Thorsen, *The Wesleyan Quadrilateral: Scripture, Tradition, Reason and Experience as a Model of Evangelical Theology*, Zondervan, Grand Rapids, Mich., 1990; W. Stephen Gunter et. al., *Wesley and the Quadrilateral: Renewing the Conversation*, Abingdon, Nashville, 1997.

18. En mi opinión la autoridad de inspiración de las Escrituras acompaña a la forma canónica de las Escrituras y no resuelve por sí misma ningún asunto crítico-histórico relacionado con las cuestiones editoriales de varios textos. Para el propósito de esta obra, tales asuntos pueden ser, por tanto, dejados a un lado.

19. En un próximo volumen (*The Myth of the Blueprint*, [InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., de próxima aparición]) desarrollaré la tesis de que los padres postapostólicos generalmente reflejan una cosmovisión de la guerra que contrasta en muchos puntos con la cosmovisión de diseño desarrollado por San Agustín. Explicaré las influencias filosóficas que contribuyeron a este cambio y argumentaré que llevó a mucha de la tradición filosófica clásica en la iglesia en una dirección que es insostenible bíblica y filosóficamente.

20. Incluyo cinco apéndices al final de esta obra que tratan asuntos relevantes para la teodicea trinitaria del conflicto. El apéndice uno ofrece respuestas breves a las objeciones que pueden surgir en contra de esta teodicea. El apéndice dos ofrece cuatro argumentos filosóficos para la incompatibilidad de la libertad autodeterminante y la opinión de que el futuro está absolutamente

definido en la mente de Dios. El apéndice tres tiene que ver con el asunto de qué sucede con las personas que nunca han tenido la oportunidad de decidirse por sí mismos a favor o en contra del amor de Dios. El apéndice cuatro desarrolla brevemente una «teología de casualidad», puesto que la casualidad es importante para la teodicea trinitaria del conflicto pero descartada por la mayor parte de la tradición de la iglesia. El apéndice cinco trata brevemente pasajes de las Escrituras que se citan a menudo para apoyar la compatibilidad.

PARTE I

1

EL MUNDO EN GUERRA

La cosmovisión bíblica de la guerra y la naciente iglesia

Se desató entonces una guerra en el cielo: Miguel y sus ángeles combatieron al dragón; éste y sus ángeles, a su vez, les hicieron frente, pero no pudieron vencer, y ya no hubo lugar para ellos en el cielo. Así fue expulsado el gran dragón, aquella serpiente antigua, que se llama Diablo y Satanás, y que engaña al mundo entero. Junto con sus ángeles, fue arrojado a la tierra.

APOCALIPSIS 12:7-9

Nadie ... que no ha oído de lo relacionado con aquel que es llamado el «diablo», y sus «ángeles», y de lo que él era antes de convertirse en diablo, y cómo llegó a serlo, y cuál fue la causa de la simultánea apostasía de los que son conocidos como sus ángeles, será capaz de determinar el origen del mal.

ORÍGENES, PRIMER PRINCIPIO

Ninguna teodicea que no toma al diablo en consideración por completo será persuasiva.

JEFFREY B. RUSSELL, MEFISTÓFELES

La guerra es el padre de todo y el rey de todo.

HERÁCLITO

Como indicamos en la introducción, esta obra es un intento para hacer que tenga sentido filosófico la cosmovisión bíblica de la guerra. ¿Cómo puede reconciliarse la descripción bíblica de Dios que se esfuerza por llevar a cabo su voluntad en contra de agentes que tenazmente le resisten con el testimonio

uniforme de las Escrituras de que Dios es todopoderoso? La respuesta, argumentaré, está en las condiciones necesarias de las criaturas que poseen la capacidad de amar. Sin embargo, antes de explorar estas condiciones debemos tener primero un aprecio adecuado por el material bíblico que origina esa pregunta.

A este fin, considero primero varias formas en las que el Antiguo Testamento expresa una cosmovisión de la guerra. Después reflexiono sobre la manera en que el ministerio de Jesús refleja una cosmovisión de la guerra, seguido de un examen de cómo luego se refleja en todo el resto del Nuevo Testamento. Concluyo con un examen breve de la manera de pensar sobre el tema que se refleja en los escritos de los padres postapostólicos. La tesis de este capítulo es que, a pesar del hincapié que hacen las Escrituras de que Dios controla el mundo, este motivo de guerra dominante sugiere que él no lo controla todo. Una implicación importante de esto es que uno no puede plantear una razón divina *específica* para el comportamiento de seres que se resisten a la voluntad de Dios.

La cosmovisión de la guerra en el Antiguo Testamento

En agudo contraste con el Nuevo Testamento, Satanás juega un papel menor en el Antiguo Testamento. En cambio, la cosmovisión de la guerra del Antiguo Testamento se expresa en términos del conflicto de Dios con aguas hostiles, con monstruos cósmicos, y con otros dioses. Examinaremos estos tres motivos en ese orden.

La reprensión de aguas hostiles. Al igual que muchos antiguos vecinos del Cercano Oriente, los antiguos judíos creían que la tierra fue fundada sobre agua y estaba rodeada por ella (p. ej., Sal 104:2-3,5). Y, como sucedió en el caso de sus vecinos, los antiguos israelitas describían a menudo esta agua como una fuerza caótica y hostil. Esta era una de las maneras en que los autores de la antigüedad expresaban la convicción de que había algo que se oponía a Dios y su creación en el ambiente cósmico de la tierra. El Creador tenía, pues, que luchar para preservar el orden de la creación.

En tanto que otras culturas les atribuían a sus dioses principales la preservación del orden en contra de las fuerzas hostiles de caos, los autores bíblicos siempre reconocían a Jehová como el defensor de la tierra. Es la «reprensión» de Jehová (no la reprensión de un dios pagano) lo que hace que las aguas hostiles «huyan». «Ante el estruendo de tu voz se dieron a la fuga» (Sal 104:7). Ciertamente, estas aguas hostiles temen ante la presencia de Dios (Sal 77:16).

Más aún, fue el Señor quien estableció un límite a estas aguas hostiles: «Puede una frontera que ellas no pueden cruzar» (Sal 104:9, cp. Job 38:6-11;

Pr 8:27-29). Es el Señor y no otro quien derrota a estos enemigos, que los arrolla en el mar con sus caballos de guerra (Hab 3:15), y quien se sienta en su trono «sobre las lluvias» (Sal 29:2-4,10).

En resumen, como Jon Levenson indica, lo que vemos aquí es que «el mar [es] una fuerza siniestra que, dejada a su voluntad, sumergiría al mundo e impediría la realidad ordenada que llamamos creación. Lo que previene esta espantosa posibilidad es el dominio de YHWH, cuya voz y trueno ... fuerza al mar a permanecer en su lugar».¹

Los autores bíblicos están, por supuesto, seguros de que el Señor es capaz de contener, y al final derrotar, a estas aguas rebeldes. Pero no hay ninguna sugerencia aquí de que la guerra de Jehová sea ordenada o no auténtica. Por el contrario, como un número de exégetas han notado, los autores bíblicos exaltan la soberanía de Dios precisamente *porque* están seguros que estas fuerzas embravecidas son enemigos reales, formidables.²

Leviatán y Rahab. Otra manera antigua y común de los israelitas de expresar la guerra del Creador contra las fuerzas contrarias a la creación era describirlos como monstruos cósmicos. Los judíos tienen también en esto mucho en común con la mitología de sus vecinos del Cercano Oriente. Los dos «monstruos» mencionados con más frecuencia en el Antiguo Testamento son el Leviatán y Rahab.

Como en la mitología cananea, ellos creían que el Leviatán era una serpiente del mar feroz y tortuosa que rodeaba la tierra. Tenía (según algunos relatos) muchas cabezas (Sal 74:14) y podía soltar humo por sus narices y fuego por su boca o bocas (Job 41:18-21). Los humanos no podían derrotar o controlar a esta bestia, porque las armas humanas eran inútiles en contra de esta criatura con semejante poder. Por cierto, este monstruo podía comer hierro como si fuera paja y triturar el bronce como si fuera madera podrida (Job 41:26-27).

Sin embargo, los autores bíblicos estaban seguros que el Leviatán no se podía comparar con Jehová. En el tiempo de la creación y en batallas subsiguientes en contra de los enemigos de Israel, Jehová «[rompió] la cabeza a los monstruos marinos. Tú aplastaste las cabezas de Leviatán» (Sal 74:13-14). Anticipando la victoria final de Dios mediante la cual toda la creación quedaría libre del mal, Isafas escribe: «En aquel día el Señor castigará a Leviatán, la serpiente huidiza, y a Leviatán, la serpiente tortuosa. Con su espada violenta, grande y poderosa, matará al Dragón que está en el mar» (Is 27:1).³

Dada la naturaleza poética-mítica de esta literatura, no debíamos suponer ninguna contradicción entre la afirmación de que las cabezas del Leviatán fueron aplastadas en el pasado primordial y la afirmación de que un día Jehová matará a este dragón. Lo que quieren decir esos pasajes es que el Creador

ha tenido, y continuará teniendo, fuerte oposición de parte de fuerzas cósmicas y que él ha sido capaz, y continuará siendo capaz, de contener estas fuerzas y al final derrotarlas.

Rahab aparece representada en términos similares. Esta criatura cósmica que habita en las aguas que rodean la tierra amenaza a toda la tierra, pero no puede competir con Jehová. Cuando Jehová expresó su enojo contra el mal, «aun Rahab y sus secuaces se postran a sus pies» (Job 9:13). En el pasado primordial Jehová con su poder «agita el mar», con su sabiduría «descuartizó a Rahab», y con su «mano ensartó a la serpiente escurridiza», (Job 26:12-13). El salmista también celebró la soberanía de Jehová sobre «el mar embravecido» al anunciar que él «[aplastó] a Rahab como un cadáver» y con su brazo poderoso «dispersaste a tus enemigos» (Sal 89:9-10). De manera parecida Isaías se reafirma a sí mismo que Jehová «despertará» para liberar a Israel recordando que en el pasado primordial él «despedazó a Rahab, el que traspasó a ese monstruo marino» (Is 51:9).

A diferencia de las convicciones de la mayoría de las personas contemporáneas occidentales, pero en línea con las suposiciones básicas de los pueblos antiguos y de los grupos primordiales de personas de hoy, los autores del Antiguo Testamento no establecieron una aguda distinción entre las realidades «espirituales» y «físicas». El mundo «arriba» y el mundo «abajo» estaban entrelazados. De ahí que los autores bíblicos ven con frecuencia batallas entre naciones como participando en la batalla continua de Dios con las fuerzas cósmicas. Por ejemplo, el carácter malvado y el poder amenazador de Rahab en un nivel cósmico era entendido para ser revelado y canalizado por medio del carácter malvado y el poder amenazador de Egipto (Sal 87:4; Is 30:7; cp. Jer 51:34; Ez 29:3; 32:2).

Por esta razón, la derrota por Israel de un oponente era a veces interpretada como si el Señor hubiera derrotado de nuevo a las fuerzas cósmicas del caos (Is 17:12-14). Cuando Jehová liberó a los hijos de Israel de Egipto, por ejemplo, esto fue considerado como su victoria sobre las aguas enfurecidas (Hab 3:12-13; cp. Nah 1:4).⁴ Y cuando más tarde salvó a Israel partiendo las aguas del mar Rojo, esto fue visto como una nueva aplicación de la victoria de Jehová sobre Rahab (Sal 77:16; Is 51:9-10).⁵

A la inversa, la derrota de Israel por un enemigo podía describirse como que era devorado por la poderosa serpiente del mar (Jer 51:34, cp. v. 55). De igual manera, David identifica a los enemigos que se le oponen con las fuerzas que se han opuesto a Dios desde el comienzo de la creación (Sal 93:3-4). Más aún, cuando la vida de David estaba amenazada, le pidió al Señor que recreara a favor de él su victoria primordial sobre las fuerzas cósmicas siniestras. Invocó

a Jehová para que lo librara de «los que me odian y de las aguas profundas. No dejes que me arrastre la corriente; no permitas que me trague el abismo, ni que el foso cierre sus fauces sobre mí» (Sal 69:14-15). De nuevo él pregunta: «Extiende tu manos desde las alturas y sálvame de las aguas tumultuosas ... del poder de gente extraña» (144:7).

Como antes, los autores bíblicos estaban seguros de la suprema soberanía del Señor sobre su cosmos y también sobre enemigos en la tierra. Pero los autores bíblicos también suponen que el Señor, no obstante, entró en una batalla auténtica en contra de sus enemigos, de la misma forma que suponían que ellos debían entrar en auténtica batalla en contra de los suyos.

La batalla entre los «dioses». Más allá de las aguas y monstruos cósmicos, los autores del Antiguo Testamento también suponían la existencia de multitudes de otros poderosos seres celestiales llamados «dioses», los «hijos de Dios» o, menos frecuentemente, «ángeles». ⁶ Juntos formaban un «consejo celestial» en el que se tomaban las decisiones que afectaban a los seres humanos (1 R 22:20; Job 1:6; 2:1; Sal 82:1; 89:7). Se suponía que ellos llevaban a cabo la voluntad de Dios y que luchaban a su favor (2 S 5:23-24; 2 R 2:11; 6:16-17; Sal 34:7; 68:17; 82:1-8; 103:20; Dn 7:10). Para nuestros propósitos, el aspecto más significativo de estos dioses, sin embargo, es que eran considerados agentes personales que ejercían una importante influencia en el flujo de la historia y que no llevaban a cabo necesariamente la voluntad de Jehová. Debido a que eran agentes personales, ellos podía escoger el oponerse a la voluntad de Dios, y a veces lo hicieron.

Por ejemplo, en oposición a la voluntad de Dios, algunos de estos «hijos de Dios» tuvieron relaciones sexuales con mujeres humanas y engendraron los gigantes híbridos de los días antes del diluvio (Gn 6:1-4).⁷ El autor o autores de Génesis nos aportan este relato en parte para explicar por qué el Señor decidió comenzar de nuevo con la raza humana en este momento. De igual forma, un «príncipe de Persia» se opuso a la voluntad de Dios al demorar su respuesta a una de las oraciones de Daniel (Dn 10). El Señor tuvo que enviar a otro ángel poderoso para luchar contra este «príncipe» a fin de lograr que llegara el mensaje.

A lo largo de líneas similares, un dios nacional llamado Quemós fue aparentemente capaz de poner en fuga a Israel, favoreciendo así a los moabitas cuando el rey de Moab sacrificó a su hijo sobre la muralla (2 R 3:21-27).⁸ Es más, se puede mostrar que todos los «dioses de las naciones» fueron originalmente siervos de Dios nombrados para cuidar de algunas naciones en particular. Pero en vez de usar sus posiciones para llevar las naciones a Jehová, se hicieron a sí mismos el objeto de la lealtad de las naciones.⁹

Quizá el pasaje más revelador que refleja tanto la naturaleza personal de estos seres como la importancia de su influencia sobre lo que sucede en la tierra está en el Salmo 82. Aquí encontramos que el salmista declara:

Dios preside el consejo celestial;
Entre los dioses dicta sentencia:
«¿Hasta cuándo defenderán la injusticia y favorecerán a los impíos?
Defiendan la causa del huérfano y del desvalido;
al pobre y al oprimido háganle justicia.
Salven al menesteroso y al necesitado;
Líbralos de las manos de los impíos...
Yo les he dicho: "Ustedes son dioses;
todos ustedes son hijos del Altísimo".
Pero morirán como cualquier mortal;
caerán como cualquier otro gobernante» (Sal 82:1-4, 6-8).

Este pasaje describe una conversación que tuvo lugar en el consejo celestial. A estos dioses (quizá dioses nacionales) les habían dado deberes que llevar a cabo entre los humanos: Ayudar a administrar justicia, defender a los débiles y ayudar a los pobres. Pero en vez de eso, algunos de estos dioses se habían rebelado y habían decidido servir a los impíos. En consecuencia, Jehová los amenazó con la misma suerte que a los mortales caídos y los príncipes terrenales. Aunque ellos eran verdaderos dioses, si no se conformaban a la voluntad de Dios, ellos morirían como los mortales a los que se esperaba que protegieran.¹⁰

Lo que se quiere decir aquí es que los autores del Antiguo Testamento no suponían que las cosas sucedían siempre como Dios las planeaba en la esfera celestial como tampoco cuando las planeaba para la tierra. Si bien el Señor siempre al final lleva a cabo su voluntad general, hay con frecuencia una oposición importante a lo largo del camino. Su soberanía, en otras palabras, es una soberanía que tiene que ser defendida.

La guerra en el ministerio de Jesús

El tema de Dios esforzándose por establecer su voluntad soberana (su reino) en la tierra por encima y en contra de fuerzas que se le oponen aparece mucho más claramente en el Nuevo Testamento. A tono con el clima apocalíptico de ese tiempo, leemos mucho más sobre ángeles en guerra con Dios y con otros ángeles, acerca de demonios que atormentan a personas y, lo que es más importante, acerca del ser poderoso que dirige esta rebelión en contra del Creador. Su nombre es, por supuesto, Satanás.

La visión de Jesús del reino satánico. Un tema que subyace en todo el ministerio de Jesús es la suposición apocalíptica (ya insinuado en el Antiguo Testamento, como hemos visto) de que la creación ha sido atrapada por una fuerza cósmica y que Dios está ahora luchando contra esa fuerza para rescatarla. Jesús se ve a sí mismo como aquel en quien esta batalla se va a decidir de una manera decisiva. La suposición es evidente en casi todo lo que Cristo Jesús dice y hace.

Jesús se refiere tres veces a Satanás como «el príncipe» (*archon*) de este mundo (Jn 12:31; 14:30; 16:11). El término *archon* era usado en los contextos seculares para hablar del funcionario más elevado de la ciudad o región.¹¹ En resumen, Jesús reconoce que Satanás es el poder más grande en este presente mundo caído, al menos en términos de su presente influencia. Cuando Satanás ofrece a Jesús toda «autoridad» sobre «todos los reinos del mundo», Jesús no discute su derecho a hacer esta oferta (Lc 4:5-6). Otros escritos nos enseñan explícitamente que «el mundo entero está bajo el control del maligno» (1 Jn 5:19), porque Satanás es «el dios de este mundo» (2 Co 4:4) y «él gobierna las tinieblas» (Ef 2:2).

Jesús habla de este «príncipe» del mal como el líder de un ejército dominante de poderes espirituales y demonios relativamente unificados. Satanás es aquel a quien le llaman «el príncipe de los demonios» (Mt 9:34), y se dice de los ángeles caídos que son sus ángeles (Mr 25:41). Basados en esta supuesta unidad militar, Jesús refuta la acusación de los fariseos de que él expulsa a los demonios mediante el poder de Satanás en vez de con el poder de Dios. Si eso fuera así, razona Jesús, el reino de Satanás estaría trabajando en contra de sí mismo (Mr 3:24) y no podría mostrar el poder que exhibe en el mundo.

Relacionado con esto, Jesús enseñó que los que desean avanzar en la destrucción de este reino del mal y recuperar la «propiedad» de este reino deben primero atar a este ser «fuerte» que supervisa toda la operación (Mr 3:27). Esto solo se puede lograr cuando «ataca otro más fuerte que él y lo vence» y además «le quita las armas en que confiaba» (Lc 11:22). Esto, en pocas palabras, es lo que Jesús entendió que él estaba haciendo mediante sus enseñanzas, sanidades, exorcismos y especialmente por medio de su muerte y resurrección. Todo su ministerio consistió en vencer a este «hombre fuerte ... que bien armado ... cuida su hacienda» (Lc 11:21) que es la tierra y sus habitantes que en realidad le pertenecen a Dios.

La demostración del reino de Dios. Jesús ata al hombre fuerte a fin de que él (y más tarde, su iglesia) pueda saquear el reino de este hombre fuerte. En realidad, de esto se trata en esencia lo que Jesús enseña acerca del reino de Dios. En el contexto del ministerio de Jesús, es un concepto de guerra. «Pero si expulso a

los demonios con el poder de Dios», enseñó Jesús, «eso significa que ha llegado a ustedes el reino de Dios» (Lc 11:20). Cuando Dios reina, Satanás y sus demonios no pueden hacerlo. Puesto de otra manera, si la tierra va a convertirse en el dominio en el cual Dios es rey (el reino de Dios), entonces tiene que cesar de ser el dominio en el que Satanás es rey. Esto es lo que Jesús vino a hacer. Él vino para «destruir las obras del diablo» (1 Jn 3:8; cp. He 2:14) y a establecer el dominio de Dios en la tierra.

Cada exorcismo y cada sanidad —las dos actividades que caracterizan más el ministerio de Jesús— señalaban el avance hacia el establecimiento del reino de Dios sobre y en contra del reino de Satanás.¹² En consecuencia, en contraste con cualquier opinión que sugiera que la enfermedad y la posesión demoníaca sirven de alguna manera a un propósito divino, Jesús *nunca* trató tales fenómenos como alguna otra cosa que la obra del enemigo. él de forma continua trató a las personas enfermas y dominadas por los demonios como víctimas de la guerra. Además, más bien que aceptar sus circunstancias como encajando misteriosamente en el plan soberano de Dios, Jesús luchó contra ellas como algo que Dios no quiso y como algo que hay que vencer mediante el poder de Dios.

Cuando se vio frente a una mujer que tenía la espalda encorvada, por ejemplo, Jesús no se preguntó por qué Dios había permitido que esto ocurriera. Más bien, él inmediatamente diagnosticó que estaba atada por Satanás y la liberó de sus ataduras (Lc 13:11-16). En verdad, Jesús muchas veces diagnosticó las enfermedades como habiendo sido causadas directamente por los demonios, como cuando expulsó demonios de mudos y sordos (Mr 9:25; Lc 11:14). En otros casos no se hizo ningún exorcismo, pero Jesús, no obstante, se opuso a la enfermedad como algo que no era parte del reino de Dios. Él supuso que era al menos el resultado indirecto de la influencia dominante de Satanás en el mundo. De ahí que Pedro más tarde resumió el ministerio de sanidad de Jesús diciendo que Cristo «anduvo haciendo el bien y sanando a todos los que estaban oprimidos por el diablo» (Hch 10:38). Todas las enfermedades y males eran considerados como una forma de opresión satánica, y al liberar a las personas de ella Jesús demostró la presencia del reino de Dios.

Es curioso que el maligno, a quien la Biblia atribuye directa o indirectamente todo mal, ha jugado un papel más bien insignificante en la teodicea de la iglesia después de Agustín. Esto, yo sostengo, está directamente relacionado con el hecho de que la iglesia aceptó en general la cosmovisión de diseño que Agustín propugnó. Si suponemos que hay una razón divina específica para cada evento en particular que acontece, incluyendo la actividad de Satanás, entonces la explicación *última* del mal no se puede encontrar en Satanás. Hay que encontrarla más bien en la razón que Dios tenía para ordenar o permitirle

que llevara a cabo aquella actividad específica.¹³ En mi opinión el Nuevo Testamento no apoya esa suposición.

La guerra en la iglesia del Nuevo Testamento

Todo el ministerio de Jesús, como hemos visto, refleja la creencia de que el mundo ha sido dominado por un señor hostil y siniestro. Jesús ha venido para recuperarlo. En oposición a cualquier punto de vista que sugiera que todo tiene detrás de sí un propósito divino, el ministerio de Jesús indicó que los propósitos de Dios para el mundo hay que pelearlos y ganarlos. Jesús enseñó a sus discípulos a orar pidiendo que la voluntad de Dios *sea hecha* «en la tierra como en el cielo» (Mt 6:10). Esto presupone que, hasta un cierto punto al menos, la voluntad de Dios *no se está ahora* cumpliendo en la tierra.

Según el Nuevo Testamento, Jesús en principio derrotó a Satanás y estableció el reino de Dios. Por medio de su ministerio de exorcismo y sanidad, y específicamente por medio de su muerte y resurrección, él destruyó el poder del mal (1 Jn 3:8; He 2:14), «desarmó a los poderes y las potestades» (Col 2:14-15), y puso a todos sus enemigos debajo de sus pies (Ef 1:22; He 1:13). Pero el Nuevo Testamento no concluye en base de esto que Satanás haya cesado de estar en control de este mundo. Esta es la paradoja de la tensión del ya-todavía-no* dentro del Nuevo Testamento.¹⁴ Si bien Satanás ha sido derrotado *en principio* por Jesús, la victoria de Dios no ha sido completamente *realizada* en la tierra. Aplicar esta victoria al resto del mundo en la tarea primaria de la iglesia, el cuerpo de Cristo.

Y como sucedió en el caso del ministerio de Jesús, y ha sucedido siempre con los propósitos de Dios para el mundo, los esfuerzos de la iglesia para aplicar la victoria de Dios al mundo se han enfrentado invariablemente a una fuerte oposición de parte del enemigo. Aunque ellos creen que Satanás está mortalmente herido, los autores del Nuevo Testamento nunca subestimaron el poder y la astucia de ese enemigo.

En consecuencia, los autores del Nuevo Testamento se refieren a Satanás, demonios, ángeles caídos y a varios niveles de principados y poderes del mal como estando bien activos en el mundo (Ef 1:21; 3:10; Col 1:16). Además, el exorcismo y las sanidades continuaron jugando un papel importante en el ministerio de la naciente iglesia (Hch 3:1-10; 8:6-7,13; 14:3, 8-10; 19:11-12; 28:5). Concebían al mundo como estando sometido a la esclavitud del maligno (Gá 1:4; Ef 5:16; 1 Jn 5:19). En el pensamiento de estos escritores del Nuevo Testamento, la influencia de Satanás continuó siendo tan dominante que poner a alguien fuera de la iglesia como una medida disciplinaria era

equivalente a entregarle en las manos de Satanás (1 Co 5:1-5; 1 Ti 1:20; cp. 1 Ti 5:15).

Los autores del Nuevo Testamento también describieron al diablo como un «león rugiente, buscando a quién devorar» (1 P 5:8). Era tenido como «el tentador» que induce a las personas a pecar (1 Ts 3:5; cp. Hch 5:3; 1 Co 7:5; 2 Co 11:3) y el engañador que ciega las mentes de los incrédulos (2 Co 4:4). Ellos pensaban que Satanás y sus legiones estaban detrás de todo tipo de enseñanza falsa (Gá 4:8-10; Col 2:8; 1 Ti 4:1-5; 1 Jn 4:1-2; 2 Jn 7). Podía aparecer como un «ángel de luz» (2 Co 11:14) e incluso llevar a cabo «toda clase de milagros, señales y prodigios falsos. Con toda perversidad engañará a los que se pierden» (2 Ts 2:9-10).

Pablo entendió que Satanás, a causa de este continuo poder y a pesar de su herida mortal, era capaz de dificultar la obra de la iglesia, como cuando evitó que Pablo predicara en Tesalónica (1 Ts 2:18). Satanás desanima a los cristianos y hace caer en la trampa a los líderes (1 Ts. 3:5; 1 Ti 3:7). Él establece fortalezas de engaño en las mentes de los creyentes, contra las cuales los cristianos tienen que luchar (2 Co 10:3-5). Por esta razón Pablo nos advierte que los guerreros de Dios nunca deben ser «[ignorantes] de sus artimañas» (2 Co 2:11). En verdad, Pablo resume la vida cristiana como una lucha contra «potestades que dominan este mundo de tinieblas» (Ef 6:12; cp. vv. 10-18).

En resumen, el mundo de los autores del Nuevo Testamento era un mundo en guerra. Es cierto, ellos expresaron gran confianza en que Jesús había en principio derrotado a Satanás y que este y todos los que le seguían terminarían siendo derrotados cuando Cristo fuera entronizado como Señor del cosmos. Pero también estaban seguros de que en el orden actual de este mundo caído *Dios no siempre gana*. Él desea que todos sean salvos, por ejemplo, pero muchos perecerán (1 Ti 2:3-4; 2 P 3:9). De igual manera, Dios quiere que los creyentes se conformen a la imagen de Cristo, pero nuestras mentes y comportamientos están usualmente hasta cierto grado conformados a los criterios de este mundo y bajo la influencia satánica (Ro 12:2; 2 Co 10:3-5). El Espíritu de Dios puede ser resistido, y con frecuencia lo es, por nuestras voluntades (Ef 4:30; 1 Ts 5:19). Es evidente que el Señor y su iglesia continúan enfrentándose a una fuerte oposición al llevar a cabo la voluntad de Dios y buscar establecer el reino de Dios en esta tierra.

La cosmovisión de la guerra de la iglesia postapostólica

La cosmovisión bíblica de la guerra fue adoptada e incluso ampliada por la primera generación de creyentes que sucedieron a los apóstoles. Sus reflexiones sobre el mal difieren bastante de la teología de la iglesia después de Agustín.

Ellos generalmente dan por supuesto que la *explicación final* del mal hay que encontrarla en el libre albedrío de Satanás, de los ángeles caídos y de los seres humanos, en oposición a la conclusión de que cada mal en particular tiene un propósito divino detrás de él.

Una providencia mediadora. Si bien los padres postapostólicos afirman sin lugar a dudas la soberanía de Dios sobre el mundo, ellos también creen que su control providencial esta mediado por ángeles que poseían libre albedrío. Justino Mártir resume el punto de vista prevaleciente:

Dios, cuando creó a todo el mundo, y cuando al principio sometió todas las cosas al hombre ... entregó el cuidado de los hombres y de todas las cosas debajo del cielo a ángeles que él nombró sobre ellos. Pero los ángeles infringieron este nombramiento.¹⁵

En esa misma línea, Atenágoras nos dice que la «tarea de los ángeles es ejercer providencia en nombre de Dios sobre las cosas creadas y ordenadas por él». Entonces, en este sentido Dios ejerce una «providencia general y universal del todo», pero el control de «partes en particular los proveen los ángeles nombrados sobre ellas».¹⁶ De igual manera, Orígenes argumenta que cada aspecto particular de la tierra, desde el crecimiento del fruto al fluir de los ríos y la pureza del aire, está bajo «la acción y control de ciertos seres a los que llamamos labradores y guardianes».¹⁷

Para estos autores cada cosa dentro de la creación física está bajo la autoridad mediadora de algunos agentes espirituales nombrados por Dios. Aunque Dios gobierna la creación en un «sentido general y universal», él no se dedica habitualmente a manejar cada asunto de la creación.

Los ángeles como agentes morales libres. Lamentablemente, como Justino hizo notar arriba, algunos de estos ángeles «infringieron este nombramiento». Estos administradores divinamente nombrados eran agentes moralmente libres que podían, y algunos hasta cierto punto lo hicieron, rebelarse en contra del orden divino. Los escritores anteriores a Agustín hacen hincapié en la libertad y responsabilidad moral tanto de los ángeles como de los humanos como la explicación final de su comportamiento rebelde.¹⁸ Atenágoras expresa bien este consenso: «Como sucede con los hombres, quienes tienen libre albedrío para elegir la virtud o el vicio, así es entre los ángeles». Continúa diciendo:

Algunos agentes libres, usted observará, tales como fueron creados por Dios, continuaron en aquellas cosas para las cuales fueron creados por Dios y sobre

las cuales él los había puesto; pero otros violaron tanto la constitución de su naturaleza como el gobierno que les fue confiado.¹⁹

Debido a que eran libres, ellos pudieron rebelarse, y para Atenágoras y otros de los primeros padres, esta es la explicación final de por qué la creación ahora existe en un estado de guerra.

Tatiano razonó de forma parecida. Él insistió en la gran importancia de la libertad dentro de la creación de Dios:

El Verbo ... antes de la creación de los hombres, fue el Artífice de los ángeles. Y cada una de estas dos órdenes de criaturas fue creada libre para actuar conforme a su voluntad, sin tener la naturaleza del bien, la cual solo le pertenece a Dios, pero los hombres pueden desarrollarla hasta la perfección mediante su libertad de elección, a fin de que el hombre malo sea justamente castigado ... pero que el hombre justo sea mercedamente elogiado ... Esa es la constitución de las cosas en relación con los ángeles y los hombres.²⁰

A diferencia de Dios, que solo posee bondad como una cualidad inherente, los seres dependientes tales como los ángeles y los hombres deben desarrollarla «hasta la perfección mediante su libertad de elección». La virtud moral, en otras palabras, no puede formarse en los seres dependientes como una cuestión de necesidad. Para Tatiano, esta libertad explica por qué las cosas se torcieron en la creación:

Cuando los hombres se apegaron a uno que era más astuto que los demás [Satanás, refiriéndose a Gn 3:1], le reconocieron como el primogénito, y le proclamaron como su Dios, aunque él se estaba resistiendo a la ley de Dios, entonces el poder del Verbo excluyó al iniciador de esa locura y a sus adherentes de la comunión con él. Y así el que había sido hecho a la semejanza de Dios [humanos] ... se hizo mortal; pero aquel primogénito por medio de su transgresión e ignorancia se convirtió en un demonio; y los que le imitaron ... se están convirtiendo en una multitud de demonios y por medio de su libertad de elección han quedado entregados a su propio engreimiento.²¹

Las referencias de Tatiano a Satanás como el «primogénito» de Dios, a que era «más astuto» que los humanos, y a los humanos que hicieron de Satanás su «Dios» nos da algo de idea de la notable autoridad y de la naturaleza siniestra que él creía tenía este ángel caído. Cuando Satanás se rebeló por su propia voluntad, multitudes de ángeles eligieron seguirle, y de esa forma se hicieron

demonios. En consecuencia, según Tatiano, la tierra está ahora bajo el poder de Satanás y está habitada por multitudes de demonios.²² En verdad, Tatiano en otros lugares declara que la vida humana es una vida de esclavitud sometida a miles de tiranos demoníacos.²³ Esa era el punto de vista común de la naciente iglesia.

Para Tatiano, la naturaleza trágica del mundo en su condición presente es el resultado de que los ángeles y los humanos han usado mal su libre albedrío. La razón por la que Dios les dio el libre albedrío era porque ellos, al ser seres dependientes, no podían poseer «la naturaleza del bien» como un asunto de necesidad. Si la virtud moral era la meta, la libertad tenía que ser el medio. De ahí que el mal, como una posibilidad, se forma en la posibilidad de la virtud moral.

Ireneo nos provee de otro ejemplo de este énfasis postapostólico en la libertad y autoridad de los ángeles. Después de reiterar la perspectiva preagustiniana de la soberanía divina al decir «no hay coerción con Dios, sino que la buena voluntad está presente continuamente en él», sigue diciendo:

Y en el hombre, como en los ángeles, [Dios] ha puesto el poder de elección (porque los ángeles son seres racionales), de modo que los que viven en obediencia puedan poseer con justicia lo que es bueno, dado por supuesto por Dios, pero preservado por ellos mismos. Por el otro lado, los que no han obedecido no se verán, con justicia, en posesión de lo que es bueno, y recibirán merecido castigo: Porque Dios no derramó sobre ellos amorosamente lo que era bueno ... sino que [ellos] derramaron menosprecio sobre su supereminente bondad.²⁴

Para Ireneo, la voluntad providencial de Dios es clara e inequívocamente buena. No hay «misterio» en cómo la voluntad de Dios puede estar detrás de niños enterrados vivos por un deslizamiento de tierras o raptados. En su opinión, esta bondad se refleja en el hecho de que Dios les dio a los humanos y a los ángeles el don de la libertad. Pero para Ireneo este don involucra un elemento de riesgo. Eso quiere decir que los «seres racionales» tienen la capacidad de funcionar conforme al diseño providencial de Dios o no. Para Ireneo, este riesgo no compromete en ningún sentido la soberanía de Dios, porque ni Ireneo ni ningún otro teólogo antes de Agustín definen la soberanía de Dios meramente en términos de control. Muchos de estos primeros autores razonan explícitamente en contra de esa idea.²⁵ Por eso Ireneo, perfectamente consecuente junto con otros padres postapostólicos, afirma que el Creador es omnipotente aunque él no siempre se sale con la suya. Las cosas salen mal, a veces

muy mal, y cuando eso sucede estos primeros padres no buscan una razón divina que lo explique.²⁶

El gobierno moral de Dios. Orígenes expresó claramente este entendimiento de la soberanía y del libre albedrío. En respuesta a la afirmación de los paganos de que «todo lo que ocurre en el universo, ya sea obra de Dios, de ángeles [o] de otros demonios ... está regulado por la ley del Dios Altísimo», Orígenes argumenta:

Eso es incorrecto; porque no podemos decir que los transgresores siguen la ley de Dios cuando ellos la infringen; y las Escrituras declaran que no son solos hombres impíos los transgresores, sino también demonios impíos y ángeles impíos ... Cuando nosotros decimos que «la providencia de Dios regula todas las cosas», expresamos una gran verdad si atribuimos a esa providencia solo lo justo y recto. Pero si le atribuimos a esa providencia de Dios todas las cosas, sin importar lo injustas que puedan ser, ya no es verdad que la providencia de Dios regula todas las cosas.²⁷

Lo que se quiere decir es que la ley de la providencia divina es una ley moral, no una ley determinista. Decir que «Dios regula todas las cosas» no es lo mismo que decir que «Dios controla todas las cosas». Más bien, el gobierno de Dios es consecuente con «la preservación del libre albedrío en todas las criaturas racionales».²⁸ Por esto, la soberanía de Dios «regulará todas las cosas» no mediante el control de los sucesos, sino imponiendo una ley moral en ellos, tal como que el pecado tiene consecuencias. Si la soberanía de Dios incluyera en realidad el pecado, Orígenes razona, entonces ya no sería más una norma moral; es decir, ya no sería cierto que la «providencia de Dios [moralmente definida] regula todas las cosas». Esta forma de pensar es muy cercana a la de Atenágoras, a la que aludimos arriba, de que la providencia de Dios es «general y universal», no meticulosa. Sin embargo, es antitética del modelo de providencia como diseño que llegó a dominar el pensamiento teológico de la iglesia después de Agustín.

Los ángeles caídos y el problema de la maldad. Ya hemos visto que para los autores de este período la explicación final para el mal estaba localizada en el libre albedrío de las criaturas, no en los propósitos misteriosos de Dios. Es cierto, todos estos padres estaban de acuerdo en que Dios dio a estas criaturas su libertad. Pero en la medida en que ellos tratan el tema, están también de acuerdo en que Dios no es responsable por el hecho de que esta libertad dé a las criaturas el poder de resistir su voluntad, si deciden hacerlo así. Como argumenta Tatiano, la posibilidad de abusar de la libertad tenía que existir a fin de que

existiera la posibilidad de usarla correctamente. Cuando las criaturas abusan de la libertad dada por Dios para oponérsele, la razón final por sus delitos se encuentra en ellos, no en Dios que les dio el don que ahora ellos abusan.

Esta perspectiva influyó bastante la manera en que estos primeros padres tratando el problema de la maldad. Justino Mártir muestra esta importancia con más claridad que nadie. Después de repetir el tema común de que Dios nombró a los ángeles como agentes moralmente responsables para encargarse de administrar segmentos de su cosmos, declara:

Pero los ángeles transgredieron este nombramiento ... Más tarde sometieron a la raza humana ... y entre los hombres sembraron asesinatos, guerras, adulterios, acciones inmoderadas y toda clase de maldad. De ahí que los poetas y los mitólogos, no sabiendo que eran los ángeles y aquellos demonios lo que hicieron estas cosas ... se las atribuyeron a Dios mismo, y a los que fueron considerados sus hijos.²⁹

Este pasaje es significativo por varias razones, no siendo la menor de ellas el hecho de que Justino en este contexto está dando expresamente su explicación sobre el problema de la maldad planteando por varios oponentes. La objeción específica que él trata es el asunto de cómo los cristianos pueden afirmar que Dios es «nuestro ayudador» cuando, en realidad, ellos están siendo «oprimidos y perseguidos» brutalmente.³⁰ Reflejando la cosmovisión de la guerra del Nuevo Testamento, la respuesta de Justino es que esta persecución hay que esperarla, porque el mundo ha sido asediado por demonios y ángeles caídos. La razón por la que estos ángeles cayeron y asediaron la tierra hay que buscarla en sus propias decisiones de libre albedrío. Sin embargo, los «poetas y mitólogos» paganos no entienden esto y erróneamente le atribuyen a Dios mismo «toda la perversidad» que estos ángeles caídos y demonios llevan a cabo.

Orígenes razona de la misma manera. No solo él está de acuerdo con Justino en que las persecuciones están inspiradas por los demonios, sino que desarrolla el entendimiento general de la relación entre la libertad de ángeles autoritativos y el mal en el mundo de la forma más completa que encontramos en la naciente iglesia.³¹ Al tratar el problema de la maldad y, más específicamente, mientras explica por qué el problema ha sido insoluble para los filósofos paganos, Orígenes escribe:

Nadie ... que no ha oído de lo relacionado con aquel que es conocido como el «diablo», y sus «ángeles», y lo que él era antes de convertirse en diablo, y cómo llegó a serlo, y cuál fue la causa de la apostasía simultánea de los que son llama-

dos sus ángeles, será capaz de determinar el origen del mal. Pero aquel que obtiene este conocimiento debe aprender más exactamente la naturaleza de los demonios, y conocer que ellos no son la obra de Dios en lo que se refiere a su naturaleza demoníaca, sino solo en cuanto a que ellos poseen razón; y también cuál fue su origen, para llegar a ser seres de tal naturaleza, que aunque convertidos en demonios, permanecen los poderes de su mente.³²

Si Satanás y los demonios son malos, Orígenes sugiere, no es porque Dios los creó de esa manera. Ellos se hicieron a sí mismos malos mediante el poder que Dios les dio de tener voluntad propia. Entonces, lo que es aún más importante, en contra de la interpretación gnóstica de que la materia es mala, Orígenes añade:

Lo malo no procede de Dios ... Pero mantener que la materia ... es la causa del mal, no es cierto en nuestra opinión. Porque la mente de cada individuo es la causa del mal que surge en él, y esto es malo ... mientras que las acciones que proceden de ello son impías, y no hay otra cosa, para hablar con exactitud, en nuestra opinión que sea malo.³³

Para Orígenes, la clave para entender el mal en el mundo se encuentra en el entendimiento bíblico del origen de Satanás y de los demonios. «Nadie ... que no haya oído de lo relacionado con aquel que es conocido como el “diablo”, y sus “ángeles” ... será capaz de determinar el origen del mal». El ingrediente clave para la comprensión del mal está en el entendimiento de que todo mal —el único mal real que existe— se originó en la voluntad de criaturas con determinación propia. Su origen no puede remontarse hasta el Creador.

Para estos primeros padres de la iglesia esto era cierto del mal «natural» y del mal moral. En contra de todos los que atribuían los desastres «naturales» a Dios, por ejemplo, Orígenes insistió: «el hambre, pérdidas de vides y árboles, plagas entre los hombres y los animales: Todas estas cosas son las ocupaciones de los demonios». ³⁴ De manera que también los demonios son «la causa de las plagas ... infertilidad ... tempestades ... [y] calamidades similares». ³⁵ De igual manera, Tertuliano argumenta que «las enfermedades y otras graves calamidades» son el resultado de los demonios cuya «principal ocupación es la ruina de la humanidad». ³⁶

Para estos primeros autores, no hay en realidad tal cosa como males «naturales», si eso quiere decir que el mal surge por causas naturales o impersonales. Más bien, se daba generalmente por supuesto que había un mal detrás de todos los males.

La caída del «príncipe de la materia». Quizá la integración más completa de la opinión de los ángeles como mediadores libres de la providencia de Dios con el problema de la maldad la encontramos en Atenágoras, el apologista del siglo II. Según este perspicaz escritor cristiano, Satanás fue originalmente «el espíritu de lo relacionado con la materia que fue creado por Dios, como lo fueron los otros ángeles ... y se le confió el control de la materia y las formas de la materia». ³⁷ Este espíritu, sin embargo, ha elegido ejercer su libertad para abusar del «gobierno que le habían confiado» y de esa forma «el príncipe de la materia, como puede verse por los resultados, ejerce un control y administración contrarios al bien que está en Dios».

Partiendo de esta premisa, y en contra de Eurípides y otros autores paganos antiguos, Atenágoras sigue razonando que la presencia del mal en el mundo no implica que no haya un Ser Supremo «a quien le pertenece la administración de los asuntos de la tierra». Atenágoras parece favorecer claramente esta perspectiva ateísta hasta el punto de conceder que, dada la gran cantidad de mal en el mundo, parece como si de verdad no hubiera un Administrador Supremo. Pero él más bien argumenta que este mal no es debido a la ausencia de Dios sino a la presencia de Satanás. La tierra está afligida por un «príncipe gobernante» y por «sus seguidores los demonios», quienes están, por su propia voluntad, trabajando incesantemente en contra de la buena administración del Creador. ³⁸ El mundo *se parece a* una zona de guerra porque es una zona de guerra. La voluntad del Supremo Administrador no es la única voluntad que afecta a las cosas.

La identificación de Satanás en el siglo II con «el príncipe de la materia» quien está en control de «la materia y de las formas de la materia» constituye un desarrollo profundo de la cosmovisión bíblica de la guerra. El mal no es simplemente algo que sucede *dentro* del (por lo demás inmaculado) cosmos; sino más bien es una fuerza que corrompe *el cosmos mismo*. Hay algo hostil a Dios que ha afectado la creación hasta su núcleo, y Dios debe luchar contra ella.

Aunque no apoyo ninguno de los detalles de la opinión de Atenágoras, creo que es esencialmente bíblica. Es consecuente con el motivo bíblico de que Dios lucha en contra de las aguas amenazadoras cósmicas y contra monstruos caóticos poderosos tales como el Leviatán y Rahab. Es otra forma de decir que Satanás es el «que gobierna las tinieblas, según el espíritu que ahora ejerce su poder en los que viven en la desobediencia» (Ef 2:2), «el príncipe [*archon*] de este mundo» (Jn 12:31; 14:30; 16:11), y «el dios de este mundo» (2 Co 4:4). Es otra manera de explicar por qué los cristianos deben luchar contra «poderes

... autoridades ... potestades que dominan este mundo de tinieblas, contra fuerzas espirituales malignas en las regiones celestiales» (Ef 6:12).

«Como puede verse por los resultados» —tan solo mire a su alrededor, nos está diciendo Atenágoras— algo más que la voluntad de Dios y designio está actuando en la creación. Desde corrimientos de tierras que entierran vivos a los niños a enfermedades que matan a multitudes de personas, es evidente —al menos estaba claro en la mente de Atenágoras y en la naciente iglesia— que la buena voluntad de Dios no se está llevando a cabo uniformemente en la historia. Los ateos razonan sobre esta base que no hay Creador. Los primeros padres de la iglesia más bien argumentan sobre esta base, y sobre la Palabra de Dios, que hay un Dios Creador, pero que tiene que batallar contra un oponente formidable quien se ha hecho a sí mismo malo por su propia voluntad.

Si este oponente fue en realidad al que originalmente se confió la materia misma, y si los poderes y demonios que le siguieron a él les fueron originalmente asignadas otras áreas de la creación para guardarla, entonces no nos sorprende que la creación se haya corrompido hasta el tuétano. Cuando agentes libres moralmente responsables eligen oponerse a la voluntad de Dios, todo aquello por lo cual ellos son responsables sufren en consecuencia. En opinión de Atenágoras, la materia misma ha sido contaminada con una influencia maligna, y toda la esfera física sufre en consecuencia.

Conclusión

Hemos visto en este capítulo que la Biblia muestra un motivo de guerra fuerte y que este motivo fue aceptado por la naciente iglesia. Ni el Nuevo Testamento ni los primeros padres postapostólicos dan por supuesto que tenga que haber un propósito divino detrás de las malas acciones. Ellos tratan a los agentes como la explicación final de su propio comportamiento. En la medida en que los primeros padres reflexionan más sobre esto, sugieren que la posibilidad del mal está incorporada en la naturaleza de la libertad y que las criaturas tienen que poseer libertad si ellas van a ser capaces de la virtud moral.

Mi convicción es que estos primeros padres iban encaminados en la dirección correcta. Lamentablemente, en mi opinión, esta dirección se perdió bastante con la llegada de la teología de diseño de Agustín. La iglesia, por supuesto, continuó asignando la culpa por el mal a los agentes libres, incluyendo ángeles y demonios. Pero en buena medida dejaron de ver a los agentes como la explicación final de su propio comportamiento. La teodicea que yo formulo en esta obra es un intento de continuar con la dirección de los padres de la iglesia que precedieron a Agustín.

El lugar para empezar a reclamar esta perspectiva está en el concepto de libertad supuesto por la naciente iglesia. Por tanto, en este capítulo definiendo la idea de que nosotros poseemos libertad de determinación y, por consiguiente, funcionamos como la explicación final de nuestro propio comportamiento. Argumentaré que nuestra capacidad de amor requiere esta clase de libertad.

NOTAS

1. Jon Levenson, *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence*, Harper & Row, San Francisco, 1988, p. 22.
2. Levenson, *Persistence of Evil*; John Gray, *The Biblical Doctrine of the Reign of God*, T & T Clark, Edimburgo, 1979; Adrio König, *Here Am I! A Christian Reflection on God*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1982; Adrio König, *New and Greater Things: Re-evaluating the Biblical Message on Creation*, University of South Africa, Pretoria, 1988; C. J. Labuschagne, *The Incomparability of Yahweh in the Old Testament*, POS 5, E. J. Brill, Leiden, 1996; Tremper Longman III y Daniel G. Reid, *God Is a Warrior*, Zondervan, Grand Rapids, Mich., 1995; T.N.D. Mettinger, «Fighting the Powers of Chaos and Hell-Toward the Biblical Portrait of God», *ST* 39, 1985, 21-38.
3. La misma visión de Leviatán y de su derrota final aparece en Apocalipsis 12, que nos habla de «un enorme dragón de color rojo encendido que tenía siete cabezas ... y que engaña al mundo entero». Este «enorme dragón» es identificado explícitamente como el «Diablo y Satanás» (Ap 12:3,9).
4. A. Yarbro Collins, *The Combat Myth in the Book of Revelation*, HDR 9, Scholars Press, Missoula, Mont., 1976, p. 11.
5. *Ibid.*, p. 117. Véase también Levenson, *Persistence of Evil*, pp. 20-21.
6. Gregory A. Boyd, *God at War: The Bible and Spiritual Conflict*, Inter-Varsity Press, Downers Grove, Ill., 1996, pp. 114-42.
7. *Ibid.*, pp. 176-77.
8. Cp. Jueces 11:24, donde parece que Quemós fue capaz de adquirir tierra para los moabitas por medio de la guerra.
9. Sobre seres angélicos como «dioses de las naciones», véase la obra de Boyd, *God at War*, pp. 135-40. Para mayor estudio, véase Daniel I. Block, *The Gods of the Nations: Studies in Ancient Near Eastern National Theology*, ETSMS 2, Evangelical Theological Society, Jackson, Miss., 1988; Walter Wink, *Unmasking the Powers: The Invisible Forces That Determine Human Existence*, Fortress, Philadelphia, 1986, pp. 87-107.
10. Sobre la interacción y conflictos de Jehová con otros «dioses», véase Boyd, *God at War*, pp. 114-42.
11. Clinton E. Arnold, *Powers of Darkness: Principalities and Powers in Paul's Letters*, Inter-Varsity Press, Downers Grove, Ill., 1992, p. 81. Véase el enfoque de Boyd en *God at War*, p. 181.
12. Susan Garrett escribe: «Cada sanidad, exorcismo, o resucitación de entre los muertos es una pérdida para Satanás y una ganancia para Dios» (*The Demise of the Devil: Magic and the Demonic in Luke's Writings*, Fortress, Minneapolis, 1989, p. 55). James Kallas también capta el motivo bien cuando nota que «la llegada del reino es simultáneo con, dependiente de, y manifestado en la derrota de los demonios» (*The Significance of the Synoptic Miracles*, Seabury, Greenwich, Conn., 1961, p. 78). Véase también O. Böcher, *Christus Exorcista: Dämonismus und Taufe im Neuen Testament*, BWANT 5.16, Kohlhammer, Stuttgart, 1972; L. Sabourin, «The Miracles of Jesus (II): Jesus and the Evil Powers», *BTB* 4 (1974): 115-75; Graham H. Twelftree,

Jesus the Exorcist: A Contribution to the Study of the Historical Jesus, WUNT 2.54, Mohr (Siebeck) Tübinge, 1993, pp. 217-24; Rikki Watts, *Isaiah's New Exodus and Mark*, WUNT 2.88, Mohr (Siebeck), Tübinge, 1997, pp. 137-82.

13. David Griffin resume bien esta enseñanza cuando indica: «Ha sido una convicción extendida generalmente entre los cristianos y en particular entre los teólogos que, a pesar de parecer lo contrario, Dios está en realidad en completo control de todos los sucesos. El Nuevo Testamento, sin embargo, no dice eso» («Why Demonic Powers Exists: Understanding the Church's Enemy», *LTQ* 28, 1993, 224). En contra de las teodiceas clásicas, el ateo Michael Martin perspicazmente comenta: «Que las cosas nos parezcan a nosotros que son de una forma determinada es una justificación en sí mismas para pensar que son de esa manera» (*Atheism: A Philosophical Justification*, Temple University Press, Filadelfia, 1990, 339). La teodicea trinitaria del conflicto está de acuerdo en principio con Martin en contra de las teodiceas clásicas. Parece que el mundo no está meticulosamente controlado por Dios porque no está meticulosamente controlado por Dios. En verdad, el mundo *se parece a* un campo de batalla entre el bien y el mal porque el mundo *es* un campo de batalla entre el bien y el mal.

14. Sobre la tensión del ya-todavía-no en la escatología del Nuevo Testamento, véase Werner G. Kümmel, *Promise and Fulfillment: The Eschatological Message of Jesus*, 3ª ed., SBT 1.23, SCM Press Londres, 1957; George E. Ladd, *Jesus and the Kingdom: The Eschatology of Biblical Realism*, 2ª ed., Word, Waco, Texas, 1964; B. Wiebe, «The Focus of Jesus' Eschatology», en *Self-Definition and Self-Discovery in Early Christianity: A Study in Changing Horizon*, ed. David J. Hawkins and Tom Robinson, Mellen, Lewiston, N.Y., 1990, pp. 121-46.

15. Justino Mártir 2 *Apología* 5, ANF 1:190.

16. Atenágoras, *A Plea for the Christians* 24, ANF 2:142.

17. Orígenes, *Contra Celso* 8.31, ANF 4:650-51. Sobre los ángeles encargados de los elementos fundacionales, véase Orígenes *Homilía sobre Jeremías* 10.6; cp. *Homilía sobre Lucas* 12, 13. Según Orígenes, cada ángel y ser humano tenían asignada una esfera de autoridad en la creación sobre la base de las virtudes y/o vicios mostrados en una existencia previa. Él escribe: «En el caso [o quizá mejor traducido, "en la posición"] de cada criatura está un resultado de sus propias obras y movimientos ... Aquellos poderes [angélicos] que parecen tener dominio sobre otros o ejercen poder o dominio, han sido preferidos y puestos sobre los que se dice que gobiernan o ejercen poder sobre ... no como consecuencia de privilegio peculiares heredados en sus constituciones, sino en razón de méritos» (*First Principles* 1.5.3., ANF 4:258; cp. 2.9.2-4,6).

18. Así, por ejemplo, Clemente de Alejandría dice: «Esta era la ley desde el principio, la virtud debiera ser objeto de elección voluntaria» (*Stromata* 7.2, ANF 2:525). Este tema se repite entre los apologistas, especialmente en Clemente y Orígenes. Véase, por ejemplo, Clemente, *Stromata* 1.17; 2.3; 2.6; 2.15; 4.12; 4.22; 6.12; 7.2; Orígenes *Sobre la oración* 6.1-3; Orígenes *First Principles*; prefacio, 1.5.3; 1.8; 2.9.2; 3.1.3; 3.1.6; 3.1.18-22; Justino 1 *Apología* 58; Teófilo *To Autolytus* 27; Ireneo *Contra la herejía* 4.37. Tatiano llega tan lejos como para decir que fueron «los demonios ... quienes establecieron la doctrina del destino» (*Address of Tatian* 9, ANF 2:68; véase también los capítulos 8 y 11 de esta obra). Tatiano tiene aquí en mente especialmente esa forma de fatalismo que iba unido al movimiento de los planetas, una opinión común en su tiempo. Para la asociación que Tatiano y otros apologistas hacen de la astrología con la demonología, véase Jean Daniélou, *Gospel Message and Hellenistic Culture*, ed. y trad. John A. Baker, Westminster Press, Filadelfia, 1973, pp. 431-33. Justino también sugiere que la doctrina del destino es de origen demoníaco (1 *Apología* 14). Sobre esto véase el estudio de Elaine Pagels, *The Origins of Satan*, Random House, Nueva York, 1995, pp. 132-33. Sobre el papel importante que la libertad juega entre los padres preagustinianos, véase D. Stoffer, «The Problem of Evil: An Historical Theological Approach», *ATJ* 24, 1992, 60-62; y especialmente Roger Forster y V. Paul Marston, *God's Strategy in Human History*, Tyndale House, Wheaton, Ill., 1973, pp. 243-57.

19. Atenágoras, *A Plea for the Christian* 24, ANF 2:142.

20. Tatiano, *Address to the Greeks* 7, ANF 2:67.

21. *Ibid.*, 2:68. Sobre la libertad de Satanás. Ireneo escribe que «él apostató de Dios por su propia voluntad» (*Contra la herejía* 5.26.2, ANF 1:555), y Clemente dice: «Ahora el diablo, siendo poseedor de voluntad propia, es capaz de arrepentirse y de robar». De aquí concluye: «De modo que en ningún sentido es Dios el autor del mal. Pero dado que el libre albedrío y la inclinación originan pecados ... los castigos son debidamente aplicados» (*Stromata* 1.17, ANF 2.319). Del mismo modo Orígenes dice que «cada criatura racional ... es capaz de ganarse el elogio o la censura ... Y esto también se le puede aplicar al diablo mismo, y a los que están con él, y son conocidos como sus ángeles» (*First Principles* 1.5.2, ANF 4.256; véase también 1.8.3, ANF 4:265-66).

22. Véase esp. *Address to the Greeks*, cap. 7-14, para las preocupaciones de Tatiano con los demonios. Véase Pagels, *Origin of Satan*, pp. 131-35.

23. Tatiano, *Address to the Greeks* 28.

24. Ireneo *Contra la herejía* 5.37, ANF 1:518. Véase también *Epistle to Diognetus* 7.4, en la que dice que Dios envió a su Hijo «como uno que salva mediante la persuasión, no por coacción, porque la coacción no es un atributo de Dios» (*The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translations of the Writings*, ed. y trad. J. B. Lightfoot y J. R. Harmer, ed. y rev. por M. W. Colmes, Baker, Grand Rapids, Mich., 1992, p. 545).

25. Por ejemplo, Tertuliano mantiene que «no es parte del bien y de la fe sólida atribuir todas las cosas a la voluntad de Dios ... en cuanto a hacernos no entender que hay algo en nuestro poder» (*Exhortation on Chastity* 2, ANF 4:50-51)

26. Estos primeros teólogos dan por supuesto que el mal solo surge como consecuencia del libre albedrío de las criaturas y que no puede ser entendido en ningún sentido como designado por Dios. Si estuviera así designado, Dios sería responsable de ello. Orígenes, por ejemplo, decía que «es ciertamente absurdo [decir] que la causa de [los ángeles caídos] sus impiedades debiera ser eliminada del propósito de su libre albedrío y atribuida por necesidad al Creador» (*First Principles* 1.5.3, ANF 4:258). Tatiano argumenta de forma parecida cuando dice que «nuestro libre albedrío nos ha destruido ... Nada malo ha sido creado por Dios, nosotros mismos hemos mostrado la maldad» (*Address to the Greeks*, ANF 2:70). Cp. Teófilo, *To Autolytus* 17, para una declaración similar. Como indicamos antes, Clemente de Alejandría escribe: «De modo que en ningún sentido es Dios el autor del mal. Pero dado que la libre elección y la inclinación originan pecados ... los castigos son debidamente aplicados» (*Stromata* 1.17, ANF 2.319). De igual manera, Ireneo razona que «en el hombre, como en los ángeles, [Dios] ha puesto el poder de elección. [Porque] si algunos hubieran sido hechos malos por naturaleza, y otros buenos, estos últimos no merecerían la alabanza por ser buenos, porque para eso fueron creados; ni los primeros reprobables, porque para eso fueron creados» (*Contra la herejía* 4.37, ANF 1:518-19). Todos, por tanto, están de acuerdo, como Clemente lo indicó, en que «Dios no es en ningún sentido la causa del mal» (*Stromata* 7.3, ANF 2:526) y que el gobierno providencial de Dios involucra conceder a las criaturas libertad de elección. Esta forma de pensar no aparece en la doctrina posterior de Agustín de la predestinación y de su comprensión de que el mal está siempre cumpliendo misteriosamente un papel divino positivo.

27. Orígenes *Contra Celso* 7.68, ANF 4:638. Cp. *Commentary on John* 2:7, ANF 10:330-31, donde Orígenes intenta reconciliar Juan 1:3, que afirma que el Verbo creó todas las cosas, con la verdad de que Dios nunca creó el mal. Su respuesta, en pocas palabras, es que Dios creó al diablo en cuanto a que el diablo tiene existencia, pero no en cuanto a que se hizo malo a sí mismo. «Es como si nosotros dijéramos», dice él, «que un asesino no es obra de Dios, mientras que decimos que en cuanto a ser hombre, Dios lo creó». Él combina estas ideas con un entendimiento platónico del mal como privación y de ahí que concluye que «todos ... los que tienen parte en él [Dios] quien es ... pueden llamarse propiamente Seres; los que han dejado de ser Seres, privándose a sí mismos de Ser, se han convertido en No-seres ... Como hemos mostrado ... lo que son "todas las cosas" que fueron creadas por medio del Verbo, y las que llegaron a la existencia sin él, puesto que en ningún momento es Ser, y es, por tanto, llamada Nada». Esta conclusión anticipa

tanto a Agustín y aun más marcadamente a Barth. En los capítulos nueve y doce de esta obra argumentaré que esta definición del mal es defectuosa como un análisis ontológico del mal, pero no como análisis escatológico del mal.

28. Orígenes, *First Principles* 3.5.8, ANF 4:344, al hablar acerca del gobierno de Dios en la restauración de todas las criaturas.

29. Justino Mártir 2 *Apología* 5, ANF 1:190. Justino está aquí tomando de la versión «Watcher Tradition». Véase *El Libro de Enoch*, trad. Matthew Black, E. J. Brill, Leiden, 1985, pp. 132, 161, quien argumenta que Justino está aquí siguiendo bastante 1 *Enoch* 9:9 y 19:1, aunque él omite toda referencia al Nefilim. Según el relato de Justino, los demonios son los hijos, no los nietos, de los matrimonios híbridos de los humanos con ángeles caídos. Véase también Everett Ferguson, *Demonology of the Early Christian World*, Mellen, Nueva York, 1984, pp. 105-11. Para un vistazo de la Watcher Tradition, véase Boyd, *God at War*, pp. 176-77. Para unas introducciones útiles a la demonología de la naciente iglesia, véase Ferguson, *Demonology*; Jeffrey B. Russell, *Satan: The Early Christian Tradition*, Cornell University Press, Ithaca, N. Y., 1981; Leo Jung, *Fallen Angels in Jewish, Christian and Mohammedan Literature*, Dropsie College, Philadelphia, 1926; reprint, Barnes & Noble, Nueva York, 1995, pp. 73-86.

30. Justino Mártir 2 *Apología*, ANF 1:190.

31. Sobre la persecución, véase Orígenes *Contra Celso* 1.43. Véase también Pagels, *Origins of Satan*, pp. 143-46.

32. Orígenes, *Contra Celso* 4.65, ANF 4:527. Para Orígenes, estar «poseído de razón» y poseer libre albedrío son sinónimos.

33. *Ibíd.*, 4.66, ANF 4:527.

34. *Ibíd.*, 8.31, ANF 4:651.

35. *Ibíd.*, 1.31, ANF 4:409. Es interesante ver que Orígenes relaciona el poder de los demonios en el mundo natural con la «nutrición» que ellos obtienen del «aroma de los sacrificios, la sangre y el incienso» que se ofrece en el contexto de las religiones paganas. Véase Orígenes *Prayer: Exhortation to Martyrdom* (trad. J. J. O'Meara, Paulist, Nueva York, 1954, p. 188. Para Clemente de Alejandría la relación entre los espíritus malignos y las calamidades naturales era menos clara (véase, p. ej., *Stromata* 6.3). Sin embargo, Clemente tenía una demonología bien desarrollada que jugaba un papel importante en su cosmología teológica. Para un estudio de la demonología de Clemente, véase W. E. G. Floyd, «Malleus Maleficarum», en su *Clement of Alexandria's Treatment of the Problem of Evil*, Clarendon, Oxford, 1971, pp. 61-73; F. Andres, «Die Engel-und Dämonenlehre des Klemens von Alexandrien», *RQ* 34, 1926, 13-37, 129-40, 307-29.

36. Tertuliano, *Apología* 22, ANF 3:36).

37. Atenágoras *A plea for the Christians* 24, ANF 2:142. Neil Forsyth mantiene que la explicación de Atenágoras «lleva ... la perspectiva cristiana de los demonios muy cerca de la de los gnósticos» (*The Old Enemy: Satan and the Combat Myth*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1987, p. 353). Sin embargo, Atenágoras no afirma que la materia misma sea mala. Esto es crucial. De lo que él está hablando no es de la materia como tal, sino acerca del poder del espíritu que está a cargo de ella, un espíritu que, catastróficamente, ahora se ha puesto en contra del Creador que se suponía iba a servir. Lo que es más, mientras este «príncipe de la materia» gobierna a los demonios y mientras ellos «rondan sobre la materia» (*A Plea for the Christians* 27, ANF 2:143) estos demonios no están (contra Forsyth) intrínsecamente asociados con la materia, según Atenágoras, aunque sí están inequívocamente identificados con otros aspectos de la creación (están «puestos sobre el primer firmamento» [materia], *A Plea for the Christians* 24, ANF 2:142). Por tanto, a mí no me parece que Atenágoras esté «muy cerca de la opinión de los gnósticos». Yo más bien diría que la idea de Atenágoras sobre Satanás como «príncipe de la materia» está muy probablemente enraizada en el título que el Nuevo Testamento le da a Satanás de «príncipe de este mundo (Jn 12:31)» (*archon tou kosmou*). Como Francis X. Gokey indica: «Todo reino está preocupado con espacio y tiempo. Al diablo como *archon tou kosmou* se le re-

conoce que preside por encima del mundo físico y material en oposición al reino espiritual de Dios; al diablo como *archon tou aionos* se le reconoce que preside sobre el tiempo presente en oposición a Dios que vendrá en gloria en la *parusia*» (*The Terminology for the Devil and Evil Spirits in the Apostolic Fathers*, Patristic Studies 93, Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1961, p. 74 n. 2).

38. Atenágoras *A plea for the Christians* 25, ANF 2:142-43.

2

LA CAÍDA LIBRE

El libre albedrío y el origen del mal

*El don más grande que Dios... hizo en la creación
y la más excelente de todas sus bondades,
y la que él valora más, fue el libre albedrío.*

DANTE, *LA DIVINA COMEDIA*

El axioma favorito del Diablo es la excusa determinista para el mal.

JEFFREY B. RUSSELL, *MEFISTÓFELES*

El libre albedrío es lo que ha hecho posible el mal.

¿Por qué, entonces, se lo dio Dios a las criaturas?

*Porque el libre albedrío, aunque hace posible el mal, es también lo único
que hace posible el amor, la bondad o el gozo que merezca la pena tenerlo.*

C. S. LEWIS, *CRISTIANISMO Y NADA MÁS*

Tenemos que creer en el libre albedrío. No tenemos otra opción.

ISAAC SINGER

Mi meta en este capítulo es empezar a que tenga sentido filosófico la cosmovisión bíblica de la guerra y la naturaleza de la guerra del mundo mediante la reflexión en la naturaleza del amor. ¿Cómo es que Dios creó un mundo en el cual tiene que esforzarse de verdad para llevar a cabo su voluntad y en el que su voluntad a veces queda de hecho frustrada? ¿Cómo es que Dios creó un mundo que está tan radicalmente fuera de sincronización con su carácter? ¿Cómo vamos a suponer que en el amor está la clave para desvelar este misterio? Porque el amor es la razón por la cual Dios creó el mundo.

La meta de la creación

Dios es amor (1 Jn 4:8, 16). Su esencia está constituida por amor perfecto compartido eternamente entre el Padre, el Hijo y El Espíritu Santo (p. ej., Jn 17:24). A lo largo de toda su narrativa la Biblia muestra que Dios creó el mundo en razón de su amor trino con la meta de adquirir para sí un pueblo que participaría en, y reflejaría, el esplendor de su amor trino. Más específicamente, la meta de Dios desde el comienzo de la historia ha sido tener una iglesia, una esposa, que diría sí a su amor, que recibiría plenamente su amor, que encarnaría este amor, y que reflejaría bellamente este amor trino. En las palabras de H. D. McDonald: «El mundo está formado por el amor de Dios. Dios es el gran amante cósmico... Él es el ágape final... Él ama y quiere ser amado por nosotros». ¹ El fin principal por el cual Dios creó el mundo es para expresar y extender el amor trino inmensurable y eterno que él es. ²

Esta meta final de la creación la encontramos bellamente expresada en la oración de Jesús en Juan 17:

No ruego sólo por éstos. Ruego también por los que han de creer en mí por el mensaje de ellos, para que todos sean uno. Padre, así como tú estás en mí y yo en ti, permite que ellos también estén en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado. Yo les he dado la gloria que me diste, para que sean uno, así como nosotros somos uno: yo en ellos y tú en mí. Permite que alcancen la perfección en la unidad, y así el mundo reconozca que tú me enviaste y que los has amado a ellos tal como me has amado a mí. Padre, quiero que los que me has dado estén conmigo donde yo estoy. Que vean mi gloria, la gloria que me has dado porque me amaste desde antes de la creación del mundo ... Yo les he dado a conocer quién eres, y seguiré haciéndolo, para que el amor con que me has amado esté en ellos, y yo mismo esté en ellos. (Jn 17:20-24,26).

En esencia, Jesús ora que su pueblo —entre quienes él quisiera incluir a todo el mundo (Jn 3:16; 12:32; 1 Ti 2:4; 2 P 3:9)— participe en el amor trino de Dios, refleje este amor hacia Dios, y manifiesten este amor unos a otros. Él anhela personas en las que mora el amor trino de Dios y que ellos moren dentro del trino amor de Dios. Este es el reino de Dios que expresa la narrativa bíblica y hacia el cual es dirigida la historia del mundo.

Si la meta es el amor, ¿cuáles son las condiciones? ¿Cómo deben ser las criaturas para poder participar en el amor de la Trinidad? Mi esperanza es que al responder a esa pregunta llegaremos a un entendimiento de cómo y por qué el Creador omnipotente pudo haber, y llegaría a crear, un mundo que podía caer

bajo el dominio del mal de Satanás y quedar tan saturado de mal y sufrimiento como está nuestro mundo de hoy.

En este capítulo presentaré lo que considero es la primera condición del amor: Debe ser libremente escogido. No puede ser forzado. Los agentes deben poseer la capacidad y la oportunidad de rechazar el amor si van a poseer la capacidad genuina y la oportunidad de participar en el amor. Esto, argumentaré, queda confirmado por las Escrituras, la razón y la experiencia.

Después de exponer mi tesis, exploraré a continuación sus implicaciones. Ofreceré primero una crítica del compatibilismo,* el punto de vista de que la libertad moralmente responsable es compatible con el determinismo. En contra de esta perspectiva, argumento que el motivo de la guerra de las Escrituras y la naturaleza de la guerra del cosmos es explicable solo sobre la suposición de que los ángeles y los humanos poseen libertad de libre determinación, un punto de vista al que a veces se refieren como libertario o libertad incompatible.³ A continuación, examino el número de objeciones que han sido presentadas en contra de este entendimiento de la libertad. Estas objeciones pueden ser clasificadas en tres grupos. Primero considero una objeción científica, es decir, que la ciencia moderna sugiere que nosotros no determinamos nuestras elecciones. Después planteo una objeción filosófica que argumenta que la idea de la libertad autodeterminante es incoherente. Por último concluyo tratando una objeción teológica que sostiene que la libertad autodeterminante está en conflicto con la enseñanza bíblica de que los humanos son seres caídos y solo pueden ser salvados por gracia por medio de la fe.

Como mencioné en la introducción, mi crítica del compatibilismo y la defensa de la libertad autodeterminante en este capítulo son inevitablemente algo técnicas. Animo a los lectores a perseverar, quiero reconocer que este material puede ser considerado opcional para los que no necesitan ser convencidos de la viabilidad filosófica del concepto de la libertad autodeterminante. Después de la sección inicial («Amor y libertad»), estos lectores pueden pensar en saltarse el resto y continuar con la última subdivisión («Una objeción teológica»).

AMOR Y LIBERTAD

El amor en agentes contingentes

La primera tesis de la teodicea trinitaria del conflicto es que el amor *debe ser elegido* (TTC1). Si la meta de Dios es tener agentes que participen en su amor trino, estos agentes deben poseer la capacidad de rehusar su amor. Con esto no queremos decir que *Dios* debe poseer la capacidad de no amar. Como la tradición de la iglesia ha afirmado casi unánimemente, Dios es un ser necesario

cuya esencia no puede ser otra que la que es. Su carácter es, por tanto, inalterable (Mal 3:6; He 1:12; Stg 1:17). Dios no puede dejar de amar por la misma razón que él no puede mentir (He 6:18). Sin embargo, como vimos a Tatiano argumentar en el último capítulo, parece que esto no puede afirmarse de seres contingentes tales como los humanos y los ángeles. Por definición, un ser contingente puede ser diferente de lo que es. Por tanto, por definición, un ser contingente no podría ser *necesariamente* amoroso o virtuoso.

Las Escrituras y la posibilidad de decir no

Yo creo que las Escrituras confirman esta perspectiva. Por supuesto, se podrían escribir volúmenes sobre este tema, pero ahora debe ser suficiente con resumir la información bíblica concerniente a la libertad de las criaturas. El mismo hecho de que a lo largo de las Escrituras los humanos y los ángeles a veces le dicen no a Dios implica que Dios creó a esos agentes con la capacidad de darle a él un no. Más aún, no veo nada en las Escrituras que nos requiera creer, como algunos argumentarían, que no es en sí mismo parte del diseño de Dios. Por ejemplo, las Escrituras afirman repetidas veces que Dios no quiere que ninguna persona se pierda (p. ej., 1 Ti 2:4; 4:10; 2 P 3:9). Pero también declara de forma inequívoca que multitudes de personas en realidad se perderán. En base de esto parece razonable concluir que si Dios *pudiera haber* diseñado al mundo de tal forma que todos le dijeran que sí y que nadie se perdiera, él lo hubiera hecho. La posibilidad de decirle no a Dios debe conllevar metafísicamente la posibilidad de decirle sí a Dios.

Tal como yo lo leo, la narrativa bíblica confirma repetidamente esto que decimos. De acuerdo, hay textos bíblicos que pueden ser interpretados como apoyando la perspectiva compatibilista, pero al hacerlo así queda incoherente el motivo bíblico de la frustración de Dios sobre la obstinación humana ante su amor y bondad.⁴ Las personas pueden resistir a Dios, y lo hacen (p. ej., Is 63:10; Hch 7:51; He 3:8,15; 4:7, cp. Ef 4:30). El Señor queda con frecuencia apenado, a veces incluso asombrado, por la contumacia de las personas en resistirle (p. ej., Ex 33:3,5; 34:9; Dt 9:6,13; 10:16; 31:27; Jue 2:19; 2 R 17:24; 2 Cr 30:8; 36:13; Neh 9:16; Is 46:12; 48:4; Jer 7:26; Os 4:16).⁵ En mi opinión, toda la narrativa bíblica describe a Dios a veces frustrado, pero al final victorioso en su búsqueda de un pueblo que le aceptará y será transformado por su amoroso señorío.

En todo lo que yo puedo ver, hay solo dos posibles posiciones que podemos adoptar en cuanto a este material. Podemos concluir que Dios intencionalmente diseñó el mundo para que fuera entristecedor y frustrante para él. La implicación de esta conclusión es que el diseño de Dios para el mundo incluye

la rebelión, el pecado y todos sus horrores, porque estas son las cosas que le apenan y le frustran. O podemos concluir que Dios prefiere no ser entristecido o frustrado y prefiere que el mundo esté libre de pecado. Sin embargo, él creó un mundo en el cual esta pena sobre el pecado era posible sencillamente porque él no podía eliminar esa posibilidad si quería un mundo que contuviera la posibilidad del amor.

Esta primera suposición es difícil por un número de razones. Lo primero, resulta difícil de comprender por qué alguien, incluyendo a Dios, *escogería* ser entristecido y frustrado si poseyese el poder y la sabiduría para evitar tal resultado. Aun más en este sentido, las Escrituras unánimemente nos informan que Dios *no* quiere el pecado y el sufrimiento en su creación. Esa es la razón por la que a lo largo de la narración bíblica Dios se esfuerza por eliminarlo y apenarse genuinamente cuando persiste. La segunda suposición no lleva consigo tales dificultades. Sencillamente sugiere que el amor debe ser elegido. Si la posibilidad de decir no al amor de Dios es correlativo a la posibilidad de decir sí al amor de Dios, entonces no hay misterio en el hecho de que las personas a menudo dicen no y que Dios queda de verdad apenado y frustrado cuando lo hacen.

Nuestra experiencia de amor y libertad

Creo que la experiencia confirma también TTC1. ¿Es posible forzar a las personas a amar? Gente influyente puede ser capaz de forzar a otros a hacer cualquier cosa. Por medio de la tortura psicológica o física, puede tener éxito en forzar a otros a maldecir a sus propios hijos o renegar de su fe. Pueden incluso lograr forzar a otros a *actuar y decirles* a ellos cosas amorosas. Pero nadie puede forzar a otra persona a *realmente* amarlo.

Pero Dios nos creó a nosotros, alguien podría responder, así que no necesita coaccionarnos para amarlo. Él podía habernos creado con un deseo insaciable de amarlo. En ese caso nosotros escogeríamos amarlo en base de la virtud de cómo habíamos sido creados. Creo que esta suposición también está en conflicto con nuestra experiencia.

Piense en esta analogía: Supongamos que yo fuera capaz de inventar un chip (microprocesador o microchip) de computadora que pudiera interactuar con el cerebro humano en una forma determinista, haciendo que la persona que llevara el chip se comportara exactamente como dictara el chip sin que la persona lo supiera. Supongamos además que yo programo este chip para producir la «esposa perfecta» y que lo inserto en el cerebro de mi esposa mientras ella está durmiendo. A la mañana siguiente ella se levantaría como mi idea de lo que es la esposa perfecta. Ella sentiría, se comportaría y hablaría en una

forma perfectamente amorosa. Debido a lo sofisticado que está este chip. Ella creería que estaba eligiendo voluntariamente amarme a mí de esa manera, aunque ella en realidad no podría hacerlo de otra forma.

¿Estaría mi esposa amándose de verdad? No lo creo. La prueba de esto es que yo (y confío todos los esposos) encontraría al final este «amor» insatisfactorio. Sabría que mi esposa no estaba experimentando estos sentimientos de amor o practicando este comportamiento amoroso por su propia iniciativa. En realidad, yo estaría sencillamente actuando y hablándome *a mí mismo* por medio de este chip sofisticado de computadora. *Ella* no estaría eligiendo su comportamiento, de modo que en realidad *ella* no me estaría amando para nada. Se habría convertido en el equivalente a una marioneta. Si yo quiero que *ella* me ame, debe poseer personalmente la capacidad de elegir *no* amarme.

Si Dios desea una esposa compuesta de personas que genuinamente le aman —que no están simplemente *actuando* amorosamente hacia él— debe crear personas que tengan la capacidad de rechazarle. Debe hacer que sean agentes dotados con autodeterminación. Ellos, no él, deben determinar si van a amarle a él y unos a otros, o no van a hacerlo. Y esto, yo sostengo, explica por qué Dios creó un mundo en el cual el mal era posible. Si el amor es la meta, no podía ser de otra manera. Dios decidió crear un mundo en el cual el mal era posible solo en el sentido de que decidió crear un mundo en el que el amor era posible. La posibilidad del mal no es una segunda decisión que Dios tomó; está implícita en la decisión única de tener un mundo en el que el amor es posible. Es, en efecto, el precio metafísico que Dios debe pagar si él quiere llegar a una esposa que dice sí a su amor trino.

La naturaleza de una libertad autodeterminante

La naturaleza de la libertad que TTC1 postula es una libertad autodeterminante. Es diferente de la libertad de compatibilista, de la que hablaré más adelante. Esta concepción de la libertad afirma que «dadas las mismas condiciones causales, [los agentes libres] podían haber escogido o actuado de otra manera de cómo lo hicieron». ⁶ «El agente podía haberlo hecho de otra manera», argumenta Robert Kane, «todas las circunstancias pasadas (incluyendo los motivos y disposiciones) y todas las leyes de la naturaleza permanecen iguales» ⁷

En este sentido, vemos, todo el juego de causas antecedentes no determinan una acción de verdad libre. Si bien los factores de fuera del agente son *influyentes* en toda decisión que el agente toma, tales factores no son nunca *coercitivos* cuando la decisión es en realidad libre. Por eso, apelar a los factores externos al agente nunca puede explicar *exhaustivamente* la elección libre del

agente. A la luz de todas las influencias y circunstancias, los agentes al final *se determinan a sí mismos*.⁸

En este sentido, los agentes libres son los «creadores y sustentadores en última instancia de sus propios fines o propósitos».⁹ Nuestras intuiciones básicas en cuanto a la naturaleza de la personalidad, responsabilidad moral, dignidad humana e individualidad dependen de la convicción de que nuestras acciones están *en nuestro control*. Es como *nosotros queramos*. De nuevo, como Kane argumenta:

La fuente o base (*arche*) de la acción [está] ... en el agente o yo, y no fuera del agente ... Si nosotros tuviéramos que remontarnos con las cadenas causales o explicativas de acciones hasta sus fuentes, terminarían en acciones que solo pueden ser explicadas de forma final en términos de que un agente las ejecuta voluntariamente o por deseo propio.¹⁰

Esta manera de ver la libertad, sostengo, es la que aparece propuesta en las Escrituras y la requerida si el amor va a ser posible para criaturas contingentes. Debemos poseer el poder de actuar de otra manera. Debemos ser capaces de determinarnos a nosotros mismos en relación con la invitación de Dios a participar en su amor trinitario y en relación con todas nuestras acciones moralmente responsables.¹¹ Sin embargo, muchos razonan que esta forma de ver la libertad es innecesaria e insostenible. A este fin, voy a considerar brevemente la naturaleza de la libertad compatibilista y plantear tres objeciones surgidas en contra de la libertad autodeterminante.

LA LIBERTAD COMPATIBILISTA

La naturaleza de la libertad compatibilista

Según el compatibilismo, un agente no necesita ser autodeterminante para ser de *s* libre. Los agentes son libres si no hay nada que los impida hacer lo que quieren hacer. Pero ellos no necesitan ser libres —y, la mayoría razonaría, no pueden serlo— para determinar *lo que quieren*. Como Bertrand Russell argumentó: «Usted puede actuar como le plazca, pero no puede agrandar como quiera».¹² La mayoría de los compatibilistas razonan que este concepto de libertad es suficiente para hacer que los agentes sean moralmente responsables por sus acciones.

A lo largo de la tradición cristiana, los compatibilistas han sostenido con frecuencia que Dios en última instancia organiza la disposición de cada agente aunque cada agente es moralmente responsable por cómo él o ella actúan en su disposición.¹³ Regresemos a un ejemplo mencionado en la introducción,

Agustín enseñó que cuando una persona sufre injustamente a manos de otra, «no debiera atribuir [su sufrimiento] a la voluntad de los hombres, o de los ángeles o de ningún espíritu creado, sino más bien a la voluntad de Dios que es quien da poder a las voluntades», porque en Dios «reside el poder que actúa en las voluntades de todos los espíritus creados, ayudando al bueno, juzgando al malo, controlándolos a todos, otorgando poder a algunos, no concediéndoselo a otros».¹⁴ Sin embargo, aunque Dios es quien en definitiva controla el suceso, Agustín creía que el autor era, no obstante, moralmente responsable por actuar como lo hizo. La decisión libre del criminal funciona como la explicación *inmediata* y lugar de responsabilidad por el delito, pero Dios «que da poder a las voluntades» y estaba en definitiva en control del crimen funciona como la explicación *final* del suceso. Debemos ahora considerar si esta idea de la libertad es verosímil o no.

La libertad autodeterminante y la responsabilidad moral

Esta forma de entender la libertad tiene ciertas dificultades, dos de las cuales son dignas de mencionar aquí. Primera, esta opinión no explica adecuadamente la responsabilidad moral. Como Robert Kane y otros han razonado, la inteligibilidad de nuestras convicciones acerca de la responsabilidad moral depende de la suposición de que el *agente* es la causa *final* y explicación por su propio comportamiento.¹⁵ A menos que los agentes tengan el poder «*para ser en última instancia los creadores (u iniciadores) y sustentadores de sus propios fines o propósitos*», él razona, nuestra sentido de autodeterminación moralmente responsable no puede ser tenida como inteligible.¹⁶ En otras palabras:

Quando le seguimos la pista hasta sus fuentes originales a las cadenas de acción causal o explicativa en los propósitos de los agentes libres, estas cadenas causales deben llegar a un final o terminar en las voluntades (elecciones, decisiones, o esfuerzos) de los agentes, que causan o provocan sus propósitos.¹⁷

Si los agentes van a ser libres y moralmente responsables, Kane argumenta, la responsabilidad debe terminar con ellos en términos de lo que en última instancia produce y de ese modo explica su comportamiento. Ellos deben ser, hasta cierto punto, seres autodeterminantes. Deben tener en última instancia dentro de sí mismos el poder para decidir entre varias posibilidades, de cambiar posibles cursos de acción en cursos de acción reales.

En un sentido muy real un teísta podría decir que agentes autodeterminantes, moralmente responsables, deben poseer algo del poder de Dios para crear nuevas realidades.¹⁸ Ellos crean la realidad de lo que hacen y de ese modo lo

que ellos llegan a ser. Sus elecciones crean nuevas situaciones que de otra manera no hubieran existido. Parece que esto debe ser verdad para agentes a fin de que sean de verdad responsables por lo que hacen y por lo que llegan a ser.

Pero si seguimos la convicción compatibilista de que a las cadenas causales se les puede seguir la pista más allá de la disposición de un agente «a la herencia o el ambiente, a Dios o a la suerte», entonces, «la ultimidad no estaría con los agentes sino con otra cosa».¹⁹ Kane se refiere aquí a la «ultimidad» de la *explicación* de por qué una acción es lo que es, qué es y de ese modo la «ultimidad» de quién es *responsable* de que la acción sea lo que es. Separar la responsabilidad y la explicación final, como hacen los de la opinión compatibilista, debilita la autenticidad tanto de la libertad como de la responsabilidad moral.²⁰

El simple hecho de que no haya nada fuera de los agentes para impedir que ellos hagan lo que quieren hacer no es suficiente para hacer que la responsabilidad moral sea inteligible. El solo hecho de ser capaz de hacer lo que usted quiere no hace que sea libre o moralmente responsable *si el deseo mismo está fuera del control de la persona*. La analogía que ofrecí del chip de computadora insertado en el cerebro de mi esposa ilustra lo que quiero decir. El hecho de que no hubiera limitaciones externas en la manera en que mi computarizada esposa me amara no hace que ella sea libre para amarme, porque la fuente última de explicación de su «perfecto» amor reside fuera de ella misma. Si yo más bien hubiera programado este chip de computadora para hacer que ella matara a alguien, ningún jurado la declararía culpable del crimen. Para que su amor sea genuino y para que su responsabilidad moral sea inteligible, la fuente última y explicación de sus acciones debe residir *dentro de ella misma*.

La libertad compatibilista y el problema del mal

El fracaso en afirmar consistentemente a los agentes como los productores últimos y las explicaciones finales de sus propias acciones intensifica el problema de la maldad, que es la segunda dificultad con el compatibilismo. Si la explicación final de por qué todas las cosas y cada cosa son de la manera que son está en Dios, no en los agentes libres, entonces resulta difícil evitar la conclusión de que Dios es el responsable final de todo.²¹ Por la misma razón es también difícil hacer que sea inteligible el motivo de la guerra de las Escrituras dentro de este punto de vista.²² Si Agustín está en lo correcto en sostener que toda voluntad que se opone a Dios está en realidad cumpliendo la voluntad divina en su mismo acto de oposición, ¿no es en última instancia falsa la batalla de Dios contra Satanás y todos los que le siguen?²³

Desde mi perspectiva, el compatibilismo y el problema de la maldad están inextricablemente relacionados. El carácter de Dios queda como ambiguo

hasta el punto de que la guerra entre Dios y el reino de Satanás aparece falsa, y esta guerra queda como falsa hasta el punto de que es negada la libertad autodeterminante de los que se oponen a Dios. Sin embargo, si estamos de acuerdo en que los agentes son autodeterminantes no hay dificultad en entender por qué el carácter de Dios no es impugnado (puesto en duda) por el mal del mundo y, no es por coincidencia, por qué la guerra entre Dios y el reino de Satanás aparece como auténtica.

Las objeciones compatibilistas a la libertad autodeterminante

Aunque la comprensión compatibilista de la libertad tiene sus dificultades, es todavía preferible, en las mentes de muchos, al concepto de la libertad autodeterminante, las cuales ellos consideran en el mejor de los casos como inverosímil, en lo peor como incoherente. En defensa de TTC1 debemos ahora considerar estas acusaciones.

Una objeción científica: Genes, medio ambiente y la autodeterminación. Algunos han argumentado que la concepción autodeterminante de la libertad está en conflicto con ciertos aspectos de la ciencia moderna. Más específicamente, investigaciones recientes relacionadas con el papel de los genes y del medio ambiente que influyen la personalidad humana y el comportamiento sugieren a muchos que todo lo que tiene que ver con los humanos está exhaustivamente determinado por factores fuera de los agentes, y anteriores a estos. En base de esto, muchos razonan que nuestra experiencia subjetiva de autodeterminación es ilusoria.²⁴ Si nosotros tuviéramos conocimiento exhaustivo de las variables responsables por la formación de un agente en particular, y si poseyéramos conocimiento exhaustivo de cada experiencia que el agente sufriría durante toda su vida, el comportamiento del agente sería perfectamente predecible.

Galen Strawson resume la esencia de ese argumento:

(1) Es innegable que uno es como es a consecuencia de la herencia y de la experiencia de cada uno. (2) Uno no puede de alguna manera acceder a la verdadera responsabilidad por sí mismo tratando de cambiar la manera en que es como resultado de la herencia y la experiencia. Porque (3), tanto la forma particular en que uno es movido a tratar de cambiarse a sí mismo, y el grado del éxito que se experimenta en intentar el cambio, estará determinado por cómo uno es como resultado de la herencia y la experiencia.

Si la premisa de este argumento (1) se acepta, la conclusión parece inevitable. No hay lugar para la libertad determinante. Y si esto es así, parece que la primera tesis de la teodicea trinitaria del conflicto debe ser abandonada. Sin

embargo, yo no creo que sea válida la premisa de este argumento. Ofrezco aquí seis argumentos en contra de ella.

Libertad angelical. Primero, como una palabra preliminar, uno podría argumentar que aun si la premisa fuera aceptada eso no requeriría lógicamente abandonar totalmente el abordamiento de la guerra trinitaria contra el mal, porque en las Escrituras y en los padres postapostólicos el mal no era solo un fenómeno humano. Era primero que todo el resultado del abuso del libre albedrío angelical. Sea lo que sea verdad acerca de los ángeles, ellos no están atados a los genes y medio ambiente en la manera que los humanos lo están. De ahí, que aunque hay que reconocer que la posición sería rara, uno podría en principio aceptar que los humanos no son libres en un sentido autodeterminante mientras que afirman que los ángeles sí lo son y que el mal es en última instancia el resultado de su libre actividad.

Evidencia inconclusa. No tenemos que aceptar una posición tan rara, sin embargo, porque la evidencia que apoya el determinismo genético o del ambiente es sencillamente no conclusiva, lo cual es mi segundo argumento. Si bien la evidencia empírica demuestra que los genes y el medio ambiente *influyen* fuertemente en el comportamiento humano. Esta evidencia no demuestra que estos factores *determinan* nuestro comportamiento.

En verdad, algunas investigaciones sugieren la evidencia contraria. Según varios estudios recientes del comportamiento criminal, por ejemplo, no se da a menudo una tendencia criminal discernible en la historia familiar de un criminal convicto ni factores del ambiente en la niñez que explicarían las tendencias criminales. En muchos casos, a un criminal se le describe mejor como un «víctimo, moldeador de su medio ambiente, más bien que un simple productor de ese molde». ²⁵ De ahí que mientras que las influencias genéticas y del medio ambiente pueden contribuir al desarrollo de las características criminales de una persona, no hay nada que nos requiera creer que esta influencia es determinante. Al menos en algunos casos es tan correcto decir que algunos criminales *se hicieron a sí mismos* como decir que *fueron hechos* por las fuerzas externas a ellos mismos.

Determinismo y responsabilidad moral. El tercer argumento en contra de la objeción científica al autodeterminismo ha sido ya planteado en nuestra anterior crítica del compatibilismo, es decir, que si los genes y el medio ambiente determinan el comportamiento, ¿cómo podemos exigir que otros sean moralmente responsables por lo que hacen? ¿Cómo pueden ser considerados los criminales más responsables por su comportamiento que lo que son por, digamos, el color de sus ojos o la textura de su cabello? Nosotros no culpamos a otros por elementos inalterables de su apariencia porque entendemos que la

causa de esos elementos está fuera de ellos. Pero esto significa que si el comportamiento está determinado por factores fuera de nuestro control, no tenemos más responsabilidad moral por ello que la que tenemos por el color de nuestros ojos.

Como indicamos arriba, nuestro sentido fundamental de responsabilidad moral es que los agentes solo pueden ser considerados responsables por su comportamiento si ellos *podieran haberlo hecho de otra manera*. Kane concreta esta suposición cuando escribe:

Un agente es *en última instancia responsable* de algunos males [suceso o estado] solo por algo que el agente hizo voluntariamente o dejó de hacer, por algo que el agente hubiera podido hacer voluntariamente de otra manera, ya sea que contribuyera casualmente a ellos o que su aportación sirviera para que ocurriera o no. ²⁶

Solo si las cosas *podían* haber sido diferentes, y solo si el agente tenía la posibilidad de que fueran diferentes, podemos nosotros decir de forma consistente que las cosas *debieran* haber sido diferentes y que es *culpa del agente* por no haber sido diferentes. ²⁷ Sin embargo, si todo nuestro comportamiento está determinado por nuestros genes o nuestro medio ambiente (o por Dios, por esa causa), no podríamos afirmar esto con una lógica consecuente. Como Peter Van Inwagen razona, el hecho de que todos supongamos que somos moralmente responsables constituye «una buena razón insuperable para creer en el libre albedrío». ²⁸

La naturaleza autorrefutadora del determinismo físico. Cuarto, si todo lo relacionado con nosotros está determinado por la genética y el medio ambiente, entonces, por supuesto, la creencia de una persona de que todo lo que tiene que ver con nosotros está determinado de esa manera debe estar en sí mismo determinado por la genética y el medio ambiente. Pero como C. S. Lewis y otros han argumentado, no está claro que los efectos determinados físicamente de causas determinadas físicamente puedan poseer algún valor verdadero. ²⁹ Las reacciones químicas y los efectos del medio ambiente simplemente suceden; no son ciertos o falsos. Nosotros no evaluamos un eructo o un trueno en términos de su valor de verdad.

Si esto es así, y si el determinismo físico es correcto, entonces la afirmación de que todo lo relacionado con los humanos está determinado genéticamente o por el medio ambiente no puede ser cierta o falsa. La aseveración en sí misma es solo un fenómeno determinado físicamente. Sencillamente, «sucedió». Aunque el proceso de pensamiento detrás de la afirmación es mucho más

complejo que un eructo, no puede poseer más valor de verdad que un eructo. Podemos reducir a ambos a reacciones químicas. De ahí que si la creencia de que todo está determinado físicamente es cierta, la afirmación de que todo está físicamente determinado no lo es. En otras palabras, la posición se refuta a sí misma, y, por tanto, es necesariamente falsa.

Explicación del fenómeno de la libertad. Quinto, si la meta de toda teoría filosófica o científica es hacer que sean inteligibles los fenómenos desconcertantes, entonces el compatibilismo debe ser juzgado como una teoría pobre. No solo no explica nuestro sentido básico de moralidad, sino tampoco la experiencia fenomenológica de nosotros mismos como agentes personales autodeterminantes. En verdad, el compatibilismo descarta esto como ilusorio.³⁰

Ahora, los compatibilistas señalan a menudo que nosotros también nos experimentamos a nosotros mismos como estando afectados de forma significativa por factores fuera de nuestro control. Nosotros no elegimos a nuestros padres, por ejemplo, tampoco elegimos nuestro medio ambiente, las características básicas de nuestra personalidad, nuestras tendencias físicas básicas e incluso muchas de las experiencias de nuestra vida. Mucho de la vida, pasado y presente, *nos sucede* a nosotros. Esto es cierto, y los defensores de la libertad autodeterminante han dañado a veces la credibilidad de su propio caso al minimizar estos hechos.³¹

Sin embargo, es igualmente obvio aunque al final negado por los compatibilistas, que *dentro de los parámetros establecidos por estos factores determinados exteriormente*, nosotros nos experimentamos a nosotros mismos de manera uniforme como agentes autodeterminantes y moralmente responsables. Dentro de los parámetros de todas las variables que están más allá de mi control, pero que contribuyen a quién soy yo en este momento presente, yo me experimento a mí mismo como teniendo un cierto grado de «derecho a decidir» en lo que sucederá en el momento siguiente.³² Dentro de los parámetros que me han dado, experimento el futuro como una esfera de posibilidades cuya actualización *depende de mí*. Puede que ni siquiera crea teóricamente que eso sea verdad; puedo ser un determinista. Pero esto es, no obstante, *cómo nosotros experimentamos el mundo*, y esta experiencia es la que necesita ser explicada.

Este sentido de autodeterminación en medio de otra determinación no es un asunto periférico. Está inextricablemente vinculado con nuestro sentido de valor y de importancia. Robert Nozick se refiere a esto cuando escribe:

Sin el libre albedrío, nos sentimos disminuidos, como juguetes de fuerzas externas ... El determinismo parece debilitar la dignidad humana, parece disminuir nuestro valor ... Si nuestras acciones brotan de causas antes de nuestro

nacimiento, entonces nosotros no somos los iniciadores de nuestros actos y entonces somos menos valiosos.³³

Este sentido de ser un «iniciador» está en el núcleo de nuestra experiencia humana y de nuestro sentido de valor.³⁴ Si bien mucho del mundo en el que vivimos y aun mucho de nuestras propias vidas está determinado por fuerzas fuera de nuestro control, con todo permanece la convicción de que poseemos autodeterminación. Aunque mucho de la vida puede ser decidido *para* nosotros, algunos aspectos de nuestra vida son decididos por nosotros. Contamos con un cierto grado de participación en lo que ocurre en nuestras vidas y en el mundo, y es esto lo que más fundamentalmente da a nuestras vidas dignidad y valor. El fracaso del compatibilismo para explicar este elemento fundamental de nuestra experiencia reta seriamente su verosimilitud.

El determinismo y el criterio pragmático de la verdad. Esto nos lleva a mi respuesta final a la objeción científica a la libertad autodeterminante. El determinismo no puede ser ilustrado o verificado en nuestra experiencia de toma de decisiones. Esto no solo pone en duda la veracidad de la teoría, sino que también su misma importancia.³⁵

No está claro cómo puede uno tomar una decisión en una manera que demostraría la convicción que la decisión está completamente determinada por fuerzas fuera de nosotros. La toma de decisiones requiere que nosotros deliberemos entre opciones, y, como Richard Taylor señala, parece que «uno puede solo deliberar acerca de lo que él cree que está dentro de su propio poder».³⁶ El acto presupone la convicción que nosotros *no* estamos determinados, de que *somos nosotros* los que determinamos qué opción se tomará.³⁷ Resulta, según parece, prácticamente imposible deliberar e ilustrar cualquier otra creencia.

Por esta razón, yo razono, nadie puede deliberar de verdad acerca de lo que es empírica, metafísica o lógicamente imposible, o al menos acerca de lo que uno *cree* que es empírica, metafísica o lógicamente imposible.³⁸ Por ejemplo, yo soy verdaderamente incapaz de deliberar sobre si yo debiera volar por mí mismo al trabajo cada mañana o no, porque no creo que yo sea capaz de volar por mí mismo. Tampoco puede deliberar sobre posibles cursos de acción que podría tomar relacionados con una decisión que ya ha pasado, porque no creo que yo tenga ninguna posibilidad de hacer nada al respecto. Pero sí que delibero de verdad algunas mañanas si debiera comer huevos o cereal para el desayuno, porque creo que estas dos opciones están dentro de mi capacidad de decidir.

Ahora bien, si yo genuinamente creo que todo lo relacionado conmigo está determinado por factores fuera de mí, ya sea que esta determinación venga de

los genes, del medio ambiente, de la suerte o de Dios, entonces también creo que es empírica o metafísicamente imposible para mí hacer otra cosa que la que haré. Si soy un determinista, debo creer que no está nunca *en mi mano* el determinar las cosas en uno u otro sentido. Con todo, con cada acto de deliberación en el que me involucro, *presupongo que esta creencia no es cierta.*

Concluyo, pues, que es imposible ilustrar la creencia que uno tenga de que el determinismo es verdad según uno elija entre opciones. Los calvinistas estrictos y los partidarios del behaviorismo determinista por igual no viven ni pueden vivir en congruencia con sus creencias acerca de la naturaleza del mundo y de sí mismos. Esto sugiere fuertemente que puntos de vista deterministas son falsos, y sin sentido.

En base de estos seis argumentos concluyo que es falsa la acusación que la genética moderna y la investigación sociológica han dado por descontada la libertad autodeterminante.

Una objeción filosófica: Ser causado o no ser causado, esa es la cuestión. Todavía no hemos considerado la objeción más fundamental al concepto de la libertad autodeterminante. Algunos filósofos razonan que esta idea es incoherente.³⁹ Obviamente, si ellos están en lo correcto la primera tesis de la teodicea trinitaria del conflicto queda invalidada. De manera que en esta sección trataré esta objeción y sostendré que la libertad autodeterminante puede ser considerada coherente.

El argumento más contundente a favor de la incoherencia de la libertad autodeterminante es así: O bien las decisiones de una persona están causadas o no. Si están causadas, entonces están determinadas y por esa razón no son libres en un sentido compatibilista. Sin embargo, si no están causadas, todavía no son libres, porque, como Kant nos enseñó, un suceso no causado es inconcebible.⁴⁰ Aun si las decisiones no causadas fueran concebibles, no obstante, ellas todavía no serían libres. Serían más bien del azar o caprichosas. Decisiones no causadas no podrían ser más «libres» y no podrían poseer más calidad moral en ellas mismas que el temblor de un párpado.⁴¹

Nozick resume muy bien el argumento cuando escribe:

Si una acción no causada es obra del azar, entonces no concuerda más con los valores humanos del determinismo. Las acciones del azar y los actos causados parece que nos dejan por igual no como los iniciadores valiosos de la acción, sino como un anfiteatro, un lugar donde suceden las cosas, ya sea por causas anteriores o espontáneamente ... Si nuestras acciones fueran obras del azar, como el tiempo de decadencia radioactiva del uranio 238 que emiten partícu-

las alfa, su ser de ese modo indeterminados sería insuficiente basar el valor humano o proveer una base para la responsabilidad y el castigo.⁴²

A mi entender, el argumento de Nozick es irrefutable. Tengo que reconocer que si la libertad autodeterminante es incoherente o caprichosa, no puede servir como una expresión viable de nuestra convicción de que somos agentes libres y moralmente responsables. Sin embargo, por razones que daré ahora, no creo que la libertad autodeterminante necesite ser interpretada como incoherente o caprichosa, porque no creo que sea necesario interpretarla como que no es causada.

La libertad de Dios. Mi primera observación es preliminar. Quiero argumentar que la implicación de negar la libertad autodeterminante está reñida con el aspecto central del entendimiento cristiano histórico de Dios, porque la iglesia siempre ha atribuido a Dios la libertad autodeterminante. La enseñanza ortodoxa de la iglesia ha sido que las decisiones de Dios de crear el mundo, de intervenir en los asuntos del mundo, y ciertamente salvar al mundo no fueron para nada caprichosas ni causadas por algo que estuviera fuera de Dios. Como el Padre Solokowski ha argumentado agudamente, el aspecto más distintivo de la concepción tradicional de Dios es que no hay necesidad ligada a sus decisiones de crear o de interactuar con el mundo. Dios no es forzado a crear o interactuar con el mundo, y él no necesita crear o interactuar con el mundo.⁴³ Si Dios decide hacerlo, es por razones de pura gracia, y la gracia está tan lejos de la necesidad como de ser caprichosa.⁴⁴ Las decisiones amorosas de Dios de crear y de interactuar con el mundo solo pueden ser concebidas como un acto autodeterminante.

Ahora bien, alguien podría argumentar que *Dios* puede gozar de esta clase de libertad autodeterminante pero que los humanos y los ángeles no. Es más, yo propongo que esta ha sido la posición que los compatibilistas cristianos suelen tomar, porque nadie ha querido decir que la decisión de Dios de crear e interactuar con el mundo fue necesario o de capricho. Sin embargo, esta respuesta no apoya la aseveración de que la libertad autodeterminante es incoherente. Más bien, presupone que *es* coherente, porque se aplica a Dios. Además, si es coherente cuando se aplica a Dios, ¿cómo llega a ser incoherente cuando se aplica a los humanos?

Por cierto, si los humanos carecen de un concepto que es lógicamente constante, ¿qué provee de la base analógica mediante la cual podemos hablar sobre la libertad autodeterminante de *Dios*? Un concepto privado de todo contenido experimental está vacío. Si suponemos que *es* significativo afirmar que nada fuera de Dios le hará a él crear o interactuar con el mundo, que él lo

podría haber hecho de otra manera, y que sus decisiones no son caprichosas, entonces *debemos* afirmar que nosotros experimentamos algo de esta clase de libertad. En pocas palabras, a menos que seamos libres en un sentido autodeterminado, nosotros nunca podríamos decir de una forma significativa que Dios lo es.

Este argumento es válido incluso si nosotros encontramos difícil *explicar* la libertad autodeterminante. Un concepto inexplicable puede ser significativo siempre que tenga una base experimental y no sea autocontradictorio. Por ejemplo, nosotros de forma rutinaria experimentamos y hablamos de nuestra propia identidad, aunque nos resulta difícil explicarlo. Nosotros también experimentamos la libertad autodeterminante en cada acto de deliberación y en cada juicio moral que hacemos, y los cristianos ortodoxos al menos suponen que es inteligible hablar acerca de libertad autodeterminante cuando dicen que Dios creó el mundo libremente. Pero se reconoce que es un fenómeno y concepto difíciles de explicar.

La naturaleza de la causalidad. Mi segunda respuesta a la objeción de que la libertad autodeterminante es incoherente tiene que ver con el concepto de la causalidad empleado en este argumento. El argumento de la libertad autodeterminante es equivalente a obras de azar no causadas solo en la suposición de que la causalidad es inherentemente determinista. Esto es, el argumento solo funciona si decimos que «*x* causa *y*» es equivalente a decir que «*y* está *determinado* por *x*». Pero como algunos filósofos han argumentado, no hay razón lógicamente necesaria para esa conclusión.

Peter Van Inwagen ilustra la duda de equiparar los conceptos de causalidad y determinación en el siguiente escenario:

Supongamos que alguien arroja una piedra a una ventana y que la piedra golpea el cristal y éste se rompe en la manera en que nosotros esperaríamos que se rompiera si lo golpeaba una piedra arrojada contra él. Supongamos además que Dios nos revela que el cristal no *tenía* que romperse bajo esas condiciones, que hay mundos posibles que tienen exactamente las mismas leyes de la naturaleza como el mundo presente y con historias idénticas a las del mundo presente en cada detalle hasta el instante en el que la piedra entra en contacto con el cristal, pero en el cual la piedra rebota del cristal intacto. Esto se infiere de lo que nosotros imaginamos que Dios nos ha dicho que el determinismo es falso. ¿Pero se infiere también que la piedra no rompió el cristal, o que el cristal no se rompió porque fue *golpeado* por la piedra? No resulta fácil ver por qué tendría que decir lo que sigue.⁴⁵

Como Van Inwagen sigue argumentando, es principalmente a causa de una suposición que «casos de causalidad *son* simplemente casos de leyes universales, sin excepción» que tendemos a suponer que «causar» y «determinar» son conceptos equivalentes.⁴⁶ Pero esta suposición no es necesaria, como la revelación hipotética de Dios en el ejemplo de arriba deja en claro. Además, el hecho de que *podemos* entender la causalidad en este caso sin connotaciones deterministas demuestra la inteligibilidad de un concepto no determinista de causalidad.

Sin embargo, no es la lógica sola la que demuestra la inteligibilidad de la causalidad no determinista; el concepto está también apoyado por los elementos fundamentales de la mecánica cuántica.* El único concepto de causalidad que ha demostrado consecuentemente ser útil en un nivel cuántico es la *estadística, probabilista y no determinativo* en naturaleza.

Podemos, por ejemplo, especificar con antelación *el ámbito* de posibles comportamientos de una partícula cuántica dadas una serie de ciertas condiciones causales, y podemos de ese modo especificar una probabilidad de varios posibles comportamientos de una partícula cuántica bajo esas condiciones. Pero no podemos *predecir en detalle* el comportamiento de alguna partícula en particular dadas las mismas condiciones causales. La regularidad del mundo, al menos en un nivel cuántico, es *inteligible* a la luz de condiciones causales pero no *exhaustivamente predecibles* en la base de esas condiciones.

A menos que uno desee mantener que los físicos cuánticos dicen perpetuamente cosas sin sentido, esta observación debiera ser tomada como una demostración de que un entendimiento inteligible de la relación entre la causa y el efecto no necesita incluir un entendimiento determinista de causa y efecto. También demuestra que un comportamiento no necesita ser predecible de manera futurista para ser retroactivamente predecible. En un nivel cuántico no es sencillamente el caso que un conocimiento exhaustivo de las condiciones causales producirían la habilidad de predecir el futuro perfectamente. Condiciones causales hacen *inteligibles* sus efectos particulares, pero no necesarios.

Ahora, si esto es cierto de las propiedades físicas fundamentales del mundo, por qué pensar que algo como esto no puede ser verdad en un nivel antropológico, especialmente dado que nuestra experiencia de nosotros mismos como agentes libres está en el mismo centro de nuestra propia identidad, como argumentamos arriba.⁴⁷ Nuestras acciones tienen condiciones causales —no son caprichosas— y estas condiciones causales especifican los parámetros dentro de los cuales nuestro comportamiento debe funcionar y hacer inteligibles retrospectivamente nuestras acciones libres una vez que han sido completadas. En verdad, hacen lo último porque hacen lo primero. Pero estas condiciones

causales (incluyendo nuestras razones y deseos) no *determinan* meticulosamente nuestras acciones particulares. Dadas las mismas series de condiciones, lo podíamos haber hecho de otra manera. Estaba en *nuestras manos* como agentes libres el decidir.

Kane destaca esta comprensión como la clave para entender la libertad autodeterminante cuando escribe:

Lo que se requiere [para la inteligibilidad] de las elecciones libres ... no es que sean completamente explicables en términos del pasado, sino que poseen una «inteligibilidad teleológica» o «continuidad narrativa» lo que quiere decir que las elecciones pueden ser fijadas en una secuencia significativa.⁴⁸

Por tanto, las acciones libres no son caprichosas, porque son retroactivamente inteligibles. Poseen una «continuidad narrativa» con lo que las precedía. Pero tampoco son necesarias, porque son hasta cierto punto impredecibles. Como Leibniz reconoció primero (pero lamentablemente él mismo no fue consecuente en llevarlas a cabo), las razones pueden *predisponer sin necesitarlo*⁴⁹ Las acciones libres puede ser de ese modo juzgadas razonables y no caprichosas sin negar que otros cursos de acción eran posibles, dadas las mismas condiciones antecedentes.⁵⁰ Por tanto, dadas condiciones idénticas, nadie podía haber predicho con precisión el acto libre; pero dado que el acto libre ha ocurrido, es perfectamente inteligible a la luz de las condiciones que le dieron origen.

Permítame decir de nuevo que esto es verdad ya sea que podamos o no dar una explicación adecuada de *cómo* en realidad funciona la libertad autodeterminante. Si la información que estamos tratando de explicar requiere la postulación de la libertad autodeterminante, entonces eso da base para su aceptación. Aquí la física cuántica nos provee de otra analogía útil. Aunque el concepto de causalidad indeterminista es conceptualmente difícil, es necesario para explicar el fenómeno a un nivel cuántico ¿Pero no lo requiere también el fenómeno del yo humano con la misma fuerza? Y si el concepto de causalidad indeterminista es inteligible a un nivel cuántico, ¿cómo es que todo de repente se hace ininteligible a un nivel antropológico?

Pienso que debiéramos más bien concluir en lo opuesto. Es decir, la razón de la causalidad indeterminista es inteligible a un nivel cuántico porque es inteligible intuitivamente a un nivel antropológico. Así como solo podemos hablar acerca de realidades «más altas» como Dios mediante la extensión de los conceptos enraizados en nuestra experiencia hacia arriba, así podemos solo hablar sobre las realidades «más bajas» tales como las partículas cuánticas

mediante la extensión de los conceptos enraizados en nuestra experiencia hacia abajo. Podemos describir analógicamente las partículas cuánticas actuando libremente porque todas las personas se experimentan a sí mismas como seres hasta cierto grado libre, aun cuando su propio sistema de creencias lo niegue.⁵¹

Indeterminismo y el principio de la razón suficiente. Quizá se pueda presentar un argumento más fuerte en contra de la libertad autodeterminante si mantenemos, no que viola el concepto decausalidad, sino que viola el principio de razón suficiente. Esto es, uno podría argumentar que la libertad incompatible no puede especificar una razón suficiente por qué una razón dada A fue escogida sobre y en contra de otra opción B.⁵² O, a la inversa, si uno *puede* especificar una razón suficiente por qué A fue escogida por encima de B, entonces, parece, que la elección de A fue determinada.

En fin, parece que la única manera que la razón suficiente para A es «suficiente» para hacer que A sea *inteligible* es haciendo que sea *determinado* a la luz de la razón que lo hace inteligible. ¿Qué otra cosa podría significar «suficiente» aquí? Los elementos x, y, z son suficientes para hacer que B sea inteligible si, y solo si, ellos hacen inteligible el hecho de que B ocurre más bien que -B. Pero esto es lo que el concepto de la libertad autodeterminante parece negar. Sostiene que dadas *todas* las condiciones antecedentes, B o -B podían haber ocurrido. ¿Pero no equivale esto a admitir que no hay razón para que B fuera escogida sobre -B? Por tanto, la elección de B es irracional.

Este es un argumento fuerte, pero no creo que sea decisivo. Está basado en un entendimiento equivocado y determinista de las razones suficientes. La prueba de que este entendimiento determinista está equivocado es que resulta en una contradicción de sí mismo y en el derrumbe de todas las distinciones modales.⁵³

Mi argumento, en pocas palabras, es como sigue: Si (a) cada suceso contingente tiene una razón suficiente, y (b) cada razón suficiente necesita lo que explica, entonces (c) la totalidad de los sucesos contingentes debe tener una razón suficiente (de a), y de ese modo (d) la totalidad de los sucesos contingentes es necesitada (de b). Sin embargo, parece que d constituye una contradicción lógica. Porque por definición lo que es contingente *no* es necesario. En verdad, si todas las cosas son necesarias, entonces el mismo concepto de contingencia pierde significado. Esto parece implicar más aún que su contraste —necesidad— pierde todo significado también.⁵⁴ La distinción modal entre necesidad y contingencia se ha desplomado. O bien la premisa a o la premisa b deben estar equivocadas. O bien el principio de la razón suficiente no tiene que ser universalmente aplicado (a) o no se necesita lo que explica (b).

No parece que *a* esté malinterpretada. Esta idea de un suceso contingente que ocurre sin una razón suficiente parece en verdad ininteligible (aunque algunos defensores de la libertad autodeterminante niegan esto).⁵⁵ Los sucesos contingentes son *por definición* lo que son *debido a alguna otra cosa*, y esta otra cosa es lo que constituye la razón suficiente para ser lo que ellos son. La única cosa que podría concebiblemente faltarle una razón suficiente sería algo que no era contingente, alguna cosa que era, por así decirlo, «su propia razón», algo que no podría ser otra cosa que lo que es y algo que no debía su propio ser a ninguna otra cosa. Si algo como eso es concebible (y yo estoy convencido de que lo es), eso solo podría ser Dios.⁵⁶ Por definición, no podría ser nada en este mundo *contingente*.

Razón suficiente y los parámetros de inteligibilidad. El problema, por tanto, parece estar con la premisa *b*. Necesitamos cuestionar la suposición que B tiene una «razón suficiente» si, y solo si, su ocurrencia *sobre y en contra* de $\neg B$ ha dado que sea inteligible. ¿Hay algo incoherente con la suposición de que dos sucesos que difieren, B y $\neg B$, pudieran tener razones suficientes idénticas? ¿Hay algo incoherente en la creencia que razones suficientes puedan gobernar más de un suceso? Yo no veo que la haya. Como Randolph Clarke ha argumentado, las acciones no requieren necesariamente una «explicación racional contrastante» (por qué *esto* más bien que *aquello*) para ser racional, es decir, para tener suficiente razón.⁵⁷

Piense en un artista pintando un paisaje. Supongamos que en medio de su escenario ella pinta un lobo de un cierto tamaño, forma y color. Ahora, ¿cuál es la razón suficiente para que ella incorporara a este lobo en particular en su pintura? Es indudable el hecho que el lobo «encaja» en la meta estética de su pintura. Si de alguna manera nosotros fuéramos perfectamente capaces de analizar su meta estética (y todas las otras influencias relevantes, por supuesto) habríamos identificado de ese modo la razón suficiente completa que hace que toda esta pintura, con su lobo particular, sea inteligible.

¿Pero significa eso que nosotros hubiéramos obtenido una comprensión de por qué esta artista pintó *exactamente* este lobo en particular y no, por ejemplo, un lobo que fuera un poco más oscuro, un poco más alto, quizá mirando ligeramente en otra dirección, y así? La respuesta es *puede* que sí, si de hecho la meta de su obra estuviera centrada en ese lobo en particular. De otra manera la respuesta habría sido indudablemente no. Un lobo diferente, y quizá aun un animal completamente diferente, podría haber satisfecho su meta estética de la misma manera. En otras palabras, la meta estética que funciona como la razón suficiente para este lobo en particular que fue en realidad pintado podía

haber funcionado de igual manera como la razón suficiente para un número de otras posibles variaciones sobre aquel tema.

Hay, sin embargo, límites obvios para esto. Dada la meta estética de la artista, es posible que un lobo con una apariencia *significativamente* diferente, o una clase de animal *significativamente* diferente, o la ausencia completa de un animal no hubiera encajado. Estas variaciones están fuera de los parámetros dentro de los cuales posibles temas estéticos son inteligibles a la luz de la meta particular del artista.

De aquí podemos concluir que la razón suficiente para esta pintura en particular con el lobo en particular podía haber funcionado como la explicación adecuada para una serie de pinturas similares, pero no como la razón suficiente para cualquier pintura fuera de estos parámetros. Este ejemplo sugiere que razones suficientes, no menos que el concepto previamente considerado de causalidad, puede especificar parámetros de *inteligibilidad* para una serie de posibilidades más bien que una realidad necesaria.

La razón suficiente para elecciones autodeterminante. Para regresar a nuestra pregunta original, sugeriría que ya sea que una razón suficiente haga a B como opuesta a $\neg B$ inteligible o no depende de cuán amplia o estrechamente B es definida. Sin embargo, como un principio formal, nada nos requiere a nosotros que sostengamos que la razón suficiente para B debe excluir a $\neg B$.

En esta luz, parece que los defensores de la libertad autodeterminante no necesitan negar que las acciones libres tienen una razón suficiente más de lo que necesitan negar que las acciones autodeterminantes tienen una causa. Un acto de libertad (como con un suceso cuántico) tiene siempre una razón suficiente que lo hace *retroactivamente inteligible*, pero lo hace sin hacerlo *futurísticamente predecible*. Antes de ese suceso, aun un conocimiento exhaustivo de las circunstancias a su alrededor no podían habernos dado un conocimiento determinado de lo que con seguridad ocurriría, porque el acto es libre. Pero una vez que la acción ocurre, uno puede revisar todos los factores y al menos hipotéticamente descubrir la razón suficiente detrás de la acción, porque la acción es libre, no caprichosa. En fin, la acción libre es inteligible, pero no necesitada, por su razón suficiente.

El concepto de la agencia libre. Con todo, los compatibilistas podrían insistir que si las acciones libres son futurísticamente impredecibles, pero retroactivamente inteligibles, entonces debe haber *algo* que cambia el futuro impredecible en el pasado retroactivamente inteligible. En otras palabras, si ni B ni $\neg B$ podían ocurrir, y si ni B ni $\neg B$ serían inteligibles dada la razón suficiente que las gobierna a las dos, entonces debemos todavía descubrir qué es lo que en realidad ocasiona B más bien que $\neg B$. Y la respuesta, debemos notar, no puede

ser la razón suficiente para B o -B otra vez de nuevo. Estamos buscando aquello que ocasiona la realidad de una *más bien que* la de la otra. Si ni las condiciones causales intendentales ni las explicaciones suficientes presentes determinan el presente, ¿qué es lo hace?

La respuesta que los defensores de la libertad autodeterminante dan a estas cuestiones difíciles es sencillamente «los agentes libres». Las acciones libres no están causadas de forma determinista por la suma total de las condiciones antecedentes, porque son libres y no están determinadas. Tampoco son no causadas, porque son libres y no caprichosas. Más bien, en la medida en que son libres, están causados por *el agente* que los inició. El agente (junto con todas las otras condiciones) podría ser la razón suficiente para bien B o -B, y, si la elección entre B y -B es de verdad libre, el agente solo es el que decide al final el asunto.

Por eso el agente es entendido que es un centro de causalidad volitivo, un agente iniciador, una «I» duradera y creativa que pueden deliberar entre las opciones y elegir una de ellas, poniendo en marcha una cadena de causalidad *que no es en sí misma un efecto de*. Como Richard Taylor argumenta: «algunas ... cadenas causales ... tienen comienzos, y ellas comienzan con los agentes mismos»⁵⁸ Solo en base de una suposición así podemos ver a los agentes como los iniciadores *finales* y la explicación *final* de sus propias acciones, lo cual, como vimos antes es la condición previa para ser seres moralmente responsables.

Algunos intentan argumentar que este concepto de agente de causalidad es incoherente, pero sus argumentos son generalmente los mismos que se presentan en contra de la libertad compatibilista que ya hemos refutado.⁵⁹ Habiendo dicho esto, debe admitirse que este concepto va más allá de lo que se puede establecer por el análisis empírico o reduccionista. Es un postulado trascendental irreducible* que debemos aceptar si vamos a explicar, no descartar, el hecho de que nos experimentamos a nosotros mismos como agentes libres, moralmente responsables.⁶⁰

En base de estos argumentos concluyo que no es convincente la acusación de que la libertad autodeterminante es incoherente.

Una objeción teológica. Hasta aquí hemos estado preocupados con las objeciones científicas y filosóficas sobre el concepto de la libertad autodeterminante. Debemos ahora considerar una tercera objeción. Algunos teólogos argumentan que este concepto no es consecuente con el entendimiento bíblico del pecado original y de la salvación solo por gracia. Si los humanos pueden y deben de su propia voluntad escoger aceptar o rechazar el amor de Dios revelado en Cristo, entonces, ellos argumentan, no podemos afirmar con las Escrituras que estamos «muertos» en el pecado (Ef 2:1) y «por naturaleza objetos de la

ira de Dios» (Ef 2:3). Tampoco podemos afirmar con Pablo que somos salvos por la gracia de Dios, por medio de la fe (Ef 2:8-9). Si se requiere una decisión autodeterminante para ser salvos, sigue el argumento, entonces la fe es una «obra meritoria» que nosotros llevamos a cabo.

Este argumento lo expresa, entre otros, R. C. Sproul, que es al presente uno de los exponentes más prolíficos de esta línea de pensamiento.

¿Por qué decir que el arminianismo «en efecto» hace a la fe una obra meritoria? Porque la buena respuesta que las personas dan al evangelio se convierte en el factor final determinante en la salvación.

Continúa diciendo:

Les pregunto a menudo a mis amigos arminianos por qué son ellos cristianos y otros no lo son. Ellos dicen que es porque ellos creen en Cristo mientras otros no. Entonces inquiero, ¿por qué ellos creen y otros no? «¿Es debido a que ustedes son más justos que los que permanecen en la incredulidad?» Ellos con preseteza responden que no. «¿Es por qué ustedes son más inteligentes?» De nuevo la respuesta es negativa. Ellos dicen que Dios es suficientemente amoroso para ofrecer la salvación a todos los que creen y que nadie puede ser salvo sin la gracia. Pero esta gracia es una gracia cooperativa. El hombre en su estado caído debe extender la mano y recibir la gracia de Dios mediante un acto de su voluntad, que es libre para aceptar o rechazar su gracia. Algunos ejercen esta voluntad correctamente (o justamente), mientras que otros no lo hacen así. Cuando los presionas en este punto, los arminianos encuentran difícil escapar a la conclusión de que en última instancia su salvación descansa en un acto justo de la voluntad que ellos han ejercido. Él «en efecto» se ha merecido el mérito de Cristo.⁶¹

Al final, Sproul y otros tales calvinistas argumentan que la gracia es solo gracia si Dios regenera a las personas sin *ninguna* cooperación de su parte, que es lo que Dios debe hacer si estamos de verdad «muertos» en nuestro pecado antes de su obra salvadora. Obviamente, los cadáveres no pueden cooperar con Dios. Aunque en este momento no podemos considerar todos los complejos asuntos que rodean este debate, podemos dar dos breves respuestas.

El problema de la elección incondicional. Primero, como muchos calvinistas admiten libremente, no hay nada *en el sujeto humano* que explique por qué una persona es salva o no lo es, entonces la explicación final de por qué una persona es o no es salva *está en Dios*. Notemos además que esta explicación no debe

tener nada que ver con la persona que llevaría a Dios a escoger de una manera o de la otra. Dios elige quién será y no será salvo basado en ninguna otra cosa que en su deseo de salvar o no salvar a alguien. Esta es la doctrina clásica calvinista de la elección incondicional.

Sin embargo, como los arminianos han argumentado esta interpretación es problemática desde la perspectiva de las Escrituras. Como hemos notado al comienzo de este capítulo, las Escrituras enseñan de manera uniforme que Dios ama a todos y que desea que todos sean salvos. Aunque el pueblo de Dios siempre ha tenido dificultad en aceptar esto, las Escrituras son consecuentes en representar el amor de Dios como universal e imparcial (Hch 10:34; cp. Dt 10:17-19; 2 Cr 19:7; Job 34:19; Is 55:4-5; Mr 12:34; Jn 3:16; Ro 2:10-11; Ef 6:9; 1 P 1:17).⁶² El Señor dice explícitamente que él no es arbitrario o injusto (Ez 18:25). Él «nos hiere y nos aflige, pero no porque sea de su agrado» (Lm 3:33). Él no se deleita en la destrucción de ningún impío, sino más bien desea que todos se arrepientan (Ez 18:23,32; 33:11). Pedro nos dice que Dios es paciente, «porque no quiere que nadie perezca sino que todos se arrepientan» (2 P 3:9). Pablo nos dice que Dios «quiere que todos sean salvos y lleguen a conocer la verdad» (1 Ti 2:4). Dios desea ser «el Salvador de todos» (1 Ti 4:10), y de ese modo, en las palabras de Juan, Cristo murió «por el perdón de nuestros pecados, y no solo por los nuestros sino por los de todo el mundo» (1 Jn 2:2). Fue a causa de que «tanto amó Dios *al mundo*, que dio a su Hijo unigénito» y lo hizo así «para que todo el que cree en él no se pierda, sino que tenga vida eterna» (Jn 3:16, cursivas del autor).

Este motivo central de las Escrituras que refleja la esencia del carácter de Dios, queda debilitado por amor de una inferencia lógica de la doctrina clásica calvinista de la elección incondicional. Sproul y otros *inferen* que la gracia es incompatible con elegir a favor o en contra de Dios, e *inferen* aun más que Dios unilateralmente escoge quién será o no será salvo. Sin embargo, nada en las Escrituras enseña esto explícitamente. Cuando una inferencia lógica contradice una enseñanza explícita, inequívoca y dominante de las Escrituras, debemos cuestionar la premisa de donde surge la inferencia o la lógica de la inferencia misma.

¿Es menos don un don que es aceptado? El problema que planteo está en la premisa. La conclusión de que no podemos atribuir nuestra salvación a la gracia de Dios si la escogemos es errónea. Un don no es menos don porque sea aceptado. Por ejemplo, una mujer donó recientemente varios millones de dólares para ayudar a personas de Minnesota que habían quedado arruinadas por las inundaciones de la primavera. ¿No consideraríamos absurdo si alguien

afirmara que su regalo no fue en realidad un regalo porque las víctimas de estas inundaciones eligieron aceptarlo?

Lo mismo ocurre, creo yo, con la oferta de salvación de Dios. El don del sacrificio de Cristo es ofrecido a todos y no es menos don porque tengamos que escoger aceptarlo.

¿Es la fe una obra? Las Escrituras parecen confirmar esta perspectiva. A lo largo tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento encontramos al Señor suplicando a su pueblo que *tomara la decisión* de aceptar su oferta de salvación y entrar en una relación de pacto con él. El motivo lo encontramos expresado sucintamente en Deuteronomio, cuando el Señor, después de establecer las condiciones del pacto, reta al pueblo de Israel:

Hoy te doy a elegir entre la vida y la muerte, entre el bien y el mal. Hoy te ordeno que ames al Señor tu Dios, que andes en sus caminos, y que cumplas sus mandamientos, preceptos y leyes. Así vivirás y te multiplicarás, y el Señor tu Dios te bendecirá en la tierra de la que vas a tomar posesión. Pero si tu corazón se rebela y no obedeces ... te advierto hoy que serás destruido sin remedio... Te he dado a elegir entre la vida y la muerte, entre la bendición y la maldición. Elige, pues, la vida, para que vivan tú y tus descendientes (Dt 30:15-19).

Vemos que los hijos de Israel serían bendecidos o maldecidos dependiendo de lo que *ellos* eligieran hacer. Dios bondadosamente les ofrece la vida y les suplica a todos que la acepten. Pero ellos son individualmente y colectivamente libres para elegir la muerte. En mi opinión, cada pasaje de las Escrituras que nos presenta al Señor o a uno de sus portavoces rogando a las personas que *crean* en el Señor, que *obedezcan* sus decretos, que *no se resistan* al Espíritu Santo o que *se arrepientan* de sus pecados está sugiriendo lo mismo. También lo hace cada pasaje que describe a las personas como moralmente responsables por sus decisiones. Estos textos están sugiriendo que en última instancia está en las manos de las personas como agentes moralmente responsables el aceptar o rechazar la oferta de salvación de Dios.⁶³

El hecho que las Escrituras no vean conflicto entre este énfasis en la elección humana y la oferta de gracia de Dios sugiere que no hay conflicto. Esto implica que todo aquel que concluye que *hay* un conflicto entre la gracia y el libre albedrío está sacando inferencias injustificadas de la enseñanza bíblica sobre la gracia o la necesidad de la elección humana.

En este mismo sentido, las Escrituras nunca representan una elección para recibir un don de Dios como una «obra». Cuando los autores del Nuevo Testamento recalcan que no se llega a la salvación mediante «obras», como se

referían los judíos del primer siglo al hablar de las *obras de la ley*.⁶⁴ Estaban diciendo que la justicia de Dios no viene por medio de la obediencia externa a la ley, como suponían algunos judíos de aquel tiempo. La justicia de Dios no puede ser ganada. Viene solo como un don (Ro 4:4-16). Pero, no obstante, el Nuevo Testamento también enseña que el don debe ser aceptado. Uno tiene que escoger poner su confianza (fe) en la provisión de gracia de Dios. Esta elección no es en ningún sentido la *causa* de su salvación, pero es una *condición* que tiene que satisfacerse para que el don de la salvación se pueda aplicar a sus vidas.

Si las personas *no* quedaban justificadas ante Dios, el Nuevo Testamento no enseña que esto se debió a que Dios decidió pasarlas a ellas por alto. Quedan condenadas delante de Dios solo por causa de que ellas han rehusado satisfacer la condición de poner su confianza en Cristo. Si ellos se han endurecido contra Dios, es «por su falta de fe» (Ro 11:20, cp. Ro 10:3; 11:7,25). Esto no implica que ellos sean menos justos o menos inteligentes que los que eligen aceptar el don, como Sproul sugiere. Solo implica que desde el centro moral de su ser estas personas eligen resistirse al Espíritu Santo y rehúsan someterse a Cristo como su Salvador y Señor (véase, p. ej., Lc 7:30).

¿Es la obra del Espíritu Santo irresistible? Los cristianos en general han creído que a causa de que son esclavos al pecado y a Satanás (Jn 8:34; Ro 6:16), nosotros nunca podríamos elegir aceptar la oferta de salvación de Dios a menos que Dios en su bondad nos capacite para hacerlo. ¿No está esta opinión en conflicto con la idea de que somos agentes autodeterminantes en el proceso de salvación? Yo no lo creo.

Estoy de acuerdo en que las Escrituras enseñan que los creyentes eligen poner su confianza en Cristo solo porque el Padre los lleva a Cristo y que el Espíritu los habilita para hacerlo (Jn 6:44; 1 Co 12:3; Ef 2:8). Pero yo, junto con otros arminianos, negamos que el Padre nos lleve y que el Espíritu nos capacite en una manera irresistible. Dios en su bondad hace posible que nosotros creamos. Pero él no hace que sea *necesario* para nosotros creer. Una cosa es afirmar que sin el Espíritu Santo nosotros *no podemos* creer y otra muy diferente decir que con la obra del Espíritu Santo nosotros *debemos* creer. Las Escrituras sostienen lo primero, pero no lo segundo.

En la perspectiva arminiana, las Escrituras niegan que el Espíritu Santo trabaje de forma irresistible al insistir que el amor de Dios es universal; al poner la responsabilidad por la decisión a favor o en contra de Dios en la persona, no en Dios; e informándonos explícitamente que las personas pueden y lo hacen resistirse al Espíritu Santo (p. ej., Is 63:10; Hch 7:51; He 3:8,15; 4:7; cp. Ef 4:30). El hecho de que el Señor esté con frecuencia entristecido, frustrado y

aun asombrado de cuán contumaces son las personas en contra de él sugiere lo mismo (p. ej., Éx 33:3,5; 34:9; Dt 9:6,13; 10:16; 31:27; Jue 2:19; 2 R 17:14; 2 Cr 30:8; 36:13; Neh 9:16; Is 46:12; 48:4; Jer 7:26; Os 4:16).

Sproul parece, pues, equivocado cuando declara que las personas que afirman el libre albedrío autodeterminante no pueden afirmar consecuentemente la doctrina protestante de *sola gratia*.^{*} No hay mérito en aceptar un don, especialmente si aun la habilidad para aceptar el don es un don en sí mismo. De ese modo podemos afirmar consecuentemente que Dios desea que todos sean salvos y que cada uno que es salvo lo es solo por la gracia de Dios; por el otro lado, todo el que no es salvo solo él o ella es culpable de esa situación.

CONCLUSIÓN

Hemos considerado en este capítulo la primera tesis de la teodicea trinitaria del conflicto: *El amor hay que elegirlo* (TTC1). Esta elección, he argumentado, implica que los agentes capaces de amar deben poseer libertad autodeterminante. He argumentado que las objeciones científicas, filosóficas o teológicas a este concepto no son convincentes. Al mismo tiempo, he sostenido que tenemos una serie de razones para aceptar la idea de la libertad autodeterminante.

La libertad autodeterminante es la única forma de libertad consecuente con nuestra experiencia de nosotros mismos como agentes autodeterminantes. En forma correlativa, es también la única perspectiva consecuente con nuestra experiencia de responsabilidad moral y dignidad personal. Lo que es más, solo suponiendo que las criaturas poseen libertad autodeterminante pueden afirmar de manera significativa la libertad autodeterminante de Dios para crear y para interactuar con el mundo. Por último, y lo más importante, esta perspectiva empieza a hacer inteligible la cosmovisión bíblica de la guerra y de ese modo el mal en un mundo creado por un Dios que es todo amor y omnipotente.

El conflicto que sigue entre Dios y los agentes que se le oponen tiene sentido, sostengo, solo sobre la suposición de que estos agentes fueron creados con la capacidad de *elegir* estar en guerra con Dios. Dentro de límites, la capacidad de estos de elegir estar en guerra contra Dios debe genuinamente rivalizar la propia voluntad de Dios. Si podemos entender por qué Dios ha creado agentes con esta capacidad, podemos entender por qué él tenía que permitirles que se rebelaran y por qué él debe, dentro de ciertos límites, luchar estratégicamente en contra de ellos cuando se rebelan. Podemos, en fin, empezar a entender cómo es que la creación de Dios se ha convertido en una zona de guerra y por qué no es su culpa que eso haya sucedido. TTC1 afirma que la respuesta es

amor. Debe ser elegido, lo cual nos lleva a la posibilidad de que puede que no lo sea.

Las cinco tesis restantes de la teodicea trinitaria del conflicto son la consecuencia de la primera y las consideraremos a lo largo de los siguientes cinco capítulos. El primero de estos es una elaboración de lo que significa decir que el amor puede que no sea elegido. Sostengo que esto implica un riesgo auténtico de parte de Dios. Este punto de vista es al presente bastante controversial, así que los siguientes dos capítulos intentarán basarlo en las Escrituras, la razón y la experiencia.

NOTAS

1. H. D. McDonald, *The God Who Responds*, Bethany House, Minneapolis, 1986, p. 26.
2. Una obra clásica sobre este tema es la de Jonathan Edwards: *Concerning the End for Which God Created the World* en *Jonathan Edwards: Ethical Writings*, ed. Paul Ramsey, Yale University Press, New Haven, Conn., 1989, pp. 405-536. Para una evaluación apreciativa, pero crítica de la teología filosófica de Edwards, véase mi *Trinity and Process: A Critical Evaluation and Reappropriation of Hartshorne's Di-Polar Theism Towards a Trinitarian Metaphysics*, Lang, Nueva York, 1992. Otros que expresan enérgicamente la opinión de que el propósito de la creación es amor son Eberhard Jüngel, *God as the Mystery of the World*, trad. Darrell L. Guder, Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1983; Clark Pinnock y Robert Brow, *Unbounded Love*, InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1994; Adrio Koning, *Here Am I! A Christian Reflection on God*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1982, pp. 35-52; Mildred B. Wynkoop, *A Theology of Love: The Dynamic of Wesleyanism*, Beacon Hill, Kansas City: Mo., 1972; y George Newlands, *Theology of the Love of God*, John Knox Press, Atlanta, 1980.
3. Galen Strawson distingue entre el incompatibilismo, la creencia de que la libertad moralmente responsable es lógicamente incompatible con el determinismo (sin afirmar si tal libertad existe o no en realidad), y la libertad libertaria, que afirma que tal libertad en realidad existe. El libertarismo «trata de mostrar que somos libres y asumir (o argumentar) que el determinismo es falso» («Libertarianism, Action, and Self-Determination», in *Agents, Causes and Events: Essays on Indeterminism and Free Will*, ed. Timothy O'Connor, Oxford University Press, Nueva York, 1995, p. 27). Sin embargo, la distinción es irrelevante para nuestros propósitos, y así, siguiendo el uso de estos términos en mucha de la literatura, consideraré a la libertad libertaria, incompatible y autodeterminante como conceptos equivalentes. Debiera notar que este entendimiento de la libertad se le conoce también como «libertad indeterminista». Evito usar ese nombre porque sugiere que el libre albedrío es o no causado o de azar.
4. Para un análisis del compatibilismo de esos versículos, véase D. A. Carson, *Divine Sovereignty and Human Responsibility*, John Knox Press, Atlanta, 1981. Para un estudio crítico de la interpretación compatibilista de Romanos 9, véase la segunda y tercera objeción en el apéndice uno. Para un estudio de otros textos bíblicos citados a menudo en apoyo del compatibilismo, véase el apéndice cinco.
5. Sobre el asombro de Dios por la obstinación y pecado de Israel, véase Is 5:1-7; Jer 3:6-7, 19-20; 7:31; 19:5; 32:35.
6. B. Reichenbach, «Evil and Reformed View of God», *International Journal for Philosophy of Religion* 24, 1988, 69.
7. Robert Kane, *The Significance of Freedom*, Oxford University Press, Nueva York, 1996, p. 57, Cursivas añadidas en el original.

8. En los capítulos seis y siete estudiaremos un número de factores que condicionan la libertad autodeterminante de una persona. Estas mismas variables, razonaré, explican la manera *aparentemente* arbitraria en que Dios a veces invalida la libertad de la criatura mientras que en otras veces que funcione.

9. Kane, *Significance of Freedom*, p. 32. Los defensores de la libertad incompatibilista o libertaria (otras veces también llamada libertad indeterminista o contracausal, aunque considero que estos términos son de alguna forma engañosos) varían mucho en su comprensión de precisamente *cómo* son libres los agentes libres. Pero todos ellos están de acuerdo en esencia en que la libertad incompatibilista implica que nada fuera del agente determina *exhaustivamente* la voluntad del agente. Dadas exactamente las mismas circunstancias, el agente podría querer algo diferente y de ese modo comportarse de manera diferente. Para varias defensas de la libertad incompatibilista que he encontrado útiles, véase los ensayos de Ginet, Chisholm, Nozick, Kane, Rowe, O'Connor y Clarke en Timothy O'Connor ed. *Agents, Causes and Events*; Peter Van Inwagen, *An Essay on Free Will and Determinism*, Oxford University Press, Oxford, 1983; Peter Van Inwagen «The Incompatibility of Free Will and Determinism», *Philosophical Studies* 27, 1975, 185-99; Timothy O'Connor, «Indeterminism and Free Agency: Three Recent Views», *Philosophy and Phenomenology Research* 53, 1993, 499-526; Charles A. Campbell, *In Defense of Free Will*, Allen & Unwin, Londres, 1967; Richard Taylor, *Action and Purpose*, Prentice-Hall, Engelwood Cliffs, N.J., 1966; C. Ginet, «In Defense of Incompatibilism», *Philosophical Studies* 44, 1983, 391-400; C. Ginet, *On Action*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990; D. Wiggins, «Towards a Reasonable Libertarianism», in *Essays on Freedom and Action*, ed. T. Honderich, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1973; D. Lamb, «On a Proof of Incompatibilism», *The Philosophical Review* 86, 1977; 20-35; y el ensayo excepcionalmente claro y perspicaz sobre el concepto del libre albedrío autodeterminista (indeterminista) por Robert Nozick en su *Philosophical Explanations*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1981, cp. 4.

10. Kane, *Significance of Freedom*, p. 79. Los defensores de la libertad autodeterminante por lo general postulan un yo («alma», «espíritu») que trasciende las «cadenas causales o explicativas» que constituyen la historia natural. Para el famoso argumento de Kant de un yo neúmeno, véase Emanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, p. 100. El intento de Kane de hacer inteligible la libertad indeterminista sin postular ningún «centro de poder transempírico, egos no materiales, yo neúmeno, causas no recurrentes, [o] ... una letanía de otras agencias especiales cuyas operaciones no fueron explicadas claramente» *Significance of Freedom*, p. 11). Él considera que tales apelaciones son premodernas (212-13). Él más bien intenta apelar solo al «procesos caóticos complejos del cerebro, que involucran redes de neuronas que son globalmente sensibles a las indeterminaciones cuánticas a un nivel de neuromas». En su opinión, «las personas experimentan estos procesos complejos fenomenológicamente como "esfuerzos de la voluntad" que están haciendo para resistir la tentación en situaciones morales y prudenciales» (130). Él considera a las teorías como «Teleological Intelligible Theories», como opuestas a «Agent Cause Theories» en la que un agente trascendental está postulado. Véase su «Two Kinds of Incompatibilism», en O'Connor, ed., *Agents, Causes and Events*, pp. 115-50.

En mi estimación, la descripción de libertad que hace Kane lo reduce a una realidad epifenomenal —las personas *experimentan* la indeterminación neuronal como libertad moralmente responsable— pero él todavía no ha explicado cómo tal indeterminación puede hacerle a uno de verdad moralmente responsable. Como he argumentado en otras ocasiones en relación con el proceso de pensamiento, los sucesos de azar nunca pueden equipararse a la libertad moralmente responsable. Véase mi *Trinity and Process*, pp. 151-68. No obstante, es muy útil el análisis de Kane sobre lo que necesita ser cierto si el libre albedrío moralmente responsable va a ser inteligible.

11. Esta posición suscita la pregunta de qué sucede con los individuos que fueron incapaces de decidirse por sí mismos a favor o en contra del amor de Dios durante su vida, tales como los be-

bés que mueren o las personas mentalmente retardadas. Este asunto es crucial para todos los que sostienen la defensa del libre albedrío. Considero este tema en el apéndice tres.

12. Citado por Strawson en «Libertarianism», p. 24.

13. Una defensa filosófica y teológica clásica del compatibilismo la encontramos en la obra de Jonathan Edwards, *Freedom of the Will*, ed. Paul Ramsey, Yale University Press, New Haven, Conn., 1957. Para varias defensas bíblicas recientes del compatibilismo, véase D. A. Carson, *Divine Sovereignty and Human Responsibility*; D. A. Carson, *How Long O Lord: Reflections on Suffering and Evil*, Baker, Grand Rapids, Mich., 1990, pp. 201-28; R. C. Sproul, *Willing to Believe: The Controversy over Free Will*, Baker, Grand Rapids, Mich., 1997; y Thomas Schreiner y Bruce Ware, *The Grace of God, The Bondage of the Will*, 2 vols., Baker, Grand Rapids, Mich., 1995. La literatura filosófica defendiendo alguna forma de compatibilismo es voluminosa. Algunas de las obras que he encontrado útiles son Alfred J. Ayer, «Freedom and Necessity», en *Philosophical Essays*, MacMillan, Londres, 1954; H. Frankfurt, «The Problem of the Free Action», *American Philosophical Quarterly* 15, 1978, 157-62; R. B. Hobart, «Free Will as Involving Determination and Inconceivable Without It», *Mind* 43, 1934, 1-27; Galen Strawson, *Freedom and Belief*, Oxford University Press, Oxford, 1986; Strawson, «Libertarianism», Daniel C. Dennett, *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1984; Susan Wolf, *Freedom Within Reason*, Oxford University Press, Oxford, 1990; J. Narveson, «Compatibilism Defended», *Philosophical Studies* 32, Julio 1977, 99-105; y Ted Honderich, *A Theory of Determinism*, Oxford University Press, Oxford, 1988.

14. Agustín, *La ciudad de Dios*, NPNF 1 2:92-93. Asimismo, Agustín dice acerca de los agentes malos: «En su mismo acto de ir en contra de su voluntad, su voluntad es de esa forma cumplida». Por esto, «Sin embargo, por fuertes que sean las voluntades de los ángeles o de los hombres, ya sean buenas o malas, ya sea que ellos quieran lo que Dios quiere o quieran algo diferente, la voluntad del Omnipotente siempre se cumple... Aun cuando [la voluntad de Dios] nos cause daños, es todavía justa... El Dios omnipotente nunca hace nada excepto lo que él quiere hacer, y hace todo lo que quiere» (*Enchiridion*, LCC 7:399-400).

15. Kane, *Significance of Freedom*, especialmente pp. 79-101. Véase también su «Two Kinds of Incompatibilism», pp. 115-50. Esto es lo que él llama «the Ultimacy Condition» of Freedom. Muchos otros han razonado en ese mismo sentido. Es especialmente útil Timothy O'Connor «Agent Causation», en ed., *Agents, Causes and Events*, pp. 173-200. Véase también Emanuel Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, trad. Theodore M. Greene y Hoyt H. Hudson, Harper & Row, Nueva York, 1960, quien dice que «el hombre por sí mismo debe hacerse o se ha hecho a sí mismo en todo, en un sentido moral, ya sea para bien o para mal, lo que llegue a ser. Cualquier condición debe ser un efecto de su libre albedrío; porque de otra manera él no podría ser tenido como responsable de ello y no podría, por tanto, ser moralmente ni bueno ni malo», p. 40. Aun algunos compatibilistas reconocen que la responsabilidad moral requiere que los agentes sean los iniciadores de sus propias decisiones libres, ya sea que piensen o no que el compatibilismo sea capaz de hacer inteligibles este requerimiento. Véase, p. ej., Daniel Dennett, «On Living Libertarians What They Say they Want», en O'Connor, ed., *Agents Causes and Events*, pp. 43-55.

16. Kane, *Significance of Freedom*, p. 15 (énfasis en el original). Véase también Randolph Clarke, «Toward a Credible Agent-Causal Account of Free Will», in O'Connor, ed., *Agents, Causes and Events*, p. 203.

17. Kane, *Significance of Freedom*, p. 4. Para ser últimamente responsable «el agente... [debe] ser responsable por todo lo que es un *arche*, o base suficiente, razón o explicación para la acción responsable del agente» (Ibid., p. 73). Alvin Plantinga lo expresó de esta manera: «Si soy libre respecto de la acción A, entonces leyes causales y las condiciones antecedentes determinan que ni tomo A ni me abstengo» (*The Nature of Necessity*, Clarendon, Oxford, 1982, p. 171. Véase también Mortimer Adler, *The Idea of Freedom*, 2 vols., Doubleday, Nueva York, 1961, vol. 2, esp. pp. 232, 292-93; Clarke, «Toward a Credible Account»; Peter Van Inwagen, «When Is the

Will Free?» en O'Connor, ed., *Agents, Causes and Events*, pp. 210-11, 221-22; W. Sellars, «Thought and Action», en *Freedom and Determinism*, ed. Kevin Lehrer, Random House, Nueva York, 1966, pp. 105-40; y W. P. Alston, «Divine Actions, Human Freedom, and the Laws of Nature», in *Quantum Cosmology and the Laws of Nature: Scientific Perspectives on Divine Actions*, ed. Robert Russell, Nancey Murphy y C. J. Isham, Vatican Observatory Publications, Vatican City, 1993, pp. 185-96.

18. Filo interpreta esto como el Creador dando a los humanos algo de su poder milagroso para alterar las leyes de la naturaleza. Véase Harry A. Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, 2 tomos, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1947, 1:431, 436. Estoy de acuerdo con Filo en que nuestra creatividad refleja en una forma pequeña la creatividad de Dios, aunque no nos ayuda el contrastar nuestra creatividad con las leyes inexorables de la naturaleza.

19. Kane, *Significance of Freedom*, p. 4; véase p. 74.

20. William Rowe plantea objeciones similares en contra de «Lockean freedom» (libertad compatibilista) en «Two Concepts of Freedom», en O'Connor, ed., *Agents, Causes and Events*, pp. 153-57.

21. Véase J. Sennett, «The Free Will Defense and Determinism», *Faith and Philosophy* (1991): 340-53. Podemos hacer constar aquí que los teólogos usan a menudo la comprensión compatibilista del libre albedrío para argumentar que Dios es al final responsable por todo el mal (incluyendo el mal que los agentes «libres» llevan a cabo). En mi estimación, su argumento es decisivo. Véase J. Mackie, «Evil and Omnipotence», *Mind* 64, 1955, 100-115; Anthony Flew, «Divine Omnipotence and Human Freedom», en *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Anthony Flew y Alasdair MacIntyre, SCM Press, Londres, 1955; A. Flew, «Compatibilism, Free Will and God», *Philosophy* 48, 1973, 231-44. Para un intento de respuesta por un compatibilista teísta, véase J. Feinberg, «And the Atheist Shall Lie Down with the Calvinist: Atheism, Calvinism and the Free Will Defense», *TJ* 1, 1980, 142-42.

22. David Griffin argumenta convincentemente que «el realismo de la imagen de lo demoníaco del Nuevo Testamento queda perdido en la teología de Agustín y otros teólogos clásicos a causa de su monoteísmo monista según el cual hay solo un centro de poder». Él, además, nota que «la batalla entre lo divino y lo demoníaco es, en consecuencia, una parodia, no es una batalla real» («Why Demonic Power Exists: Understanding the Church's Enemy», *LTQ* 28, 1993, 227.

23. «En su mismo acto de ir en contra de la voluntad de Dios, se cumple de ese modo la voluntad divina» (*Enchiridion* 399).

24. Véase, p. ej., Robert E. Brooks, *Free Will: An Ultimate Illusion*, CIRCA, Lake Oswego, Or., 1986. Thomas Nagel contrasta la perspectiva de libertad «interna» o «subjética» (esto es, somos autodeterminados) con la perspectiva «objetiva» (esto, no podemos ser autodeterminados) en «The Problem of Autonomy», en O'Connor, ed., *Agents, Causes and Events*, pp. 32-42. Véase también Thomas Angel, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, Nueva York, 1986, pp. 110-37. Una de las presentaciones recientes más populares de la objeción científica de la libertad es la de Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford University Press Nueva York, 1976. Para un estudio que incorpora estas objeciones, véase John Searle, *Minds, Brains and Science* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984); Roy Weatherford, *The Implications of Determinism*; Routledge, Londres, 1991; Honderich, *Theory of Determinism*, y Richard Double, *The Non-reality of Free Will*, Oxford University Press, Oxford, 1991. Samuel Johnson capta algo del dilema moderno cuando dice: «Toda teoría está en contra del libre albedrío; toda experiencia está a su favor» (citado en W. Rowe, «Two Concepts of Freedom», p. 151).

25. Samuel Yochelson y Stanton Samenow, *The Criminal Personality*, 2 vols., Aronson, Nueva York, 1977, 1:104. Para una versión ampliada del caso, véase S. Samenow, *Inside the Criminal Mind*, Times Books, Nueva York, 1984. Peter Van Inwagen argumenta que metodológicamente, los estudios empíricos nunca podrían concebiblemente probar el determinismo. Véase *Essay*

on Free Will, pp. 198-202. Véase también J. Thorp, *Free Will: A Defense Against Neurophysiological Determinism*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1980.

26. Kane, *Significance of Freedom*, p. 35. Sobre este tema, véase P. Bertocci, «Personality, Free Will and Moral Obligation», in *The Problem of Free Will*, ed. William Enteman, Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1967, pp. 19-31; Willard James, «The Dilemma of Determinism», in Enteman, ed., *Problem of Free Will*, pp. 47-75. G. Strawson usa la misma lógica, pero argumenta en una dirección diferente, en «The Impossibility of Moral Responsibility», *Philosophical Studies* 75, 1994, 4-24.

27. Véase Kane, *Significance of Freedom*, pp. 32, 79, 190. Clarence Darrow está reconocido por su habilidad legal para argumentar, sobre la base de condiciones del medio ambiente, que sus clientes no podían haberlo hecho de otra manera y, por tanto, no debieran ser condenados. En mi opinión, él sencillamente estaba siendo un compatibilista consecuente. Véase Clarence Darrow, *Crime: Its Causes and Treatment*, Colwell, Nueva York, 1922. Véase también P. Edwards, «Hard and Soft Determinism», en *Determinism and Freedom in a Age of Modern Science*, ed. Sidney Hook, Collier, Nueva York, 1961, pp. 117-25.

28. Van Inwagen, *Essay on Free Will*, p. 206.

29. C. S. Lewis, *Miracles*, Macmillan, Nueva York, 1978, pp. 12-24. Lewis reconsidera su argumento en base de la crítica originada por Elizabeth Anscombe el 2 de febrero de 1948, en el Club Socrático de Oxford. Para un estudio del debate de Lewis-Anscombe, véase V. Reppert, «The Lewis-Anscombe Controversy: A Discussion of these Issues», *Christian Scholar Review* 19, 1989, 24-48. Este argumento, debiera notarse, solo refuta el determinismo físico. No constituye una refutación de otras formas de determinismo.

30. Relacionado con esto está la observación de Van Inwagen: «La investigación cuidadosa, filosófica o científica... puede de verdad aportarnos información acerca de cuál libertad de elección consiste, pero no puede mostrarnos que haya tal cosa como libertad de elección» (*Essay on Free Will*, p. 107). En este contexto, la observación de Van Inwagen es en realidad una corrección de un argumento de Anthony Flew. Para un análisis meticuloso (aunque en mi opinión, con frecuencia poco claro) del ser desde una perspectiva fenomenológica, véase Paul Ricoeur, *Freedom and Nature*, Northwestern University Press, Evanston, Ill., 1973. Kane nota correctamente que lo que anima la opinión libertaria de la libertad es la inevitabilidad de nuestra experiencia fenomenológica de elecciones que tenemos a nuestra disposición (*Significance of Freedom*, p. 190, cp. pp. 58-59, 80-101).

31. Así razona Kane, *Significance of Freedom*, pp. 212-13. «What Is needed for a mature libertarianism», Kane argumenta correctamente, «es un reconocimiento de la muchas maneras en las cuales las circunstancias del nacimiento y del crecimiento pueden imitar el libre albedrío y la responsabilidad... sin ceder a la tentación de que somos siempre víctimas impotentes de las circunstancias» (p. 214).

32. El ámbito del «derecho a decidir» dentro de las variables que condicionan nuestra libertad es lo que más tarde identificaré como la cualidad de libertad del agente.* Esta cualidad debe ser irrevocable si el agente es de verdad moralmente responsable (véase capítulos seis y siete).

33. Nozick, *Philosophical Explanation*, p. 291. Sin embargo, debiera notarse que Nozick, no obstante, intenta (sin éxito, en mi juicio) integrar esta perspectiva con un entendimiento compatibilista de la libertad. Kane nos da un pronóstico similar sobre la importancia de la libertad indeterminista en *Significance of Freedom*, pp. 80-101.

34. Karl Popper argumenta de manera similar en cuanto a nuestro sentido de que de verdad aportemos nuevas ideas y creemos nuevas cosas. Si el determinismo es cierto, nada es nunca de verdad nuevo («Of Clouds and Clocks», en *Objective Knowledge*, Oxford University Press, Oxford, 1972, p. 222. Él amplía e integra estas ideas con recientes descubrimientos científicos, especialmente en la física, en su *The Open Universe: An Argument for Indeterminism*, Hutchinson, Londres, 1982.

35. Sobre el criterio pragmático de la verdad, véase Charles Hartshorne, *Creative Synthesis and Philosophic Method*, reimpresión, University Press of America, Lanham, Md., 1983, p. 81; Charles Hartshorne, *Creativity in American Philosophy*, SUNY Press, Albany, N.Y., 1984, pp. 54-55, 284; Boyd, *Trinity and Process*, pp. 65-67, 258. David Griffin capta bien la esencia del criterio pragmático de la verdad cuando nota que «el criterio final para probar las doctrinas filosóficas son aquellas nociones que todas las personas de hecho presuponen en práctica, incluso si las niegan verbalmente» («Introduction: Time and the Fallacy of Misplaced Concreteness», en *Physics and the Ultimate Significance of Time*, ed. D. Ray Griffin, SUNY Press, Albany, N.Y., 1986, p. 8). Griffin está aplicando este criterio como una manera de argumentar que el tiempo es al final real, no ilusorio.

36. Richard Taylor, «Deliberation and Foreknowledge», en *Free Will and Determinism*, ed. Bernard Berofsky, Harper & Row, Nueva York, 1966, p. 278.

37. Así razona Richard Taylor, *Metaphysics*, 2ª ed., Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1974, pp. 42-44; Van Inwagen, *Essay on Free Will*, pp. 154-55; Boyd, *Trinity and Process*, p. 66; Hartshorne, *Creative Synthesis*, pp. 93, 204. Nozick nos provee de un excelente análisis sobre deliberación autodeterminante en «Choice and Indeterminism», en O'Connor, ed., *Agents, Causes and Events*, pp. 101-14. También son de ayuda en este sentido Irving Janis y Leon Mann, en *Decision Making*, Free Press, Nueva York, 1977; Ricoeur, *Freedom and Nature*; y Taylor, *Action and Purpose*.

38. Van Inwagen argumenta en el mismo sentido (*Essay on Free Will*, pp. 155-161). De igual manera, Kane razona que «el agente responsable final... no puede creer que sus elecciones libres simplemente suceden para ocurrir en una manera que es inexplicable para su razón» («Two Kinds of Incompatibilism», p. 132, cursivas añadidas).

39. Esta objeción es común entre los compatibilistas. Para varias de las obras mejores que incorporan esta objeción, véase Strawson, *Freedom and Belief*; Strawson, «Libertarianism»; Dennett, *Elbow Room*; Wolf, *Freedom Within Reason*; Double, *Non-reality of Free Will*; Richard Double, «Libertarianism and Rationality», en O'Connor, ed. *Agents, Causes and Events*, pp. 57-65; Ayer, «Freedom and Necessity»; Charlie D. Broad, «Determinism, Indeterminism and Libertarianism», en *Ethics and the History of Philosophy*, RKP, Londres, 1952; y A. Goldman, *A Theory of Human Action*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1970. También es relevante B. Waller, «Free Will Gone Out of Control», *Behaviorism* 16, 1988, 149-57, quien argumenta que la libertad indeterminista limita el control de los agentes sobre sus decisiones.

40. Según Kant, causalidad es uno de los a priori sintético de la mente y como tal funciona como una de las precondiciones para inteligibilidad (*Crítica de la razón pura*, pp. 366-80).

41. Véase el argumento de Richard Taylor en contra del «indeterminismo simple» en su *Metaphysics*, pp. 51-51.

42. Nozick, *Philosophical Explanation*, p. 292. Véase también su «Choice and Indeterminism». Strawson expresa el dilema sucintamente: «No podemos ser agentes libres... si el determinismo es verdad... Y sin duda no podemos ser más libres si el determinismo es falso y no es, en última instancia, ni completo o parcialmente una cuestión de resultados de azar o suerte que nuestras acciones son como son», «Libertarianism», p. 13.

43. Robert Sokolowki, *The God of Faith and Reason*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1982, p. 19. Como yo argumento en *Trinity and Process*, esto no implica que la creación no significa nada para Dios. Solo quiere decir que su importancia es no utilitaria (pp. 274-76; 375-81).

44. Richard Swinburne argumenta correctamente que para los teístas la explicación final de las cosas es «la elección de un agente», es decir, Dios (*The Existente of God*, ed. rev., Clarendon, Oxford, 1991, p. 103). Mi argumento es que si la agencia libre como una explicación final no es inteligible, entonces la enseñanza cristiana fundamental no es inteligible. A la inversa, si suponemos que la enseñanza cristiana acerca de la creación es inteligible, debemos suponer que la agencia libre como una explicación final es inteligible.

45. Van Inwagen, *Essay on Free Will*, p. 139.

46. *Ibíd.* «Universal causation», Van Inwagen razona, «no implica determinismo». Véase *Ibíd.*, pp. 4-5. Elizabeth Anscombe ha explicado convincentemente este punto en «Causality and Determination», en *Metaphysics and The Philosophy of Mind. Collected Philosophical Papers*, vol. 2, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1981. Otros que han argumentado en contra esta identificación en lo concerniente a las decisiones libres son Nozick, *Philosophical Explanations*, pp. 295-971 Nozick, «Choice and Indeterminism»; Kane «Two Kinds of Incompatibilism»; R. Chisholm, «Agents, Causes and Events»: The Problem of Free Will», in O'Connor ed., *Agents, Causes and Events*, pp. 95-100; y O'Connor, «Agent Causation». Para dos exploraciones más generales del concepto de causalidad indeterminista, véase Ellery Eells, *Probabilistic Causality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991; y Michael Tooley, *Causation: A Reality Approach*, Clarendon, Oxford, 1987.

47. Nozick («Choice and Indeterminism», pp. 104-05 y Kane («Two Kinds of Incompatibilism», p. 129; cp. *Significance of Freedom*, pp. 54-56) saca la analogía entre una particular cuántica en su superposición (esto es, antes de que la ola caiga cuando es medida) y un agente antes de su autodeterminación. Véase también Van Inwagen, *Essay on Free Will*, pp. 191-202. Yo aplico los hallazgos de la física cuántica al asunto de cómo Dios puede ser soberano sobre un cosmos indeterminista y libres de riesgos en los capítulos cuatro y seis.

Debiera quizá hacerse notar que algunos filósofos, especialmente dentro del movimiento Process, que empujan la perspectiva que nuestra experiencia debe proveer la clave analógica para entender toda la realidad al punto de concluir que toda la realidad es algo parecido a la experiencia. No hay tal como «sustancia» que esté completamente privada de un centro experimental. Esta posición es conocida como pampsiquismo. Estoy de acuerdo metodológicamente que nuestro entendimiento de la realidad debe estar enraizado analógicamente en la rebanada de realidad que conocemos de primera mano, esto es, nuestra propia experiencia. Estoy de acuerdo en que nuestra experiencia —incluida nuestra experiencia de libertad— debe ser extendida hasta un nivel universalmente generalizado si la naturaleza de la «sustancia» vamos a entenderla (Hartshorne llama a esto «el Principio de Continuidad»; véase Boyd, *Trinity and Process*, pp. 40-42). Pero no estoy todavía convencido que esto implica pampsiquismo. Véase mi estudio en *Trinity and Process*, pp. 42-43, 121-29.

48. Kane, *Significance of Freedom*, p. 146. Algunos filósofos han argumentado que la inteligibilidad de los actos autodeterminantes es retroactiva. Nozick, por ejemplo, argumenta en ese sentido con el concepto de la «reflexividad» de las decisiones libres (véase, «Choice and Indeterminism», p. 109). Por qué las variables de peso de un agente que lleva a una decisión es inteligible a la luz de la decisión, pero la decisión no es exhaustivamente predecible dado su peso. Véase también O'Connor, «Agent Causation».

49. Gottfried Leibniz, *Selections*, ed. P. Wiener, Scribner, Nueva York, 1951, p. 435. Véase el estudio en R. Chisholm, «Freedom and Action», en *Freedom and Determinism*, ed. K. Lehrer, Random House, Nueva York, 1996, p. 25. Este tema corre a lo largo de la obra de Hartshorne. Véase, p. ej., *Whitehead's View of Reality*, Pilgrim, Nueva York, 1981, p. 2; *Creativity in American Philosophy*, p. 79; y *The Logic of Perfection and Other Essays on Neoclassical Metaphysics*, Open Court, La Salle, Ill., 1962, pp. 162-64, 173.

50. Esto es lo que Kane llama la «racionalidad de más de forma» de los actos libres (*Significance of Freedom*, p. 108).

51. Debiera estar claro que no estoy para nada equiparando la causalidad indeterminista (o más específicamente, indeterminación cuántica) con la libertad humana. La libertad humana presupone causalidad indeterminista, y hay una relación analógica entre las dos. Pero la libertad humana va mucho más allá de la causalidad indeterminista.

52. La «razón» aquí no tiene que ser la razón subjetiva del agente libre que hace la elección. La razón suficiente es más bien «la que hace que x sea inteligible». Esto, por supuesto, incluye centralmente el estado subjetivo de la persona que hace la elección, pero incluye también todas las

otras condiciones relevantes, todo lo que es «suficiente» para hacer la elección inteligible. Este argumento está diciendo que el concepto de la libertad incompatibilista niega esto.

53. Puede encontrar una presentación más completa de este argumento en Van Inwagen, *Essay on Free Will*, pp. 202-4.

54. Sobre la necesidad de conceptos que tengan un contraste significativo, véase Hartshorne, *Creative Synthesis*, pp. 32, 89-90, 166, 245. Esto se trata en mi *Trinity and Process*, pp. 34-35, y se aplica al asunto de determinismo en la pp. 63-65.

55. Véase, p. ej., Taylor *Action and Purpose*, pp. 114-15.

56. Esta es la perspectiva que da base al argumento ontológico. Véase en *Trinity and Process* mi examen crítico de la versión de Hartshorne del argumento ontológico, pp. 179-233.

57. Clarke, «Toward a Credible Account», p. 207. Véase también su «A Principle of Rational Explanation?» *Southern Journal of Philosophy* 30, 1992, 1-12. Nozick también argumenta que «nosotros podemos tener una explicación y entendimiento de por qué sucede algo aun cuando no sabemos de ninguna razón de por qué eso, más bien que alguna otra cosa, ocurrió en ese momento, en ese instante» («Choice and Indeterminism», p. 107).

58. Taylor, *Metaphysics*, p. 56. Véase también su *Action and Purpose*. Algo como esto es lo que sostienen la mayoría de los libertarios, según Alvin Plantinga. Para tales pensadores, «el agente causalidad ... es conceptualmente anterior al evento causalidad en el que el posterior puede ser entendido solo en términos del primero» («Self-Profile», en *Alvin Plantinga*, ed. James E. Tomberlin y Peter Van Inwagen, Profiles: Contemporary Philosophers and Logicians 5, D. Reidel, Boston, 1985, p. 47. Para otros defensores de alguna versión de causalidad agente, véase O'Connor, «Agent Causation»; O'Connor, «Indeterminism and Free Agency»; Clarke, «Toward a Credible Account»; Van Inwagen, *Essay on Free Will*; Campbell, *Defense of Free Will*; I. Thalberg «How Does Agent Causation Work?» en *Action Theory*, ed. Myles Brand y Douglas Walton, D. Reidel, Dordrech, Holland, 1976, pp. 213-38; J. Bishop, «Agent Causation», *Mind* 92, 1983, 61-79; J. Forster, Ayer, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1985, pp. 283-98. Conviene hacer notar que no todos los defensores de la libertad incompatibilista son agentes teorizantes. Algunos, tales como Kane y Chisholm (en su obra más reciente), intentan hablar de la libertad incompatibilista viéndolo como una variación de la causalidad agente (véase Kane, «Two Kinds of Incompatibilismo»; Chisholm, «Agents, Causes and Events»).

59. Por razones de espacio, no he considerado la objeción que la libertad incompatibilista requiere un retroceso infinito de elecciones. Si nosotros elegimos no solo nuestras acciones sino también los deseos y razones que llevan a esas acciones, ¿que hace que sea inteligible nuestra elección deseos y razones? ¿Más allá de deseos y razones? Véase, p. ej., Strawson, «Libertarianism», pp. 16, 24. Para una declaración clásica del dilema del retroceso infinito, véase Edwards, *Freedom of the Will*, pp. 175-76. En mi estimación. Nozick («Choices and Indeterminism»), O'Connor («Agent Causation») y Clarke («Toward a Credible Account») responden adecuadamente a la acusación con su concepto de el agente como un iniciador de los sucesos. La suposición de un retroceso infinito solo continúa si uno asume que no puede haber centro volitivo que *inicia* una manera de desear, razonar y escoger y que no puede ser reducido a un deseo, razonamiento y elección anterior.

Varias críticas de la causalidad agente que hacen pensar son la de Broad, «Determinism, Indeterminism and Libertarianism»; Nagel, «The Problem of Autonomy», Thalberg, «How Does Agency Causality Work?» D. Davidson, «Agency», en *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, Oxford, 1980, y L. Bonjour, «Determinism, Libertarianism and Agent Causation», *The Southern Journal of Philosophy* 14, 1976, 145-56.

60. El tipo de razonamiento que he usado para argumentar por la agencia libre como un «postulado trascendental» fue referida por Charles S. Pierce como «secuestro» (en contraste con inducción y deducción). Véase C. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Pierce*, ed. Charles Hartshorne y P. Weiss, Harvard University Press, Cambridge, 1931-1935, B, 69a. Al considerar el uso que hace Pascal de este tipo de razonamiento, Douglas Groothuis lo resume como

«una apelación a una explicación convincente, un postulado que ilumina material que de otra manera no es inteligible o significativo» («Deposed Royalty: El argumento antropológico de Pascal», *JETS* 41, 1998, 209).

61. Sproul, *Willing to Believe*, p. 26

62. En contraste con W. E. Best, un calvinista que entiende que «el amor de Dios» significa que «Dios ama algunos y odia a otros ... Dios no ama a nadie» (*God Is Love*, South Belt Grace Church, Houston, 1985, p. 39). En contra de esto, véase T. Talbot, «The Love of God and the Heresy of Exclusivism», *Christian Scholars Review* 27, 1997, 99-112. Véase también D. M. Lake, «He Died for All: the Universal Dimension of the Atonement», en *Grace Unlimited*, ed. C. Pinnock, Bethany House, Minneapolis, 1975, pp. 31-50; Thomas C. Oden, *The Transforming Power of Grace*, Abingdon, Nashville, 1993, pp. 84-87. Aunque Calvino y Lutero comprometieron la universalidad del amor salvador de Dios, otras ramas de la Reforma hacen hincapié en ello. Véase Alvin J. Beachy, *The Concept of Grace in the Radical Reformation*, de Graaf, Nieuwkoop, 1977; y Wynkoop, *Theology of Love*.

63. Unos pocos de los versículos que expresan la responsabilidad moral de las personas de elegir creer en el Señor son Nm 14:11; Jos. 24:15; Sal 78:22; 106:24; Mt 21:32; Mr 1:15; Jn 1:7,12; 3:15-18; 5:46-47; 11:25-26; 16:9,30-31; 19:35; 20:27,31; Hch 10:43; 14:2; 16:31; 19:9; 28:34; Ro 10:10-14; 16:26; 1 P 2:7; 1 Jn 5:10. Sobre la responsabilidad de las personas de elegir obedecer a Dios, véase, p. ej., Éx 19:5; 34:11; Dt 11:27,32; 27:10; 30:10; 1 S 12:14-15; 15:19-22; 1 R 3:14; Jer 7:23; 11:3-7; 22:3-5; 40:3; Dn 9:11; Mt 19:17; 28:20; Jn 14:15, 23-24; 15:10; Hch 7:39; 2 Ts 1:8; 3:14; He 5:9; 1 P 4:17; 1 Jn 2:3; 3:22-24; 5:3; Ap 3:3. De hecho, el Señor con frecuencia probó a Israel para ver si estaban dispuestos a elegir obedecerle o no (p. ej., Jue 3:1-4). Sobre la responsabilidad moral de las personas de escoger no resistirse a Dios, no endurecer sus corazones o entristecer al Espíritu Santo, véase, p. ej., 1 S 6:6; 2 Cr 36:12-13; Sal 95:8; Is 1:19-20; 63:10; Hch 7:51; Ef 4:30; He 3:8,15; 4:7; Ap 3:20.

64. Para un estudio útil de las varias perspectivas sobre Pablo y la ley, véase C. J. Roetzel, «Paul and the Law: Whence and Whither?» *Currents in Research: Biblical Studies* 3, 1995, 249-75. Sobre el entendimiento de la opinión de Pablo de la ley dentro del contexto de su trasfondo judío (el cual no ha sido generalmente el caso dentro de la tradición Agustiniana-Calvinista) véase M. G. Abegg, «Paul, Works of the Law and the MMT», *BARev* 20, no. 6, 1994, 52-55, 82; J. D. G. Dunn, *Jesus, Pablo and the Law: Studies in Mark and Galatians*, Westminster John Knox, Louisville, 1990; E. A. Martens, «Embracing the Law: A Biblical Theological Perspective», *Bulletin for Biblical Research* 2, 1992, 1;28; N. T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*, T & T Clark, Edimburgo, 1991.

3

UNA CREACIÓN ARRIESGADA

La presciencia divina y la cosmovisión trinitaria del conflicto

Al crear seres con libre albedrío, la omnipotencia se somete desde el principio a la posibilidad de ... la derrota. Lo que usted llama derrota, yo lo llamo milagro: Porque crear cosas diferentes de él mismo y que de ese modo lleguen a ser ... capaces de ser resistido por la propia obra de sus manos, es la más asombrosa e inimaginable de todas las proezas que atribuimos a la Deidad.

C. S. LEWIS, *EL PROBLEMA DEL DOLOR*

La felicidad que Dios desea para sus criaturas es ... un éxtasi de amor ... y para eso deben ser libres.

C. S. LEWIS, *CRISTIANISMO Y NADA MÁS*

Nuestra libertad es nuestra suprema dignidad; eso nos hace hijos del Altísimo; solo podemos disfrutarlo al vivir en un mundo parcialmente arriesgado.

PETER GEACH, *PROVIDENCE AND EVIL*

Dios conoce todas las cosas ... Las cosas que conoce son en parte divinas e inmortales, en parte perecederas y temporales ... Su conocimiento de las cosas inciertas ... no puede ser diferente de su naturaleza ... Son ... posible en ambas direcciones ... más bien que sujetas a la necesidad ... Así que las cosas contingentes no están condicionadas inflexiblemente y determinadas desde el principio con la única excepción del mismo hecho, de que deben ser inciertas.

CALCIDIO, *ON FATE*

En el último capítulo argumenté que la posibilidad del amor requiere libertad autodeterminante. El amor debe ser elegido libremente, lo cual por necesidad conlleva la posibilidad de que sea rechazado. En este capítulo y el siguiente argumentaré que esta posibilidad implica riesgo para Dios. De la misma manera que Dios no podía crear dos montes adyacentes sin de ese modo crear un valle entre ellos (porque esto es lógicamente imposible), tampoco podía crear un mundo en el que el amor fuera posible sin arriesgarse a la guerra. Leslie Weatherhead dijo una vez que este no es «el mejor de todos los mundos posibles», pero es el «mundo de las mejores posibilidades». ¹ Quiero ahora considerar que debe ser lo último solo porque no podemos estar seguros de que sea lo primero. Esto constituye la segunda tesis de la teodicea trinitaria del conflicto (TTC2): *La libertad conlleva riesgo*. TTC2 es crucial para el desarrollo de nuestra teodicea, porque a menos que afirmemos que Dios acepta auténticos riesgos, no seremos capaces de reconocer que el mundo es una zona de guerra y sostener al mismo tiempo que esa guerra no es la voluntad de Dios.

Sin embargo, la afirmación de que Dios acepta riesgos no está carente de controversia. Lo que es más significativo, atribuirle riesgos a Dios parece contradecir el entendimiento clásico de la presciencia divina. En este sentido, Dios posee una presciencia exhaustivamente definitiva* (de aquí en adelante abreviado PED) de todo lo que pueda suceder en el futuro. Es *exhaustivamente definitiva* porque consiste exclusivamente de hechos definitivos eternos: El futuro es, desde toda la eternidad, definitivamente de esta forma y definitivamente no de aquella forma. No hay posibilidades abiertas para Dios. Aun las decisiones futuras de agentes libres están eternamente definidas en la mente de Dios. La doctrina de la PED parece eliminar el atribuirle riesgos a Dios, porque es difícil atribuirle riesgos a un ser que se involucra solo en actividades para las que el resultado es seguro una eternidad antes de que él se involucre en ellas.

En este capítulo voy a argumentar que esta impresión es esencialmente correcta: El entendimiento clásico de la presciencia divina es sin duda incompatible con el atribuirle riesgos a Dios. Lo primero que voy a hacer es examinar críticamente una versión de la doctrina de la PED (simple presciencia) la cual puede permitir los riesgos divinos, pero que es insostenible sobre otras bases. A continuación propondré y defenderé otra perspectiva posible, a veces llamada la perspectiva abierta de Dios*. Este punto de vista mantiene que el futuro está hasta cierto grado abierto y, por tanto, perfectamente conocido por Dios como tal. En el siguiente capítulo responderé a las objeciones bíblicas y teológicas a esta perspectiva abierta, y ofreceré varias consideraciones filosóficas y prácticas que lo apoyan.

Antes de empezar, sin embargo, quisiera hacer dos comentarios importantes. Primero, lo que digo no es que los creyentes no puedan aceptar la cosmovisión trinitaria del conflicto sin aceptar también la perspectiva abierta del futuro, es decir, sin negar que Dios posea la PED. Muchos hermanos en Cristo aceptan algo como la cosmovisión trinitaria del conflicto y están activamente involucrados en una guerra espiritual declarada que, no obstante, sostienen la doctrina de la PED. Creo que hacen eso con una cierta incoherencia, como trataré de demostrar. Pero aplaudo su teología y práctica. Más que nada, a la luz de la absoluta preeminencia que Cristo puso en la unidad de su iglesia (Jn 17:20-25), oro pidiendo que este asunto nunca sea usado por el enemigo para meter una cuña de desunión. Mi convicción es que la perspectiva abierta del futuro tiene algunas ventajas distintivas para nuestra comprensión de las Escrituras, haciendo que tenga sentido la zona de guerra en la que vivimos la vida cristiana. Pero no es un asunto sobre el cual los cristianos tengan que dividirse.

Segundo, no es mi intención apostar toda la credibilidad de la teodicea trinitaria del conflicto en mi defensa de la perspectiva abierta del futuro. En su esencia la teodicea trinitaria del conflicto es sencillamente una expansión y desarrollo de la teodicea del libre albedrío que los arminianos han sostenido siempre. La cuestión de la apertura del futuro es, entonces, un diálogo interno de los arminianos sobre cómo hacer que resulte más coherente la defensa del libre albedrío. La perspectiva abierta sobre el futuro, sin embargo, es más bíblica y lógicamente más consecuente con la cosmovisión bíblica de la guerra y la teodicea trinitaria del conflicto que la doctrina de la PED. ² Esto es lo que voy a intentar establecer en los dos siguientes capítulos.

El riesgo y la presciencia exhaustivamente definitiva

El riesgo y la certeza eterna. Parece que una decisión no puede ser arriesgada si su resultado es seguro una eternidad antes de que se tome. Piense en esta analogía: Tengo «información interna» sobre el futuro de unas acciones en particular. Estoy absolutamente seguro del futuro de estas acciones, y voy a comprar o vender en conformidad con ellas. ¿Arriesgo algo si compro o vendo dichas acciones? Comerciar con una información así es ilegal precisamente porque elimina el elemento de riesgo en la operación.

Sin embargo, si la doctrina de la PED es cierta, esa es precisamente la clase de información que Dios tiene eternamente acerca de todo el futuro. Considere el destino eterno de los condenados. Si Dios eternamente posee «información interna» de que ciertos individuos van a terminar en el infierno si son creados, ¿podemos también afirmar que Dios se *arriesgó* a su condenación al crearlos? ¿No tiene que existir la posibilidad de que estas personas se salvaran si

es que vamos a hablar de que Dios se arriesga a la posibilidad de su condenación por amor de la posibilidad de su salvación? Si su condenación era segura para Dios, la imposibilidad de su salvación era también cierta, y no había riesgo involucrado en la decisión de Dios de crearlos.³

Esto plantea la pregunta difícil de por qué Dios crearía individuos que él sabía terminarían en el infierno. Los calvinistas clásicos son consecuentes en afirmar que Dios lo hace para un propósito más elevado: Su propia gloria. Los que no pueden aceptar esta conclusión se quedan metidos en un dilema, a menos que nieguen la doctrina de la PED que plantea la pregunta en primer lugar. Si el destino de los individuos es un hecho abierto en el momento en que son creados, entonces no hay enigma en cuanto a por qué Dios crea individuos que eligen el infierno. Dios no quiere este destino, pero está dispuesto a arriesgarse por la magnífica posibilidad de que terminen entrando en su reino.

Presciencia simple. Algunos han propuesto un modelo de presciencia divina que los permite evitar el dilema de afirmar o que Dios crea a las personas con el propósito de enviarlos al infierno (calvinistas) o que él los crea sin un conocimiento seguro de su suerte (teísmo abierto). Según este punto de vista Dios conoce que ciertos individuos van a condenarse, pero no puede sobre esta base abstenerse de crearlos. Esto es lo que se llama «presciencia simple», porque sostiene que Dios simplemente conoce lo que sucederá, pero no puede alterarlo a la luz de este conocimiento. El hecho de que Dios conoce con anticipación lo que va a suceder no incrementa su control sobre lo que ocurrirá.

Este punto de vista es de alguna manera diferente de la posición arminiana clásica, en la cual la presciencia divina se entendía como que incrementa el control de Dios sobre lo que resulta sin negar la libertad humana. Jack Cottrell expresa la posición arminiana clásica sucintamente:

¿Qué le permite a Dios controlar los planes de las personas e incluye ese permiso en su decreto eterno? La respuesta en su conocimiento anticipado ... Dios tiene un verdadero conocimiento anticipado de las elecciones futuras de libre albedrío sin ser el agente que las causa o que hace que sean ciertas ... Esa es la manera en que Dios mantiene un control soberano sobre toda su creación, a pesar de la libertad que les ha dado a sus criaturas.⁴

A la verdad, el desacuerdo original entre Arminio y sus contemporáneos calvinistas tenía que ver con si Dios predestina a los elegidos sobre la base de su conocimiento anticipado de su fe, como Arminio sostenía, o conoce de antemano a los elegidos en base de haberlos predestinado. La posición arminiana

presupone que Dios actúa respondiendo a su presciencia. Es decir, él sabe de antemano quien va a creer y entonces lo predestina.

La posición de la presciencia simple niega que Dios pueda responder a su conocimiento anticipado de esta manera, evitando de modo el problema de Dios creando individuos que él sabe que irán al infierno. En este sentido, el acto de Dios de crear personas no queda afectado por su conocimiento de lo que les sucederá a ellos. Usando de nuevo nuestra analogía, es como si Dios poseyera una «información interna», pero tiene que comprar y vender acciones *como si no lo tuviera*. Por esa misma razón, este punto de vista no requiere una razón divina detrás de cada suceso que tiene lugar. Dios eternamente tiene un conocimiento anticipado de cada mal individual que va a suceder, pero no puede hacer nada acerca de ello.

Este punto de vista puede atribuirle riesgo a Dios y lo hace de una forma totalmente compatible con la teodicea trinitaria del conflicto. Pero hay algunos problemas con esta posición. Primera, como intentaré demostrar, esta y cualquier otra versión de la doctrina de la PED no puede explicar adecuadamente los muchos pasajes de las Escrituras que describen a Dios como enfrentando un futuro en parte abierto. Es cierto, en un sentido a la perspectiva de la presciencia simple le va peor que al arminianismo o calvinismo clásicos. Como veremos, siempre que las Escrituras recalcan el conocimiento anticipado de Dios de los sucesos futuros, es para exaltar su control soberano sobre lo que va a venir.⁵

Segundo, si bien la posición de la presciencia simple evita algunas dificultades al negar que Dios pueda alterar su comportamiento en respuesta a su conocimiento del futuro, causa otras. ¿Cómo puede Dios responder a alguna cosa? Con todos los cristianos, los defensores de la presciencia simple quieren afirmar que Dios a veces interviene para ocasionar los sucesos que están más en línea con su voluntad. Pero si Dios no puede alterar el futuro que él sabe que viene, ¿cómo puede responder a ese mismo futuro cuando se convierte en presente? A la inversa, si Dios puede responder a los sucesos cuando tienen lugar, ¿cómo no va a ser él capaz de responder a su conocimiento de que estos sucesos van a ocurrir si no interviene para alterarlos? En la perspectiva de la presciencia simple, Dios debe experimentar primero los sucesos en el presente *como si no tuviera* conocimiento anticipado de ellos y entonces anticipar lo que él experimentó y cómo respondió. En otras palabras, su presciencia funciona como una forma «retrospectiva». En un sentido esta perspectiva peculiar coloca a Dios en el mismo nivel como la trágica Casandra en la mitología helénica.⁷

Uno podría sentirse inclinado a sentir lástima por Dios si esa es su situación. Él había visto lo que venía por toda la eternidad: La guerra cósmica, el

horror, el dolor, el sufrimiento y la situación difícil y sin fin de los condenados. Y él puede aun anticipar cómo responderá a estas tragedias *una vez que ocurren*. Pero él no puede hacer nada por adelantado para evitarlo. Como Cassandra, está completamente encerrado en una visión sin fin sobre la que no puede hacer nada.

Tercero, esta comprensión de la presciencia divina es irrelevante. En esta perspectiva, la presciencia exhaustiva de Dios no tiene ninguna diferencia práctica para él o para nosotros en lo concerniente al fluir de la historia. Todo avanza como si Dios *no* poseyera PED. En verdad, si nos aferramos al criterio pragmático de la verdad e insistimos en que una creencia debe ser capaz de hacer una diferencia imaginable en la vida para que sea significativamente afirmada, entonces la presciencia simple debe ser desechada.

La perspectiva abierta del futuro. La perspectiva abierta de Dios (o del futuro,* como yo prefiero) evita las dificultades asociadas con la doctrina de la PED y nos permite atribuirle consecuentemente riesgos a Dios.⁸ Con la totalidad de la tradición cristiana, esta perspectiva afirma que Dios es omnisciente, que conoce el pasado, el presente y el futuro en forma perfecta.⁹ Pero también afirma que las decisiones futuras de los agentes autodeterminante son solo posibilidades hasta que los agentes las hacen realidad libremente. En esta perspectiva, por tanto, el futuro está parcialmente compuesto de posibilidades.¹⁰ Y puesto que Dios conoce todas las cosas perfectamente —tal como son, y no de otra manera— Dios conoce el futuro como compuesto de posibilidades.¹¹

La perspectiva abierta del futuro afirma que al crear el mundo Dios se enfrenta a la posibilidad, pero no con seguridad, que las criaturas libres podían elegir oponerse hasta el punto que lo han hecho. Esta perspectiva nos permite de este modo afirmar coherentemente que Dios se metió en un empeño de alguna forma arriesgado al crear el mundo. Por esta y otras razones es la perspectiva que expresa mejor y hace inteligible la teodicea trinitaria del conflicto.

El Dios soberano de la historia. Para todos los teístas bíblicos, las Escrituras son el último tribunal de apelación en cuanto a cualquier posición. Con todo lo importantes que pueden ser los argumentos filosóficos, estos no tienen prioridad sobre los argumentos exegéticos. Y ahora nosotros debemos considerar si las Escrituras apoyan la perspectiva de que Dios se enfrenta a un futuro parcialmente abierto.

Es obvio que *muchas* cosas acerca del futuro aparecen representadas como definitivas en la Biblia, ya sea por decisión del Dios soberano o como consecuencia inevitable de las acciones del presente. Este tema es muy fuerte en Isaías. Como una manera de distinguirse a sí mismo de los ídolos muertos que los israelitas estaban tan inclinados a adorar. Jehová declara:

«Yo soy el Señor; ¡ése es mi *nombre! No entrego a otros mi gloria, ni mi alabanza a los ídolos. Las cosas pasadas se han cumplido, y ahora anuncio cosas nuevas; ¡las anuncio antes que sucedan!» (Is 42:8-9).

Esa declaración aparece como un reto varios capítulos más tarde cuando el Señor pregunta:

¿Quién es como yo? Que lo diga. Que declare lo que ha ocurrido desde que establecí a mi antiguo pueblo; que exponga ante mí lo que está por venir, ¡que anuncie lo que va a suceder! No tiemblen ni se asusten. ¿Acaso no lo anuncié y profeticé hace tiempo? Ustedes son mis testigos. ¿Hay algún Dios fuera de mí? No, no hay otra *Roca; no conozco ninguna» (Is 44:7-8).

El Señor está claramente controlando el flujo de la historia y, por tanto, tiene una perspectiva sobre su futuro que los seres humanos y los ídolos inútiles nunca podrían tener. Varios capítulos más tarde encontramos una declaración todavía más impresionante de esta misma verdad.

Desde hace mucho tiempo anuncié las cosas pasadas. Yo las profeticé; yo mismo las di a conocer. Actué de repente, y se hicieron realidad. Porque yo sabía que eres muy obstinado; que tu cuello es un tendón de hierro, y que tu frente es de bronce. Por eso te declaré esas cosas desde hace tiempo; te las di a conocer antes que sucedieran, para que no dijeras: «¡Fue mi ídolo quien las hizo! ¡Mi imagen tallada o fundida las dispuso!» (Is 48:3-5).

Este motivo aparece expresado aun con más fuerza en Isaías 46 cuando el Señor proclama:

Recuerden las cosas pasadas, aquellas de antaño; yo soy Dios, y no hay ningún otro, yo soy Dios, y no hay nadie igual a mí. Yo anuncio el fin desde el principio; desde los tiempos antiguos, lo que está por venir. Yo digo: Mi propósito se cumplirá, y haré todo lo que deseo. Del oriente llamo al ave de rapa; de tierra distante, al hombre que cumplirá mi propósito. Lo que he dicho, haré que se cumpla; lo que he planeado, lo realizaré (Is 46:9-11).

El Dios verdadero es Señor de la historia, no algún ídolo muerto. Lo que Jehová decide hacer eso es lo que él sin duda llevará a cabo. Y para demostrarlo y distinguirse a sí mismo de los ídolos, Jehová le dice a su pueblo con antelación lo que él va a hacer.

Sin embargo, la intención de estos pasajes no es que Dios conoce cada cosa que va a ocurrir, sino que el Señor es quien está *controlando* la historia. De

igual manera, cuando el Señor le dice a su pueblo que él «[anuncia] el fin desde el principio», e inmediatamente añade: «*Mi propósito se cumplirá. Lo que he dicho, haré que se cumpla, lo que he planeado, lo realizaré*» (Is 46:10-11, cursivas del autor). Lo que el Señor va a hacer él lo sabe de antemano desde el momento que decidió hacerlo. Y de ese modo declara su conocimiento anticipado para demostrar que él, y no algún ídolo, lo va a hacer.¹²

¿Pero nos están enseñando estos pasajes que el futuro *está establecido eterna y exhaustivamente* en la mente de Dios? Solo si ellos también enseñan que el futuro *está exhaustiva y unilateralmente determinado* por Dios. Pero nada en estos pasajes sugiere esa conclusión. El alcance de estos pasajes es bastante específico: El Señor está hablando acerca de su intención de llevar a los judíos de regreso a su tierra. Nos pasamos de lo que estos pasajes garantizan si los universalizamos.

Profecías abiertas

La primera porción del material bíblico que examinaré ha sido a veces usado para argumentar en contra de la perspectiva abierta del futuro. La Biblia contiene un cierto número de profecías que se cumplieron bastante tiempo después de que fueran dadas. Detalles acerca del Mesías, la destrucción de ciudades en particular y aun predicciones acerca de los últimos tiempos las encontramos a lo largo de la Biblia.¹³ ¿Cómo puede contener la Biblia tales predicciones exactas, se razona con frecuencia, a menos que Dios posea un conocimiento exhaustivo de lo que va a suceder?

Algunas profecías son solo declaraciones de lo que el Señor mismo va a hacer, como en los pasajes de Isaías mencionados arriba. No es una cuestión de ver a Dios mirando el futuro, sino de Dios conociendo sus propias intenciones en el presente. Muchas profecías que involucran a agentes libres no son predicciones incondicionales de lo que va a suceder con seguridad, sino advertencias de lo que *podría* ocurrir si las cosas no cambian. Tales profecías *pueden parecer* predicciones incondicionales cuando las condiciones para que Dios cambie de idea no se presentan. Pero su naturaleza condicional queda revelada cuando las condiciones se satisfacen.

Jonás y los ninivitas arrepentidos. El Señor le instruyó a Jonás para que fuera y proclamara: «¡Dentro de cuarenta días Nínive será destruida!» (Jon 3:4). Esto parece una declaración incondicional de un acontecimiento futuro. Sin embargo, afortunadamente los ninivitas no lo aceptaron en esos términos, porque se arrepintieron de sus pecados: «¡Quién sabe! Tal vez Dios cambie de parecer, y aplaque el ardor de su ira, y no perezcamos» (Jon 3:9). Según la Biblia eso es exactamente lo que Dios hizo: «Al ver Dios lo que hicieron, es decir,

que se habían convertido de su mal camino, cambió de parecer y no llevó a cabo la destrucción que les había anunciado» (Jon 3:10).

Por supuesto, si Nínive no se hubiera arrepentido, se habría cumplido el decreto inspirado de que Nínive perecería en cuarenta días. Esto habría hecho sin duda *aparecer* como que Dios había declarado una predicción incondicional acerca del futuro; un cierto número de profecías *parecen* incondicionales por esta razón: No son satisfechas las condiciones para que Dios cambie sus planes. En este caso, sin embargo, los ninivitas se arrepintieron, de manera que Dios cambió de parecer, demostrándose claramente que Dios le estaba declarando a Jonás su *intención* condicional de destruir Nínive (3:4), no revelando su conocimiento anticipado acerca de Nínive.

Pasajes como este no solo nos muestran que la perspectiva abierta del futuro es compatible con la profecía bíblica; sino que también cuestiona la perspectiva clásica de la presciencia. Si Dios sabía con seguridad que Nínive se iba a arrepentir, entonces su profecía de que la ciudad sería destruida en cuarenta días parece falsa, pues no expresa una intención real. Y si Dios en realidad no cambió de parecer en cuanto al futuro de Nínive, entonces la enseñanza bíblica explícita de que «cambió de parecer y no llevó a cabo la destrucción» es engañosa. Sin embargo, si nosotros reconocemos que el futuro puede estar hasta cierto punto abierto, el texto lo podemos entender con sencillez.

La recuperación de Ezequías. Otra ilustración interesante de la disposición del Señor de cambiar su decreto profético a la luz de las decisiones humanas lo vemos en su curación del rey Ezequías. Ezequías cayó enfermo de gravedad, y el Señor envió a Isaías para que le anunciara: «Así dice el Señor: “Pon tu casa en orden, porque vas a morir; no te recuperarás”» (2 R 20:1; Is 38:1).

Ezequías recibió esta profecía como viniendo de parte del Señor, pero al igual que los ninivitas, él no consideró el mensaje como que fuera inalterable. Por el contrario, como alguien que había tenido relación personal con Dios, Ezequías le suplicó al Señor que cambiara de parecer (2 R 20:2-3; Is 38:2-3). Y como encontramos a menudo en las Escrituras, Dios le otorgó a su siervo su petición.¹⁴ En respuesta a la oración de Ezequías el Señor le dijo a Isaías:

Regresa y dile a Ezequías, gobernante de mi pueblo, que así dice el Señor, Dios de su antepasado David: He escuchado tu oración y he visto tus lágrimas. Voy a sanarte, y en tres días podrás subir al templo del Señor. Voy a darte quince años más de vida. Y a ti y a esta ciudad los libraré de caer en manos del rey de Asiria (2 R 20:5-6; Is 38:5-6).

Si el Señor de verdad no cambió de parecer, ¿no nos están confundiendo las Escrituras cuando dicen que el Señor le *dio* quince años más de vida? A la inversa, si Dios era veraz cuando declaraba su intención de terminar con la vida de Ezequías, y si la declaración última de Dios era también veraz, entonces ¿no debemos aceptar que Dios de verdad cambió de parecer? Y si Dios puede de verdad cambiar de idea, ¿pueden sus intenciones estar eternamente decididas, como estipula la doctrina de la PED?

El alfarero flexible. El tema de la disposición de Dios de cambiar aun después de decretar su intención de tomar un determinado curso de acción aparece explícitamente enseñado y bellamente ilustrado en Jeremías 18. El Señor le mostró a Jeremías un alfarero que estaba rehaciendo una vasija que antes se le había echado a perder en las manos (vv. 1-4). Él entonces dice:

«Pueblo de Israel, ¿acaso no puedo hacer con ustedes lo mismo que hace este alfarero con el barro? —afirma el Señor—. Ustedes, pueblo de Israel, son en mis manos como el barro en las manos del alfarero» (Jer 18:6).

Desde Agustín, la analogía del alfarero y su barro se ha empleado con frecuencia para apoyar un modelo determinista de providencia divina. Enfocándose principalmente en el uso que Pablo hace de esta analogía en Romanos 9, muchos cristianos han llegado a la conclusión de que Dios lo determina todo, incluyendo quién irá al cielo y quién irá al infierno. De una porción de barro (humanidad) Dios supuestamente hace «objetos de su misericordia» (elige a humanos) a «quienes de antemano preparó para esa gloria» (cielo) mientras que a otros hace «objetos de su castigo» (humanos reprobados) que «estaban destinados a la destrucción», o el infierno (Ro 9:22-23).¹⁵

Si bien hay muchos asuntos alrededor de la exégesis de Romanos 9, debiéramos notar que en cuanto a la analogía que se usa en Jeremías tiene en realidad la connotación *opuesta*. Más bien que hacer hincapié en el poder arbitrario de un alfarero sobre su barro, esta analogía demuestra la *voluntad de Dios de ser flexible y cambiar* de acuerdo a la situación. De ahí que en Jeremías 18 el Señor dice:

En un momento puedo hablar de arrancar, derribar y destruir a una nación o a un reino; pero si la nación de la cual hablé se *arrepiente* de su maldad, también yo me arrepentiré del castigo que había pensado infligirles. En otro momento puedo hablar de construir y plantar a una nación o a un reino. Pero si esa nación hace lo malo ante mis ojos y no me obedece, me arrepentiré del bien que había pensado hacerles. Y ahora habla con los habitantes de Judá y de Jeru-

salén, y adviérteles que así dice el Señor: Estoy preparando una calamidad contra ustedes, y elaborando un plan en su contra. ¡Vuélvanse ya de su mal *camino; enmienden su conducta y sus acciones! (Jer 18:7-11).

Debido a que el Señor es el alfarero y como tal tiene autoridad absoluta sobre el barro, el Señor tiene el derecho soberano de *cambiar de parecer cada vez que así lo desea*. Él es el maestro alfarero que es capaz y tiene la disposición de alterar sus planes iniciales y rehacer vasijas conforme a un nuevo plan. Él tiene la autoridad y la voluntad que revocar una bendición profetizada o una maldición conforme a la situación. Y así, Jeremías decreta, aunque el Señor ya ha profetizado en contra de Israel, que este debiera arrepentirse de su pecado en vez de desesperarse y decir: «Es inútil» (Jer 18:12).

El uso que Jeremías hace de esta analogía es difícil de conciliar con la doctrina de la PED. Sugiere que el futuro consiste hasta cierto punto de posibilidades, aun después que el soberano «alfarero» ha declarado su intención de actuar de una forma determinada. Si Israel simplemente se arrepintiera y se volviera a Dios, según Jeremías, Dios cambiaría de manera de pensar en relación con el desastre que había anticipado y en su lugar bendeciría a Israel.

Tiempo después el Señor le mandó a Jeremías que les recordara a los habitantes de Judá esta verdad: Dios es un Dios que está dispuesto a cambiar de parecer.

«Así dice el Señor: Párate en el atrio de la casa del Señor, y di todas las palabras que yo te ordene a todas las ciudades de Judá que vienen a adorar en la casa del Señor. No omitas ni una sola palabra. Tal vez te hagan caso y se conviertan de su mal *camino. Si lo hacen, *me arrepentiré* del mal que pensaba hacerles por causa de sus malas acciones» (Jer 26:2-3, cursivas añadidas).

Jeremías obedientemente repite este mensaje casi literalmente a los ancianos de Judá:

Así que enmienden ya su conducta y sus acciones, y obedezcan al Señor su Dios, y el Señor *se arrepentirá* del mal que les ha anunciado (v. 13).

Los ancianos entonces repiten el mensaje casi literalmente al pueblo, recordándole cómo el Señor cambió de parecer cuando Ezequías suplicó su favor (Jer 26:19). En efecto, si el Señor estuvo dispuesto a cambiar de parecer en aquel momento, también estará dispuesto a hacerlo otra vez.¹⁶ Los judíos no debieran degradar el carácter de Dios dando por supuesto que él no va a cambiar sus planes. Mientras que hoy algunos evangélicos rechazan la idea como

«indigno» de Dios o aun casi herética, la intención esencial de estos pasajes es convencer de esto mismo: Dios está dispuesto a cambiar de parecer.

¿Podrían ser estos textos antropomórficos? Tradicionalmente, los defensores de la doctrina de la PED consideran los pasajes que describen a Dios cambiando de parecer como antropomorfismos.* Los autores estaban representando a Dios en términos humanos. Estos versículos parecen enseñar que Dios cambia de parecer, pero en realidad, siguen argumentando, Dios está por encima de esa clase de cambios que estos versículos le atribuyen.¹⁷ Cuatro cosas podemos decir en contra de esta interpretación tradicional.

Primera, nada en los textos mismos sugiere que se usaban como antropomorfismos. Esta conclusión más bien parece estar originada por una presuposición filosófica traída al texto. Se da por supuesto que Dios no puede cambiar de parecer; de ahí que los versículos que explícitamente dicen que lo hace no pueden aceptarse al pie de la letra.

Segunda, esta presuposición filosófica crea un «canon dentro del canon» arbitrario. A los textos que están de acuerdo con la presuposición se les reconoce la autoridad de describir a Dios «como verdadero», mientras que a los que no concuerdan no se les reconoce esa autoridad. Al parecer Isaías habla con más exactitud acerca de Dios que Moisés, Jeremías o Jonás. Pero las Escrituras no sugieren esta distinción. Por el contrario, en el mismo contexto donde Moisés dice que Dios había cambiado de parecer, las Escrituras nos dicen que él disfrutó de una relación íntima con el Señor sin precedentes (Éx 33:11). Esta hermenéutica nos llevaría a creer que nosotros estamos en una posición mejor para saber cómo es Dios «de verdad» que Moisés y Jeremías.

La arbitrariedad y la impertinencia de esta hermenéutica queda bien ilustrada en el tratamiento de Calvino de pasajes bíblicos que dicen que Dios cambió de parecer. Calvino argumenta que las Escrituras describen a Dios como cambiando de parecer «porque nuestra debilidad no llega hasta su estado exaltado». Por esto, «la descripción de él que recibimos debe estar acomodada a nuestra capacidad a fin de que podamos entenderlo». Esta «manera de acomodación es para que él se represente a sí mismo ante nosotros no como él es, sino como a nosotros nos parece que es él». En consecuencia, si bien Dios parece cambiar de opinión, en realidad «ni el plan ni la voluntad de Dios cambian, ni su volición se altera».¹⁸

Hay una falla en la línea de argumentación de Calvino. Si Dios debe acomodarse a sí mismo «debido a nuestra debilidad» para que nosotros «podamos entenderlo», ¿cómo es que Calvino es capaz de argumentar que *no* tenemos que entender a Dios conforme a su acomodación? Aparentemente Calvino cree que *su* «debilidad» no le impide a *él* llegar hasta «estado exaltado». Por el

contrario, él parece seguro de que lo ha logrado y que es capaz de comunicarlo a otros: «ni el plan ni la voluntad de Dios cambian». Pero si Calvino es capaz de llegar a estas «alturas», su argumento queda obviamente debilitado. Claramente, Dios no tiene que acomodarse a sí mismo «a nuestra capacidad a fin de que podamos entenderlo». En verdad, con la misma claridad, que Dios se acomode a sí mismo a «nuestra capacidad» no nos ayuda a entenderlo, según Calvino. De otro modo Calvino no hubiera tenido que trabajar tanto para asegurarse que *no* entendemos que Dios cambia de parecer cuando él mismo nos está diciendo que sí lo hace.

Los creyentes que se adhieren al principio protestante de *sola scriptura* debieran juzgar este abordamiento clásico a estos pasajes como presuntuoso e injustificado. Si Calvino lleva de verdad razón en afirmar que Dios se acomoda a sí mismo a nuestra capacidad a fin de que podamos entenderle, tenemos toda razón en no tratar de ser más listos que Dios llegando a una comprensión «más exaltada» de él.

Tercera, los textos que hablan de Dios cambiando de parecer no se prestan fácilmente a esta interpretación. A semejanza de las metáforas, los antropomorfismos deben conectarse con la realidad en algún punto si es que van a comunicar algo significativo. Expresiones como «la mano derecha de Dios» o «los ojos del Señor», por ejemplo, comunican algo del poder y del conocimiento de Dios. Pero si de verdad es un antropomorfismo, ¿qué nos está comunicando el concepto de que Dios cambia de parecer? Si Dios en realidad nunca cambia de parecer, decir que él lo hace no nos comunica nada verdadero; es sencillamente inexacto.¹⁹

Esta observación es especialmente importante a la luz de que las Escrituras nos animan a pensar acerca de Dios como siendo capaz de cambiar de forma de pensar. Por medio de Jeremías los israelitas recibieron la instrucción de que *no* dieran por supuesto que Dios no puede o no cambiaría de parecer (Jer 26:2-3, 13, cp. 18:6-12). En verdad, los autores del Antiguo Testamento exaltan dos veces la disposición de Dios de ajustar sus planes como uno de sus atributos dignos de alabanza (Jl 2:13-14; Jon 4:2). Esto coloca el concepto de Dios cambiando de parecer en una categoría completamente diferente que las expresiones antropomórficas como «la mano derecha de Dios». La enseñanza de que Dios «puede cambiar de parecer» es la clave de la amonestación. Si Dios no cambia de verdad de parecer, la inspirada amonestación de pensar en él como que lo va a hacer, no solo carece de contenido, sino que es positivamente engañosa.

Quizá puedo hacer mi argumento más convincente abordándolo desde otra dirección. Supongamos que Dios *quiere* genuinamente animarnos a verle

a él como un Dios que puede, y en ocasiones lo hace, cambiar de parecer. ¿Cómo podría hacerlo en términos que fueran más explícitos que la manera en que ya lo ha hecho en las Escrituras? Si pasajes como Jeremías 18 y 26 no son suficientemente explícitos, ¿cómo tiene que ser entonces una amonestación explícita? Nada puede ser más explícito que el Señor diciéndonos sencillamente: «He cambiado de parecer» o «me he arrepentido». Y esto indica que la interpretación clásica de estos pasajes ha excluido desde el principio la posibilidad de que Dios nos diga que ha cambiado de parecer. Es aun más evidente que la interpretación bíblica ha quedado cautiva de presuposiciones filosóficas. Lo que las Escrituras son y lo que no se le permite decir se ha decidido de antemano.

Por último, no podemos tomar pasajes que describen a Dios como cambiando de parecer como antropomorfismos sin debilitar la integridad de las Escrituras. Por ejemplo, las Escrituras dicen que a causa de la intercesión de Moisés, «entonces el Señor se calmó y desistió de hacerle a su pueblo el daño que le había sentenciado» (Éx 32:14, cursivas añadidas; cp. Dt 9:13-14, 18-20, 25; Sal 106:23). Si el Señor realmente no cambió de parecer, entonces él tampoco planeó hacerle a su pueblo el daño que se menciona. Las Escrituras nos están confundiendo cuando nos dicen explícitamente que el Señor estaba planeando hacer eso poco antes de cambiar de parecer. De igual manera, 1 Crónicas 21:15 nos dice que el Señor en su justa ira «envió un ángel a Jerusalén para destruirla. Y al ver el Señor que el ángel la destruía, se arrepintió del castigo». Sin embargo, si el Señor de verdad nunca cambia de parecer, el propósito expreso que las Escrituras nos dan de por qué el Señor envió el ángel no puede ser correcto, porque Dios nunca de verdad tuvo la intención de destruir a Jerusalén. ¿Cómo puede uno sinceramente tener la intención de hacer algo que está seguro que no va a hacer?

Podríamos dar docenas de ejemplos similares, pero lo que queremos decir está ya bien claro. Si bien otras expresiones tales como «la mano derecha de Dios» son tomadas correctamente como antropomorfismos para preservar la integridad de las Escrituras, tomar en ese sentido las representaciones de Dios como que cambia de parecer tiene el efecto contrario. Por fidelidad a las Escrituras debemos abandonar esta interpretación clásica.

El Dios que se mueve con nosotros en el tiempo

El Dios desilusionado. Hay otras muchas maneras mediante las cuales la Biblia nos presenta a Dios como enfrentándose a un futuro en parte abierto. Escuchemos, por ejemplo, la frustración del Señor al expresar su asombro por la obstinación de Israel:

Durante el reinado del rey Josías el Señor me dijo: «¿Has visto lo que ha hecho Israel, la infiel? Se fue a todo monte alto, y allí, bajo todo árbol frondoso, se prostituyó. *Yo pensaba* que después de hacer todo esto ella volvería a mí. Pero no lo hizo (Jer 3:6-7, cursivas añadidas).

Y de nuevo:

«Yo mismo dije: ¿Cómo quisiera tratarte como a un hijo, y darte una tierra codiciable, la heredad más hermosa de las naciones! Yo creía que me llamarías Padre mío, y que nunca dejarías de seguirme. Pero tú, pueblo de Israel, me has sido infiel como una mujer infiel a su esposo», afirma el Señor. (vv. 19-20, cursivas añadidas)

¿Cómo podía el Señor pensar de verdad que Israel haría una cosa si de hecho él eternamente sabía de antemano que no lo iba a hacer? La expresión de desilusión del Señor puede ser auténtica solo si el futuro consiste parcialmente de posibilidades y probabilidades, no exclusivamente de certidumbres establecidas. Solo si eso era posible —en verdad, probable— que Israel se volviera al Señor y le llamara «Padre» puede tener sentido que el Señor nos diga que él pensó que Israel haría eso y se quedó desilusionado cuando no lo hizo.

Lo mismo es cierto de la expresión de desilusión del Señor en Isaías 5:1-4. Comparándose a sí mismo al propietario frustrado de una viña, el Señor dice que «él esperaba [su viña] que diera buenas uvas, pero acabó dando uvas agrias» (Is 5:2). Entonces el Señor pregunta: «¿Qué más se podría hacer por mi viña que yo no lo haya hecho? Yo esperaba que diera buenas uvas; ¿por qué dio uvas agrias?» (Is 5:4). El hecho de que el Señor hiciera todo lo que podía por su «viña» muestra que su expectativa y frustración eran genuinas. ¿Pero cómo podía ser esto si el Señor estaba eternamente seguro que su viña le daría «uvas agrias»? ¿Por qué esforzarse por algo que tú ya estás seguro que nunca va a suceder?

Pasajes como estos no tienen que implicar que Dios fue pillado por sorpresa, como si él no hubiera anticipado la *posibilidad* de lo improbable. Tampoco implican que Dios estaba equivocado en pensar que las personas iban a hacer una cosa cuando resulta que hacen otra diferente.²⁰ Si Dios conoce la realidad exhaustivamente, él conoce eternamente todas las posibilidades futuras con sus *varias probabilidades, porque estas son realidades objetivas. Desde la eternidad*, por ejemplo, era lógicamente posible que si Dios creaba cierta clase de mundo, y si el mundo avanzaba en la dirección que lo hizo, la situación que se describe en esos pasajes llegaría a suceder. Dios, entonces, conocería esto

eternamente. Y desde toda la eternidad era lógicamente posible (y, dada la expectativa del Señor, probable) que en esta situación su pueblo respondería positivamente a la dirección del Señor. Pero era también desde toda la eternidad lógicamente posible (pero improbable) que en esta misma exacta situación no respondería positivamente. El Señor omnisciente, contando con una evaluación perfectamente exacta de todas las probabilidades, *pensó* que su pueblo haría lo primero cuando apareciera la primera situación. Pero muchos de su pueblo, siendo criaturas libres autodeterminantes, optaron por el curso más improbable de acción. Con todo, él no fue pillado desprevenido. A la verdad, puesto que Dios es infinitamente inteligente —su inteligencia no queda «extendida» al considerar numerosas posibilidades—, él había anticipado desde la eternidad cada situación tan perfectamente como si *fuera* la única posibilidad que pudiera suceder. Al mismo tiempo, dado que la notable obstinación de los israelitas era improbable, el Señor no estaba equivocado en su expectativa que su liderazgo causaría *probablemente* que su pueblo le siguiera.²¹

El Dios que hace preguntas. A veces el Señor expresa su frustración haciendo preguntas acerca del futuro. Esto también sugiere que el futuro está parcialmente abierto. «¿Hasta cuándo esta gente me seguirá menospreciando?», pregunta el Señor. «¿Hasta cuándo se negarán a creer en mí, a pesar de todas las maravillas que he hecho entre ellos?» (Nm 14:11; cp. 1 R 22:20; Os 8:5). El Señor había realizado muchos milagros esperando que los israelitas creyeran en él. Su pregunta sugiere que él se quedó sinceramente sorprendido cuando ellos persistieron en su incredulidad. El hecho de que el Señor continuó tratando de conseguir que los israelitas no le menospreciaran —esto es, que el Señor trató persistentemente de responder su propia pregunta— sugiere que esta pregunta no era meramente retórica.

El Dios que le duele en el corazón. La apertura del futuro queda también ilustrado en la descripción que la Biblia hace de Dios como doliéndose por el resultado de una decisión que *él mismo ha tomado*. En relación con la increíble maldad de la humanidad antediluviana, por ejemplo, la Biblia dice: «Se arrepintió de haber hecho al ser humano en la tierra, y le dolió en el corazón» (Gn, 6:6). El hecho de que los destruyó y comenzó de nuevo con la familia de Noé demuestra la sinceridad de su dolor. ¿Pero cómo era posible que el Señor se doliera por crear la humanidad si él estaba seguro desde la eternidad que ellos harían exactamente lo que hicieron cuando los creó?

De nuevo, los que interpretan esta expresión como antropomorfismo deben preguntar: «¿Para qué es esta expresión antropomórfica?» Si el Señor no estaba dolido de verdad por su decisión de crear a los humanos, ¿qué nos comunica de verdad a nosotros la expresión que dice que «le dolió en el corazón»

crear a los humanos? Supongamos que Dios verdaderamente quería decirnos que él a veces se arrepiente de sus decisiones. ¿Cómo podría hacer eso en términos más claros que los de este pasaje? Si decirnos que él estaba dolido por haber creado a la humanidad no lo logra, ¿qué lo lograría?

Otro ejemplo lo tenemos cuando Dios experimenta dolor en cuanto a su decisión de hacer que Saúl fuera rey de Israel. Dios tenía la intención de bendecir a Saúl y a sus descendientes (1 S 13:13), pero el comportamiento de Saúl como rey alteró la decisión de Dios. Después de que su ungido rey eligiera un curso de acción de rebelión que lo llevó a un estado de infame maldad, el Señor le dijo a Samuel: «Me arrepiento de haber hecho rey a Saúl, pues se ha apartado de mí y no ha llevado a cabo mis instrucciones» (1 S 15:11). El autor reitera este punto al final de la narración: «Y como el Señor se había arrepentido de haber hecho a Saúl rey de Israel» (1 S 15:35). La única perspectiva que nos permite afirmar el significado sencillo y claro de estos textos es la aceptación de que la suerte no fue un resultado inevitable cuando Dios le hizo rey. El Señor solo podía dolerse de haber hecho rey a Saúl si él hubiera tenido la esperanza de un resultado diferente del que sucedió (como indicaba su declaración anterior en cuanto a Saúl).

Dios aceptó el riesgo de hacer rey a Saúl. El riesgo dependía de las decisiones que Saúl tomara, y en este caso Dios salió perdiendo. Dios sufre esta clase de pérdida cada vez que alguien frustra su propósito para sus vidas (p. ej., Lc 7:30). Y eso crea la clase de dolor que Dios experimenta ahora sobre la guerra que está asolando su cosmos. En la perspectiva abierta, Dios sinceramente confía que cada individuo se vuelva a él y confiaba de verdad que la creación no caería en la zona de guerra en la que se ha convertido. Pero si el amor es la meta, entonces la libertad es el medio y el riesgo es el precio. Puede que las cosas no resulten, y no resultaron, como Dios esperaba.

Sin embargo, Dios nunca está sin saber qué hacer en lo concerniente a su respuesta a los agentes rebeldes. Dios conoce todas las posibilidades futuras, todas las certidumbres futuras, y está en control del flujo general de la historia. Él nunca está desprevenido, y en su sabiduría infinita él es capaz de sacar el bien del mal en maneras que nosotros jamás podíamos anticipar. En verdad, debido a que el Señor posee inteligencia ilimitada, él puede atender a, y anticipar, numerosas posibilidades tan completamente como si cada una fuera el único futuro que pudiera suceder. Sea cual sea el posible curso de acción que es realizado, desde la perspectiva de Dios es como si fuera el único curso con el que tiene que preocuparse. La perspectiva abierta no sacrifica ninguna de las habilidades de Dios para responder al futuro. No plantea un «Dios que se retuerce las manos» preocupado acerca del futuro, como han sugerido algunos

que se oponen a esta perspectiva.²² Las criaturas finitas aplican su inteligencia tratando de encontrar todas las posibilidades que pueden contar, pero eso no le pasa a Dios. Por eso, cuando una persona como Saúl falla, Dios ya tiene a alguien como David esperando su oportunidad. Las Escrituras nos hablan de un Dios que está completamente seguro de su habilidad de alcanzar su propósito general a pesar (y en ocasiones a causa de) de la rebelión pecaminosa de sus criaturas. De hecho, el Señor está tan seguro que está dispuesto a arriesgar algunas pérdidas con los agentes libres a fin de abrir la posibilidad de compañerismo con ellos por toda la eternidad. Está dispuesto a sufrir frustraciones, desilusiones y dolor a fin de compartir el gozo de su ser trino con otros.

El Señor del presente. Otro episodio en la vida de Saúl revela la apertura del futuro. Dios se enfrenta y toca una vez más lo que parece ser conocimiento profético anticipado. En 1 Samuel 23 el joven David huye del rey Saúl a la ciudad de Queilá para salvar su vida. Al llegarle los rumores de que Saúl podría asediar la ciudad con la intención de capturarlo, David le consulta al Señor:

Luego David oró: Oh Señor, Dios de Israel, yo, tu siervo, sé muy bien que por mi culpa Saúl se propone venir a Queilá para destruirla. ¿Me entregarán los habitantes de esta ciudad en manos de Saúl? ¿Es verdad que Saúl vendrá, según me han dicho? Yo te ruego, Señor, Dios de Israel, que me lo hagas saber. Sí, vendrá le respondió el Señor. David volvió a preguntarle: ¿Nos entregarán los habitantes de Queilá a mí y a mis hombres en manos de Saúl? Y el Señor le contestó: Sí, los entregarán (1 S 23:10-12).

En lo que se ve a simple vista la narrativa se puede leer como un ejemplo de la forma en que Dios ve el futuro. Sin embargo, es muy interesante notar que nada de eso llegó a suceder. Saúl no se presenta y a David y a sus hombres no los entregan. En base de la información que el Señor le dio, David y sus hombres salieron inmediatamente de Queilá. Por tanto, lo que el Señor dijo que ocurriría ahora resultaba que no puede suceder.

Este pasaje nos ofrece otro ejemplo del Señor soberano de la historia que le ofrece a su siervo conocimiento de lo que sucederá *si* las cosas no cambian. *Al conocer el presente de forma perfecta*, el Señor conocía el corazón de Saúl y la disposición de la gente de Queilá, y de ese modo podía predecir cómo se comportarían *si David se quedaba*. Pero esta predicción no era un ejemplo de conocimiento anticipado exhaustivamente definitivo, porque lo que el Señor predijo no llegó a suceder. Es más bien un ejemplo de cómo el futuro está de alguna forma abierto a varios posibles cursos de acción y cómo el Señor anticipó perfectamente esos posibles cursos de acción.

Hechos 21:10-12 es otro ejemplo. El profeta Ágabo le advirtió a Pablo que, si subía a Jerusalén, los judíos le atarían y lo entregarían a los gentiles. Basados en esta profecía los compañeros de Pablo le rogaron «que no subiera a Jerusalén», ellos aparentemente no tomaron la profecía en conformidad con la doctrina de PED. No obstante, el corazón de Pablo estaba determinado a ir.

Sin embargo, las cosas no sucedieron exactamente como Ágabo las profetizó. Los judíos no ataron a Pablo ni le entregaron a los romanos; más bien los romanos *rescataron* a Pablo de manos de los judíos que estaban dispuestos a matarlo (21:27-33). Semejante cambio en los acontecimientos es sorprendente si Dios posee la PED y si la profecía de Ágabo estaba de verdad inspirada por el Espíritu Santo. Si Dios conoce cada detalle acerca de la actividad futura de los agentes libres, no hay una explicación adecuada para el hecho de que las cosas no sucedieron exactamente como el Espíritu Santo había profetizado por medio de Ágabo.

No obstante, nosotros entendemos que el futuro está hasta cierto punto abierto, la narrativa no presenta ningún problema. Por medio de Ágabo, Dios le informó a Pablo y a sus camaradas acerca de lo que ocurriría *si* Pablo decidía ir a Jerusalén. (Pablo tenía una parte en el asunto) y *si* todos los demás individuos involucrados permanecían sin cambios. Pablo decidió subir a Jerusalén a pesar de la advertencia, pero al parecer algunos judíos, por su propia iniciativa, actuaron de una forma más agresiva de lo que Dios esperaba cuando descubrieron a Pablo en el templo. Esto puede explicar otras profecías en la Biblia que no se cumplieron exactamente como fueron dadas.²³

El Dios que descubre. Las Escrituras representan de forma coherente el conocimiento de Dios en conformidad con la manera en que las cosas realmente son (porque su conocimiento es perfectamente exacto), y parte de la manera en que las cosas son es temporalmente condicionado. Platón y mucha de la filosofía griega después de él sostuvieron que el tiempo era de alguna forma ilusorio, y esta convicción al final se convirtió en un elemento básico de la tradición filosófica clásica después de Agustín. Pero las Escrituras nunca expresan este sentimiento. Más bien representan el conocimiento de Dios como condicionado por el pasado, presente y futuro. En otras palabras, Dios «recuerda» el pasado y anticipa el futuro. En la medida en que él habilita a los humanos a determinar libremente el futuro, eso significa que Dios espera para «ver» lo que sucederá.

Un ejemplo fascinante de esto tiene lugar cuando Dios le autoriza a Adán ponerle nombres a los animales que él había creado. Génesis 2:19 nos dice que después que Dios creó a los animales, él «se los llevó al hombre para *ver* qué nombre les pondría. El hombre les puso nombre a todos los seres vivos, y con

ese nombre se les conoce» (cursivas añadidas). Como Del Ratzsch indica: «La palabra original para “ver” tiene el sentido de “descubrir”. Eso ciertamente hace como si el plan tuviera espacio para acomodar una amplia variedad de nombres que se le podían ocurrir a Adán». ²⁴ Lo que Ratzsch está diciendo es que el control que el Dios soberano tiene del mundo no elimina un elemento de incertidumbre acerca del futuro. Dios habilita a los seres humanos para que sean auténticos socios en crear el futuro, y eso significa que el futuro depende hasta cierto punto de lo que nosotros hacemos. ²⁵ Pero este pasaje también muestra claramente que el conocimiento del Dios del mundo está temporalmente condicionado. Dios espera para ver cómo van a elegir los humanos.

Otra ilustración de esto la encontramos en el tema de la prueba divina que corre a lo largo del Antiguo Testamento. El Señor con frecuencia prueba a sus socios de pacto para *ver* si ellos le van a permanecer fieles o no. Por ejemplo, después que Abraham pasó la «prueba» (Gn 22:1) al estar dispuesto a sacrificar a su hijo, el Señor declara: «*Ahora sé que temes a Dios, porque ni siquiera te has negado a darme a tu único hijo*» (Gn 22:12, cursivas añadidas). Si Dios estaba seguro de que Abraham «temía a Dios» antes de la prueba, entonces la razón que da para la prueba, junto con el tiempo («ahora») y la fuente («porque») del conocimiento de Dios del carácter de Abraham, no podían ser correctos. ²⁶

De igual manera, el Señor les prohíbe a los israelitas que recojan más de una ración por día del pan del cielo cuando ellos estaban en el desierto porque él quería «ponerlos a prueba, para ver si cumplen o no mis instrucciones» (Éx 16:4). Por propia admisión del Señor, no habría razón para esta prueba si él ya estaba seguro (desde toda la eternidad) de cómo se comportarían los israelitas.

Las Escrituras abundan con declaraciones similares. Moisés les dice a los israelitas que el Señor los había mantenido en el desierto durante cuarenta años, humillándoles y poniéndoles a prueba «para *conocer* lo que había en tu corazón y *ver* si cumplirías o no sus mandamientos» (Dt 8:2, cursivas añadidas). También les dice que va a permitir que haya algunos falsos profetas entre ellos porque «El Señor tu Dios te estará probando para *saber* si lo amas con todo el corazón y con toda el alma» (Dt 13:3, cursivas añadidas). El Señor temporalmente retiró su apoyo de Israel para «poner a prueba a los israelitas, a *ver* si obedecían sus mandamientos» (Jue 3:4, cursivas añadidas, cp. 2:22). De igual manera en un momento determinado Dios «se retiró de Ezequías para probarlo y *descubrir* todo lo que había en su corazón» (2 Cr 32:31, cursivas añadidas).

Si nosotros tomamos estos pasajes literalmente están sugiriendo que Dios no estaba seguro de cómo Abraham, los israelitas o Ezequías responderían a sus pruebas antes de que se las diera. Él los probó para averiguarlo. Si el Señor estaba seguro de antemano (en realidad desde toda la eternidad) de cómo estas

personas responderían, la razón por la que Dios les probó (para *saber* si...) no puede ser correcta. De nuevo, supongamos que Dios en realidad quería decirnos a nosotros que él probaba a las personas para averiguar de verdad cómo responderían. ¿Cómo podía él haber hecho eso de una manera que hubiera sido más clara que la que nos da ya en estos pasajes? Si estos pasajes no enseñan esto, en otras palabras, ¿qué es lo que *diría* un pasaje que lo enseñara? Si el que Dios nos diga que él prueba a las personas para «*descubrir* todo lo que había en su corazón» no es suficiente para convencernos de que Dios en realidad prueba a las personas para conocer sus corazones, ¿qué es lo que nos va a convencer?

Los oponentes de la perspectiva abierta argumentan que Dios prueba a las personas no por él mismo sino por amor a ellas. Esta interpretación sería posible excepto que cada uno de estos versículos que hemos examinado nos dicen explícitamente que estas pruebas eran por *causa de Dios*, no de las personas que eran probadas. Una interpretación que cambia lo que el texto está diciendo explícitamente no es una interpretación viable. Otros argumentan que si tomamos estos versículos literalmente tendríamos que negar que Dios posee un conocimiento presente exhaustivo, porque los pasajes dicen que Dios quería conocer «sus corazones». Puesto que las Escrituras nos informan que Dios conoce todas las cosas al tiempo que nos enseñan que, no obstante, Dios prueba a las personas para conocer sus corazones, el entendimiento de «corazón» que esta objeción presupone no puede ser correcto. ²⁷ Las dos enseñanzas las podemos hacer fácilmente compatibles al reconocer que el corazón es el asiento de la voluntad de la persona. Descubrir el «corazón» de una persona es descubrir lo que será su decisión. Cada uno de estos pasajes, si los leemos en su contexto, deja esto en claro. El Señor prueba a las personas «para *conocer* lo que había en tu corazón y *ver* si cumplirías o no sus mandamientos» (Dt 8:2, cursivas añadidas). Puesto que las personas son agentes libres, Dios quiere saber «si cumplen o no mis instrucciones» (Éx 16:4).

La búsqueda de un intercesor. Otro ejemplo del conocimiento de Dios que está temporalmente condicionado lo encontramos en Ezequiel 22. Aquí el Señor expresa su desilusión y justa indignación con Israel. En un pasaje que hace hincapié en la urgencia de la oración más enfáticamente que cualquier otro versículo en la Biblia, el Señor le dice a su pueblo:

«Los terratenientes roban y extorsionan a la gente, explotan al indigente y al pobre, y maltratan injustamente al extranjero. Yo he buscado entre ellos a alguien que se interponga entre mi pueblo y yo, y saque la cara por él para que yo no lo destruya. ¡Y no lo he hallado! Por eso derramaré mi ira sobre ellos; los

consumiré con el fuego de mi ira, y haré recaer sobre ellos todo el mal que han hecho. Lo afirma el Señor omnipotente» (vv. 29-31).

Si tomamos este pasaje literalmente, la suerte de Israel dependía de que el Señor encontrara o no a alguien que se «[interpusiera]» entre el pueblo y él como Moisés lo hizo hacía algunos siglos (Ez 37:7-14).²⁸ Lamentablemente, esta vez ningún Moisés intercedió para alterar los planes que Dios había anunciado.

La sinceridad de la búsqueda del Señor de una persona que se interpusiera queda comprometida por el hecho de que Dios sabía que no se encontraría a nadie que lo hiciera. A menos que el Señor tuviera de *verdad la esperanza* que podía levantar a alguien, que de *verdad tratara* de encontrar a esa persona y que estuviera de *verdad frustrado* al no encontrar a ninguna, no queda claro qué es lo que este pasaje comunica. Si la esperanza, el intento y la frustración de Dios eran genuinos, la cuestión de si alguien se pondría en la brecha tenía que ser un asunto abierto cuando Dios empezó su búsqueda. Uno no puede confiar y tratar de encontrar algo que está seguro que no existe. Como argumentaré posteriormente (capítulo siete), la perspectiva abierta hace que sea inteligible la urgencia que las Escrituras le ponen a la oración intercesora precisamente porque acepta literalmente la enseñanza de las Escrituras de que las cosas de verdad cuelgan de un hilo cuando las personas oran o no oran.

Una escatología abierta. Una indicación última de que Dios es afectado genuinamente por lo que tiene lugar en el tiempo y que el futuro está parcialmente abierto tiene que ver con la manera con que las Escrituras a veces hablan de los asuntos escatológicos. Por ejemplo, varias veces el Señor amenazó con «[borrar] ... del libro de la vida» los nombres de los que abandonan la fe (Ap 3:5; cp. Éx 32:33). En varios lugares se nos dice que los nombres de los fieles han estado en el proceso de ser escritos desde la creación del mundo (Ap 17:8). Pero a pesar del deseo de Dios de que nadie se pierda (2 P 3:9) y de su fuerte compromiso a preservar a todas las ovejas (Jn 10:28-29; cp. Fil 1:6; 1 Ts 3:3; 1 P 1:4-5; Jud 24) este registro es aparentemente de prueba a lo largo de esta presente era. A los creyentes se les puede borrar el nombre del libro de la vida si irrevocablemente reniegan de su profesión de fe (He 6:3-6; 2 P 2:20-21).

Sin embargo, si el futuro está exhaustivamente establecido y Dios posee PED, él sabría desde toda la eternidad quien al final se apartaría definitivamente. Eso le lleva a uno a pensar por qué entonces sus nombres fueron escritos en el libro desde el comienzo. En verdad, como argumenté antes, si Dios no quiere que nadie se pierda, pero está eternamente seguro que algunos que él creó se condenarán, uno se puede preguntar por qué entonces los creó.

Otro pasaje interesante que sugiere que el Señor se enfrenta a un futuro parcialmente abierto es 2 Pedro 3:9-12. A pesar de que Jesús nos enseñó que solo el Padre conoce el día y la hora del regreso de Cristo (Mr 13:32), Pedro sugiere que Dios ha demorado su segunda venida porque «él tiene paciencia con ustedes, porque no quiere que nadie perezca» (2 P 3:9). Además, Pedro anima a los creyentes a «[esperar] ansiosamente (*spendo*) la venida del día de Dios» (v. 12).²⁹ De igual manera, Pablo y los primeros cristianos oraban pidiendo que el Señor regresara pronto (1 Co 16:22; Ap 22:20). Dos cosas podemos decir en cuanto a estos textos.

Primera, si puede ser demorado por Dios y acelerado por nosotros, el tiempo de la segunda venida no puede estar eternamente fijado. Cuando Jesús nos dice que solo el Padre conoce el «día y la hora» de la segunda venida, podemos tomar esta expresión como una forma idiomática de afirmar que la decisión en cuanto a este asunto es exclusiva del Padre. Solo él sabe cuál es el momento oportuno.³⁰ Yo puedo decir a mi hija que yo sé cuál es el momento en que ella estará lista para conducir un auto, pero de ningún modo estoy diciendo que tengo una fecha establecida en mi mente. Más bien estoy diciendo que conozco los criterios que estoy esperando en su vida sobre los cuales se basará mi decisión. A juzgar por 2 Pedro, parece que el índice de crecimiento del reino en el mundo es una de las variables importantes que el Padre considera para decidir cuándo llevar esta era a su fin.

Segunda, si el futuro es exhaustivamente definitivo y Dios lo conoce de esa manera, Dios poseería un conocimiento inalterable de cuándo exactamente tendría lugar la Segunda Venida. Pero esto resulta difícil de conciliar con lo que Pedro dice explícitamente en este versículo. ¿Cómo vamos a entender las demoras de Dios o acelerar nosotros algo que está eternamente fijado en la mente de Dios?

El Dios omnihabilidoso

El hecho de que el Señor usa a menudo términos condicionales o tentativos acerca del futuro sugiere que él enfrenta un futuro que está parcialmente compuesto de posibilidades. En Éxodo 3, por ejemplo, el Señor comisiona a Moisés para que diga a los ancianos de Israel que él había escuchado sus oraciones y tenía el propósito de liberarlos de Egipto (Éx 3:7-17).³¹ Le asegura al inseguro Moisés: «Los ancianos de Israel te harán caso» (Éx 3:18). Sin embargo, Moisés no interpreta la declaración de Dios como una predicción infalible del futuro, porque él rápidamente responde: «¿Y qué hago si no me creen ni me hacen caso?» (4:1). El Señor no responde asegurándole a Moisés que conoce cada detalle de lo que va a suceder antes de que ocurra, como uno podría es-

perar si él en realidad posee semejante conocimiento. Él más bien le muestra a Moisés cómo puede cambiar una vara en una serpiente y luego hacer que vuelva a ser vara de nuevo (Éx 4:2-4). Este milagro, el Señor le dice, es «para que crean que yo, el Señor y Dios de tus padres, Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, me he aparecido a ti» (Éx 4:5).

Moisés no está convencido de que el primer milagro sea suficiente. De modo que el Señor añade un segundo milagro: Le muestra a Moisés que él puede hacer que una mano quede leprosa y luego quede de nuevo sana (Éx 4:6-7). Entonces el Señor declara: «Si con la primera señal milagrosa no te creen ni te hacen caso dijo el Señor, tal vez te crean con la segunda» (Éx 4:8, cursivas añadidas). Pero el Señor rápidamente reconoce la posibilidad de que aun este segundo milagro puede que no sea suficiente para convencerlos. Y así sigue diciendo:

Pero si no te creen ni te hacen caso después de estas dos señales, toma agua del Nilo y derrámala en el suelo. En cuanto el agua del río toque el suelo, se convertirá en sangre (Éx 4:9).

Si dejamos a un lado la suposición de que el futuro está exhaustivamente fijado, el texto claramente sugiere que el Señor no está seguro de cuántos milagros serán necesarios para convencer a los ancianos de Israel de que él había enviado a Moisés. Si nosotros más bien insistimos en que el Señor conoció en todo momento que serían necesarios tres milagros, entonces parece poco sincero que le diga a Moisés que *tal vez* crean después del primer milagro o del segundo (Éx 4:5, 8). ¿Cómo le puede decir el Señor a Moisés que algo puede ocurrir cuando él sabe que no va a suceder?³²

Sin embargo, esta falta de seguridad en relación con algunos aspectos del futuro no es un defecto de parte de Dios. Es simplemente que la única realidad que existe para que Dios la conozca es que los ancianos *tal vez* crean después de uno, de dos o quizá de tres milagros. *Eso* es lo que es real, y *eso* es lo que Dios conoce como perfectamente real. Hasta que los ancianos resuelvan el asunto respondiendo a los milagros de Moisés, no hay otra cosa que posibilidades para que Dios las conozca. Dios no puede ser culpado por no conocer algo que no existe.

No obstante, este pasaje también deja en claro que Dios está absolutamente seguro que él puede convencer a los ancianos de Israel de que sigan a Moisés y salgan libres de Egipto. Esta parte del futuro *está* establecido porque Dios ha decidido que así sea. La intención de este episodio es para enseñarle a Moisés que Dios tiene suficientes recursos para llevar a cabo todo lo que se propone

realizar. Él es el Dios de todos los recursos. Eso está dentro de los parámetros del futuro que Dios ya ha establecido, no hay elementos pendientes. Los ancianos *quedarán* convencidos. Pero serán necesarios uno, dos o tres milagros para lograr que eso suceda.

El Dios que dice tal vez. Las Escrituras contienen muchos «tal vez» divinos, aunque a menudo pasan desapercibidos. Cada uno de ellos sugiere que el futuro está parcialmente abierto. Por ejemplo, el Señor le dice a Jeremías que se pare en el atrio del templo y les predique a los judíos, diciéndole: «*Tal vez* te hagan caso y se conviertan de su mal camino. Si lo hacen, *me arrepentiré* del mal que pensaba hacerles» (Jer 26:3, cursivas añadidas). La naturaleza del verbo en subjuntivo indica que la promesa del Señor sugiere que no es una conclusión inevitable que los judíos le escucharían a Jeremías.

Del mismo modo, el Señor le instruye a Ezequiel que represente una lección profética para Israel, diciéndole: «*Tal vez* así entienda, aunque son un pueblo rebelde» (Ez 12:3, cursivas añadidas). Y resultó que ellos no entendieron. Si Dios estaba seguro que los israelitas no entenderían cuando le dio a Ezequiel estas instrucciones, era engañoso decir que «*tal vez* así entienda». Era también hacerle perder el tiempo a Ezequiel cuando Dios le animó a que representara esa lección profética sobre la base de esa posibilidad.

De igual manera, en Éxodo 13:1 leemos que el Señor decidió no llevar a los hijos de Israel a Canaán por la ruta más corta. Esto deja a cualquiera perplejo, excepto que el Señor explica qué le llevó a tomar esa decisión. Las Escrituras dicen que el Señor pensó (o dijo): «*Si* se les presentara batalla, podrían *cambiar de idea* y regresar a Egipto». La naturaleza condicional («*Si ... podrían*») de esta oración sugiere que no era seguro que Israel fuera a hacer esto. Era probable, sin embargo. De ahí que el Señor sabiamente se abstuviera de poner a Israel en esa situación.

Por último, debemos considerar las numerosas veces que el Señor presenta opciones a los humanos y les habla en términos condicionales. Por ejemplo, el Señor le dice al rey de Judá:

Si de veras cumplen con esta palabra, entonces por las puertas de este palacio entrarán reyes que ocuparán el trono de David ... Pero si no obedecen estas palabras, juro por mí mismo que este palacio se convertirá en un montón de ruinas. Yo, el Señor, lo afirmo» (Jer 22:4-5).

De igual manera, después que Salomón terminó el templo, el Señor le dice:

«En cuanto a ti, si me sigues con integridad y rectitud de corazón, como lo hizo tu padre David, y me obedeces en todo lo que yo te ordene y cumplas mis decretos y leyes, yo afirmaré para siempre tu trono en el reino de Israel, como le prometí a tu padre David cuando le dije: “Nunca te faltará un descendiente en el trono de Israel”. Pero si ustedes o sus hijos dejan de cumplir los mandamientos y decretos que les he dado, y se apartan de mí para servir y adorar a otros dioses, yo arrancaré a Israel de la tierra que le he dado y repudiaré el templo que he consagrado en mi honor. Entonces Israel será el hazmerreír de todos los pueblos» (1 R 9:4-7).

Dios se dirige a su pueblo en esta manera de «Si ... Pero si... dejan de» a lo largo de las Escrituras. Nos dice algo importante acerca de la relación de Dios con su pueblo. Como Terence Fretheim observa, eso significa que:

La manera en que los seres humanos responden a Dios y a los caminos de Dios tiene gran influencia sobre la forma que va a tener el futuro tanto para Dios como para el pueblo de Israel. Estos dos futuros deben ser considerados como posibilidades genuinas para Dios también. Para Dios sostener la posibilidad de un futuro humano positivo, cuando no era en realidad una posibilidad, sería un acto de engaño.³³

Si Dios no puede engañar, el futuro debe estar parcialmente abierto. Fretheim continúa:

Si ambos futuros son posibles para Dios, entonces él no ha establecido qué futuro llegará a suceder, y Dios tampoco conoce con seguridad cuál de ellos va a tener lugar. Dios conoce estos futuros como auténticas posibilidades, aunque podemos decir que Dios conoce qué futuro es más probable.³⁴

Dios siempre trabaja con los humanos para hacer que suceda el futuro positivo. Pero allí donde los agentes libres están involucrados, algunos resultados no se pueden garantizar. Una cierta cantidad de riesgo está presente.

El soberano maestro de ajedrez. Como indicamos arriba, los pasajes que sugieren que Dios se enfrenta a un futuro en parte abierto no están en conflicto con los que describen a Dios como el todopoderoso, soberano, majestuoso Señor de la historia. Por el contrario, exaltan aún más su soberanía. Estos dos motivos juntos muestran que la providencia de Dios no es simplemente una manera de controlar la manera en que las cosas terminan sucediendo. Si él lo decide así, por supuesto, Dios podría funcionar de esa manera. Pero eso no

exaltaría su sabiduría (¿cuánta sabiduría se necesita para controlar algo que está dentro de tu poder?) y no permitiría que existiera un amor genuino (véase TTC1). Debido a que Dios ha elegido crear un cosmos habitado por agentes libres, la soberanía de Dios queda establecida tanto como su sabiduría, así como su poder. Él da a los humanos y a los ángeles el poder para decirle no a él. Pero aunque estos agentes tienen la capacidad de frustrar su voluntad hasta cierto punto, Dios es, no obstante, capaz de llevar a cabo sabiamente sus propósitos generales a pesar de, y a veces por medio de, su rebelión.

Nosotros podríamos comparar esta perspectiva de Dios a un maestro del juego de ajedrez.³⁵ En general consideraríamos que un jugador de ajedrez es inseguro hasta el punto de que necesitaría conocer de antemano, o controlar si es posible, todos los movimientos de su oponente para estar seguro de ganar la partida. A la inversa, por lo general consideraríamos a un jugador de ajedrez que es sabio y seguro hasta tal punto que puede estar seguro de la victoria sin depender de estas ayudas. Su confianza está enraizada en su habilidad para anticipar sabiamente todos los *posibles* movimientos futuros que su oponente podría hacer junto con todas las posibles respuestas que él podría tener para cada uno de esos posibles movimientos. Él no sabe cuántos exactamente cuántos movimientos tendrá que hacer, o cómo serán esos movimientos, antes de que empiece la partida, porque él no conoce exactamente cómo su oponente moverá sus piezas. Si su oponente es formidable, puede que él hasta tuviera que «arriesgar» ciertas piezas a fin de llegar a darle jaque mate. Pero *debido a su superior sabiduría* él está seguro de la victoria. Y precisamente porque su victoria no viene a causa de tener conocimiento del plan de movimientos de su oponente o de otra manera controlar los movimientos de su oponente, la sabiduría que despliega para alcanzar la victoria es digna de elogio.

El hecho que las Escrituras nos dicen que el Señor a veces habla del futuro en términos de lo que podría tener lugar en vez de lo que ciertamente sucederá sugiere que la analogía del maestro de ajedrez es apropiada. Al igual que un maestro de ajedrez, el Señor sabe que *pueden* ser necesarios más de uno o dos milagros para convencer a los ancianos de Israel que Moisés es su mensajero, pero que, no obstante, está seguro que al final los convencerá. Él sabe que los israelitas *pueden* prestarle atención al mensaje que les da por medio de Jeremías, *podrían* entender el mensaje que Ezequiel representa, *podrían* retirarse si se enfrentan a los filisteos, y *pueden* volverse a él y llamarle Padre, o puede que no sea así. Mientras que confía en uno, él anticipa los otros. «Gana la partida» no controlándolo meticulosamente o por poseer «información interna», sino por ser el Dios infinitamente sabio que él es.

Esto es, por supuesto, una analogía. En realidad, ningún humano puede llegar cerca de anticipar toda posible combinación de movimientos que él y sus oponentes puedan hacer a lo largo del curso de cada partida concebible. Sin embargo, estas posibilidades existen con antelación, de modo que el Dios omnisciente, por supuesto, las conoce perfectamente. En verdad, para aplicar la analogía al mundo real, debemos concebir a Dios conociendo y anticipando perfectamente desde la eternidad todo posible acontecimiento que podría alguna vez suceder. Porque cualquier cosa que pueda suceder era lógicamente posible desde la eternidad. Por tanto, Dios lo conocería eternamente como tal.

Pero este vasto conocimiento anticipado es de *posibilidades*, no de futuras *certidumbres*. Dios puede (y lo hace) limitar soberanamente estas posibilidades según lo ve conveniente por medio de establecer los parámetros dentro de los cuales estos agentes libres pueden tomar decisiones. No hay «riesgos» en los que él se meta que no los elija. Pero en la perspectiva abierta del futuro él no restringe estas posibilidades a un curso de acción determinado. Si bien eso sería un curso de acción libre de riesgos, lo cual eliminaría la libertad, lo que a su vez eliminaría la posibilidad de amor.

Aunque los teístas abiertos son acusados a menudo de limitar el conocimiento de Dios o de socavar su soberanía, esta comprensión del futuro sirve para *incrementar* nuestro aprecio del conocimiento y del poder de Dios.³⁶ Para anticipar perfectamente toda posible combinación de movimientos a lo largo de todo el tiempo —tan fácilmente como si uno solo tuviera una cierta combinación de movimientos que atender— se requiere infinita inteligencia es una manera que no lo aporta el poseer un plan maestro de lo que ciertamente ocurrirá. Además, alcanzar tus propios objetivos mientras que trabajas con agentes personales que tienen libre albedrío requiere una confianza y forma virtuosa de poder para influenciar del que carece el control de cada cosa. Cuando la «partida de ajedrez» de la historia de este mundo se concluya, nos parecerá a nosotros criaturas finitas como si Dios solo hubiera tenido un curso de acción anticipado. La perspectiva abierta sencillamente exalta la sabiduría divina mediante el reconocimiento de que Dios poseía esta perfecta anticipación sin que este curso de acción estuviera prefijado en su mente o en su voluntad desde la eternidad.

Conclusión: El riesgo y el futuro abierto

En este capítulo he tratado de demostrar que el Dios de la Biblia no es un Dios que tiene o necesita «información interna» sobre lo que va a suceder. Como Creador del cosmos y Señor soberano de la historia del mundo, Dios establece los parámetros dentro de los cuales toda la actividad libre debe tener lugar. Él

predestina cualquier aspecto de la historia que necesita ser predestinado para llevar a cabo sus objetivos. Él conoce perfectamente todos los posibles sucesos futuros así como también todo lo que está establecido acerca del futuro como una consecuencia del presente. Pero dentro de estos parámetros él concede espacio a los agentes libres para tomar sus propias decisiones y en definitiva determinar sus propios destinos. La perspectiva abierta del futuro de ese modo hace inteligible tanto el control soberano como la apertura parcial que la Biblia atribuye a Dios en el contexto de la relación con la historia.

Si se acepta el planteamiento hecho en este capítulo para un futuro parcialmente abierto, es posible atribuirle riesgo a Dios por consideración de amor sin concluir que Dios no está en control del mundo. Si bien las Escrituras nos aseguran que los objetivos generales de la historia están asegurados —el Señor tendrá ciertamente una esposa que participará en su amor trino— también nos enseña que la suerte de cualquiera de sus criaturas libres no está fijada hasta que ellos mismos decidan entrar en el pacto de salvación con él. Este es el riesgo que en última instancia toma el Señor al crear el mundo con el propósito de compartir su amor trino con otros.

Si un número significativo de agentes libres (ángeles y humanos) optan por rebelarse en contra suya, o si agentes de alto rango, vitalmente importantes, moralmente responsables (tales como Lucifer) deciden rebelarse en contra de él, entonces el resultado será un cosmos atrapado en una guerra. Nosotros podemos creer en base de las Escrituras que Dios genuinamente confía que esto no va a ocurrir. Y nosotros podemos creer en base de las Escrituras que Dios de verdad se duele por el hecho de que ha sucedido. Pero también podemos estar seguros, de nuevo sobre la base de las Escrituras, que Dios conocía estas posibilidades y las anticipó y, no obstante, consideró que el riesgo merecía la pena. La alternativa es no tener creación para nada o llegar a lo que es casi lo mismo: Una creación que es incapaz de amar.³⁷

Pero todavía no hemos completado nuestro caso en defensa de TTC2. Hay un cierto número de argumentos bíblicos que han sido planteados en contra de esta perspectiva que todavía tenemos que considerar. Y hay otros varios argumentos a favor de esta perspectiva que necesitan ser considerados. Esta es la tarea que nos proponemos para el siguiente capítulo.

NOTAS

1. Leslie Weatherhead, *Salute to a Sufferer*, Abingdon, Nashville, 1962, p. 37.
2. Algunas versiones cristianas de la perspectiva abierta de Dios y del futuro son Keith Ward, *Rational Theology and the Creativity of God*, Basil Blackwell, Oxford, 1982; Richard Swinburne, *The Christian God*, Clarendon, Oxford, 1994; William Hasker, David Basinger, Richard Rice,

Chris Pinnock y John Sanders, in *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1994; John Sanders, *The God Who Risks: A Theology of Providence*, InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1998; Stephen Davis, *Logic and the Nature of God*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1983; T. J. Gorringer, *God's Theatre: A Theology of Providence*, SCM Press, Londres, 1991; M. Garrigue, *Dieu sans idée du mal: La liberté de L'homme au Coeur de Dieu*, Critérium, Limoges, France, 1982; Richard Foster, *Prayer: Finding the Heart's True Home*, Harper San Francisco, San Francisco, 1992; Randolph Lucas, *The Future: An Essay on God, Temporality, and Truth*, Basil Blackwell, Londres, 1989; Major Jones, *The Color of God: The Concept of God in Afro-American Thought*, Mercer University Press, Macon, Ga., 1987; Peter Geach, *Providence and Evil*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977; Vincent Brümmer, *What Are We Doing When We Pray? A Philosophical Inquiry*, SCM Press, Londres, 1984; W. O. Mundia, «The Existence of the Devil», Ph. D. dis. Boston University School of Theology, 1994; Terence Fretheim, «The Repentance of God: A Key to Evaluating Old Testament God-Talk», *Horizons in Biblical Theology* 10, no. 1, 1988, 47-70; Adrio König, *Here Am I: A Believer's Reflection on God*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1982; David Bartholomew, *God of Chance*, CSM Press, Londres, 1986; Richard Creel, *Divine Impassibility*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986; Peter Baelz, *Does God Answer Prayers?*, Darton, Longman & Todd, Londres, 1982. Ya he defendido anteriormente este punto de vista en *The God of the Possible*, Baker, Grand Rapids, Mich., 2000. Véase también Gregory Boyd y Edward Boyd, *Letters from a Skeptic*, Chariot Victor, Colorado Springs, 1994; Gregory Boyd, *Trinity and Process: A Critical Evaluation and Reconstruction of Hartshorne's Di-Polar Deism Towards a Trinitarian Metaphysics*, Lang, Nueva York, 1992.

3. Sobre los problemas que la doctrina tradicional de la PED y la predestinación generan cuando se combinan con la comprensión tradicional del infierno como un sufrimiento consciente y eterno, véase Jerry Walls, *Hell: The Logic of Damnation*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1992, pp. 33-55; John Hick, *Evil and the God of Love*, Harper & Row, San Francisco, 1966, pp. 113-20. El ateísta Michael Martin plantea objeciones similares en contra de la doctrina tradicional de PED en su *Atheism: A Philosophical Justification*, Temple University Press, Filadelfia, 1990, pp. 377-89.

4. Jack W. Cottrell, «The Nature of Divine Sovereignty», en *The Grace of God, the Will of Man: A Case for Arminianism*, Zondervan, Grand Rapids, Mich., 1989, p. 111.

5. Véase el excelente artículo de John Sanders «Why Simple Foreknowledge Offers No More Providential Control Than the Openness of God», *Faith and Philosophy* 14, no. 1, 1997, 26-40. En el siguiente capítulo argumento que el modelo de apertura de Dios y el futuro le ofrece a Dios mucho *mayor control* que la perspectiva de la simple presciencia.

6. *Ibid.*

7. Véase la *Iliada* 6.13 y la *Odissea* 4 de Homero, y la *Eneida* 2 de Virgilio.

8. La expresión «perspectiva abierta del futuro» es mejor que «la perspectiva abierta de Dios» porque, como veremos, el aspecto distintivo de esta perspectiva tiene menos que ver con la naturaleza de Dios que con la naturaleza del futuro.

9. Considero que esta creencia no solo es sólida doctrina bíblica, sino también, como he argumentado en otras partes (*Trinity and Process*, pp. 244-53), una verdad metafísicamente necesaria. El conocimiento de Dios y la realidad se definen mutuamente el uno al otro. De cierto, creo con Royce and Hartshorne que nuestro conocimiento falible de la realidad presupone la realidad de un conocedor infalible. Véase Josiah Royce, *The Conception of God*, Macmillan, Nueva York, 1998, cap. 1; Charles Hartshorne, «Ideal Knowledge Defines Reality: Why Was True in "Idealism"», *Journal of Philosophy* 43, 1946, 573-82; Charles Hartshorne, *Creative Synthesis and Philosophic Method*, 1970, reimpression, Lanham, Md.: University Press of America, 1983, pp. 286ss.

10. Las posibilidades en cuestión son ontológicas, no solo epistemológicas. Los que afirman la PED puede que todavía sostengan que el futuro consiste de una esfera de posibilidades. Pero la

situación indefinida de estas posibilidades, tienen ellos que admitir, es meramente epistemológica, debido a nuestro limitado cuadro de referencias. Porque para Dios no hay «quizás» auténticos. Todo es *definitivamente* de esta forma y *definitivamente* no de otra forma. No es *para Dios* posiblemente de esta forma y posiblemente de otra.

11. La perspectiva abierta del futuro no es un concepto reciente. Si bien todavía queda mucha investigación por hacer sobre la amplitud de esta perspectiva en el mundo antiguo y en la naciente iglesia, sabemos que en ocasiones fue defendida. El tratamiento más completo del futuro como parcialmente abierto en la naciente iglesia que yo conozco es el de Calcidio, el teólogo del siglo V. Véase J. den Boeft, *Calcidius on Fate: His Doctrine and Sources*, Philosophia Antiqua, ed. W. J. Verdenius y J. H. Waszink vol. 17, E. J. Brill, Leiden, 1970, esp. Pp. 52-53, 67-68 (162-63, 168-71 en la obra original de Calcidio). Véase también J. H. Waszink, *Commentarius: Corpus Platonium Zmedi Aevi*, E. J. Brill, Leiden, 1962. Algunos argumentan que la tradición cristiana africana ha asumido en general la perspectiva abierta del futuro. Por ejemplo, Major Jones escribe: «Nosotros (en la tradición cristiana africana) creemos que las acciones humanas son de verdad libres, de manera que mientras que el conocimiento de Dios del pasado es total y absoluto, el conocimiento de Dios de los sucesos futuros no es del todo completo, particularmente en lo concerniente a los actos humanos libres. Entonces, la perfección de la omnisciencia divina debe ser interpretada como el conocimiento de Dios que está siempre perfectamente incrementándose, con el paso del tiempo, en toda la realidad conocible» (*The Color of God: The Concept of God in Afro-American Thought*, Mercer, Nueva York, 1987, p. 95). Además, esta perspectiva recibió una seria consideración a finales del siglo XIX, al ser defendida de una forma u otra por teólogos tan notables como G. T. Fechner, Otto Pfeiderer y Jules Lequier. Fue adoptada en varias formas por el gran comentarista bíblico Adam Clarke (véase *The Holy Bible... with a Commentary and Critical Notes*, J. & T. Clarke, Londres, 1810), el popular predicador itinerante Billy Hibbard (véase *Memoirs of the Life and Travels of B. Hibbard*, 2^a ed., Pierce & Reed, Nueva York, 1843, pp. 372-414), el teólogo Joel Hayes (véase *The Foreknowledge of God: or, The Omniscience of God Consistent with His Own Holiness and Man's Free Agency*, MECS, Nashville, 1890), el teólogo T. W. Brents de los Discípulos de Cristo (The Gospel Plan of Salvation, Guardian of Truth Foundation, Bowling Green, Ky., 1874) y el estimado profesor metodista y decano de la Universidad Wesleyana Lorenzo D. MacCabe, Ohio (véase su *Divine Nescience of Future Contingencies a Necessity*, Phillips & Hunt, Nueva York, 1882 y *The Foreknowledge of God, and Cognate Themes in Theology and Philosophy*, Cranston & Stowe, Cincinnati, 1887). En todo lo que yo he podido descubrir, desde Calcidio a MacCabe, ninguno fue jamás acusado de herejía por negar que el contenido de la presciencia de Dios sea exhaustivamente definitivo. Estoy en deuda con John Sanders del Huntington College por la información sobre Adam Clarke y Billy Hibbert.

12. Para una perspectiva abierta de esto y de otras predicciones bíblicas, véase Sanders, *God Who Risks*, pp. 129-37. Para un estudio más amplio de la evidencia bíblica que apoya la perspectiva clásica del conocimiento anticipado, criticada desde el punto de vista de la perspectiva abierta, véase Boyd, *The God of the Possible: Divine Foreknowledge and the Openness of the Future*, Baker, Grand Rapids, Mich., 2000, cap. 1.

13. Para un estudio exhaustivo de todas las posibles profecías bíblicas, véase J. Barton Payne, *Encyclopedia of Biblical Prophecy*, Harper & Row, Nueva York, 1973. Sin embargo, yo y muchos estudiosos de la Biblia dudaríamos en aceptar muchas de las supuestas profecías que Payne encuentra en las Escrituras.

14. Sobre el tema del Antiguo Testamento de personas que logran que Dios cambie de parecer, véase Walter Brueggemann, *Old Testament Theology: Essays on Structure, Theme, and Text*, Fortress, Minneapolis, 1992, pp. 35-37.

15. Sanders tiene un estudio excelente de este y de otros textos «pancausales» en *God Who Risks*, pp. 81-87. Véase también Fredrik Lindström, *God and the Origin of Evil: A Contextual Analysis of Alleged Monistic Evidence in the Old Testament*, trad. F. H. Cryer, Glerup, Lund, Suecia,

1983. Para un estudio de Romanos 9 desde una perspectiva no determinista, véase el apéndice uno, pregunta 2.
16. Un ejemplo del Señor cambiando de parecer en la dirección opuesta —de bendición a maldición— lo vemos en la manera en que trató a Elí. El Señor había «prometido» que Elí y toda su familia ministrarían en su presencia «siempre» (1 S 2:30). No obstante, debido al pecado de Elí y al pecado de sus hijos, el Señor canceló su promesa (vv. 26-27). Resulta difícil afirmar la autenticidad de la promesa original si Dios sabía desde la eternidad que no habría ninguna posibilidad de que la familia de Elí ministraría para él siempre.
17. Véase, p. ej., Juan Calvino, *Comentarios sobre el Primer Libro de Moisés*, 1:248-49. Para una reafirmación contemporánea de esta posición, véase Bruce Ware, *God's Lesser Glory: The Diminished God of the Open Deism*, Crossway, Wheaton, Ill., 2000; Bruce Ware, «An Evangelical Re-formulation of the Doctrine of the Immutability of God», *JETS* 29, 1986, 442; Norman Geisler, *Creating God in the Image of Man? Neotheism's Dangerous Drift*, Bethany House, Minneapolis, 1997, pp. 90, 108.
18. Juan Calvino, *Institución de la Religión Cristiana*, Libros Desafío, Grand Rapids, Mic., 1.17.13, 227. Esta manera de tratar el «arrepentimiento divino» tiene sus raíces al menos desde Filo y fue adoptado por varios de los primeros padres de la iglesia, especialmente Clemente de Alejandría y Orígenes. Véase el estudio de Joseph C. McLelland, *God the Anonymous: A Study in Alexandrian Philosophical Theology*, Patristic Monograph Series 4, Filadelfia Patristic Foundation, Cambridge, Mass, 1976, pp. 37-40, 122-23.
19. Véase el argumento similar de Sanders en *God Who Risks*, pp. 69-70. Todo su estudio sobre este asunto del «arrepentimiento divino» es iluminador (pp. 66-75).
20. Ware dice repetidas veces que el Dios del deísmo abierto comete errores. Véase, por ejemplo, *God's Lesser Glory*, pp. 19-20.
21. Sobre la omnisciencia y posibilidades futuras, véase el estudio de Thomas Morris, «Properties, Modalities, and God», en *Anselmian Explorations*, University of Notre Dame Press Notre Dame, Ind., 1987, y Richard Creel, *Divine Impassability*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, pp. 98-99. En el siguiente capítulo desarrollaré más aun el concepto de que Dios conoce perfectamente y anticipa todas las futuras posibilidades.
22. Ware, *God's Lesser Glory*, p. 216, cp. Pp. 20-21, 159.
23. Sobre la naturaleza abierta de mucha de la profecía bíblica, véase Terence Fretheim, «Divine Foreknowledge, Divine Constancy and the Rejection of Saul's Kingship», *CBQ* 47, 1985, 595-602; «The Repentance of God: A Study of Jeremiah 18:7-10», *HAR* 11, 1989, 31-56. La obra de Sanders, *God Who Risks*, pp. 129-37 es también de mucha ayuda.
24. Del Ratzsch, *The Battle of Beginnings*, InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1996, p. 187; cp. P. 190. La naturaleza receptiva de Dios en el Génesis queda recalada y muy bien expuesta por Michael Welker en *Creation and Reality*, trad. John F. Hoffmeyer, Fortress, Minneapolis, 1999.
25. Phyllis Tribble observa que en este pasaje Dios no aparece como «el controlador autoritario de los acontecimientos sino como el que delega poder generosamente que incluso pierde el derecho de anular las decisiones humanas» (*God and the Rhetoric of Sexuality*, Fortress, Filadelfia, 1978, p. 93).
26. Véase Michael Carasik, «The Limits of Omnisciencia», *JBL* 119, no 2, 2000, 221-32. Carazik lamentablemente concluye que los motivos de estas pruebas eliminan no solo la presciencia divina exhaustiva, sino el conocimiento divino exhaustivo presente.
27. Debido a esta supuesta contradicción, Ware concluye que «el significado sencillo y claro que los teístas abiertos recomiendan no puede ser el significado deseado del texto» (*God's Lesser Glory*, p. 73). Yo argumento que si lo leemos en su contexto, no hay contradicción entre estos dos temas bíblicos.
28. La Biblia contiene muchos ejemplos del Señor dispuesto a hacer juicio solo para poco después cancelar ese juicio a la luz de una oración de intercesión, p. ej., Nm 11:1-2; 14:12-20;

- 16:20-35, 41-48; Dt 9:13-26; 2 S 24:17-25; 1 R 21:27-29; 2 Cr 12:5-8; Am 7:1-6. Dichos pasajes nos presentan el tema de que Dios «cambia de parecer» a la luz de la reacción humana y del cambio de circunstancias.
29. La RVR-1960 dice: «Esperando y apresurándoos para la venida del día de Dios».
30. Esta es probablemente la importancia de la expresión de Pablo «en el tiempo señalado» (Ro 5:6). Pablo nos está diciendo que cuando las variables estaban en su lugar, cuando las condiciones eran apropiadas, el Padre envió al Hijo al mundo (cp. Gá 4:4).
31. Le debo a John Sanders la información concerniente a los aspectos abiertos de este pasaje.
32. Debiéramos también notar el episodio que sigue inmediatamente al que hemos considerado. El Señor se siente frustrado con la persistente incredulidad de Moisés (Éx 4:10-17). Trata sin éxito de convencer a Moisés que él puede superar sus dificultades para hablar. Este episodio es más fácil de reconciliar con la perspectiva de que la notable obstinación de Moisés no era eternamente segura que con la perspectiva de PED. Si Dios conocía eternamente que Moisés no estaría dispuesto a hablar, resulta más difícil de entender la frustración del Señor y su persistencia en tratar de que lo haga.
33. Terence Fretheim, «Divine Dependence on the Humans: An Old Testament Perspective», *Ex Auditu* 13, 1997, 9.
34. *Ibíd.*
35. Fue William James quien usó primero la analogía de Dios como un maestro de ajedrez en *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Dover, Nueva York, 1956, pp. 181-82. Peter Geach la usó en *Providence and Evil*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977, pero en una manera cuestionable. Aunque él niega la providencia meticulosa y la presciencia definitiva exhaustiva, parece sugerir que la voluntad de Dios nunca puede ser frustrada. Para una crítica de Geach, véase Sanders, *God Who Risks*, pp. 230-31.
36. El tema de la perspectiva abierta del futuro ataca el conocimiento y el poder de Dios (así como también otros atributos de Dios) es la tesis central del libro de Ware, *The Lesser Glory of God*. Si bien este libro no está libre de críticas prácticas, la crítica de Ware como un todo está basada en la suposición de que (1) Dios es soberano solo hasta el grado de lo que controla, y (2) el futuro existe como una realidad exhaustivamente definitiva para que Dios la conozca. Si uno acepta estos puntos de comienzo, algunas de las críticas de la perspectiva abierta de Ware permanecen, pero son también innecesarias, puesto que el resultado estaba dado por sentado desde el principio. Para citar uno de los muchos posibles ejemplos, Ware argumenta que en la perspectiva abierta, Dios «por necesidad carece de información vital a la que no tiene acceso porque esa información está localizada en un futuro desconocido» (p. 180). Por supuesto, si los teístas abiertos creen que Dios carecía de información acerca del futuro porque él no podía acceder a ella, las críticas de Ware de los ateístas abiertos postulan un «Dios disminuido» sería correcta. Sin embargo, de hecho ninguno de aquellos a los que Ware critica nunca han sostenido nada remotamente parecido a esa posición obviamente insostenible. En la perspectiva abierta, *no hay información «localizada en el futuro» sobre la cual los agentes libres actuarán*. El futuro está compuesto en parte de posibilidades, de manera que Dios lo conoce perfectamente como tal. Ware presupone *su propia* perspectiva del futuro y entonces acusa a los teístas abiertos de postular a un Dios ignorante por no saberlo. En general la crítica de Ware raramente trata a los teístas abiertos en sus propios términos, y esto hace que su trabajo sea en gran medida irrelevante para todo aquel que quiera involucrarse seriamente en un diálogo crítico con la perspectiva abierta a un nivel académico.
37. Esta es la respuesta de los teístas abiertos a la objeción de que Dios es más, no menos, responsable por el mal que sucede en la historia del mundo si él no sabía exactamente lo que tendría lugar cuando creó el mundo, pero sabía que podría involucrar gran sufrimiento. Véase el estudio en *Hell*, de Walls, pp. 51-53.

4

UNA CUESTIÓN DE EQUILIBRIO

Los asuntos que rodean la presciencia de Dios y la apertura del futuro

Si ni aun el Dios omnipotente puede actuar para cambiar el pasado, no parece que sea más concebible que el Dios omnisciente pueda conocer con seguridad el futuro informe.

J. POLKINGHORNE, SCIENCE AND CREATION

¿Por qué, si un acto de conocimiento podía abarcar desde un punto toda la perspectiva, con todas las posibilidades simples canceladas, tiene que haber algo más que ese acto? ¿Por qué duplicarlo mediante el tedioso despliegue, pulgada a pulgada de la precedente realidad? No parece que haya una posible respuesta.

W. JAMES, «ON SOME HEGELISMS»

Dios salva mediante la persuasión, no por coacción, porque la coacción no es un atributo de Dios.

EPÍSTOLA A DIOGNETUS

He argumentado hasta ahora que el *amor requiere libertad* (TTC1) y que la *libertad requiere riesgo* (TTC2). Estas son las dos primeras tesis que hacen que la cosmovisión bíblica de la guerra sea inteligible y convincente la teodicea trinitaria del conflicto. Sin estas dos tesis resulta difícil comprender por qué el trino Dios crearía un mundo en el que pudiera tener lugar la clase de mal que experimentamos al presente. Si la meta de Dios para la creación era el amor, el

precio metafísico que tenía que pagar era el riesgo de que algunas de las criaturas eligieran lo opuesto al amor.

Como ya he mostrado, TTC2 contradice el entendimiento clásico de que Dios posee un *conocimiento anticipado exhaustivamente definitivo* (PED).¹ Argumento que la perspectiva clásica aparece en tensión con las Escrituras en ciertos puntos. Este material bíblico implica que mientras una buena parte del futuro está establecido desde la perspectiva de Dios, algunos aspectos del futuro no lo están. El futuro consiste de posibilidades indefinidas así como de realidades definidas.

Sin embargo, el asunto no es tan sencillo. Si bien muchos pasajes sugieren que el futuro *está* parcialmente abierto, los defensores de la perspectiva clásica argumentan que estos pasajes deben ser interpretados a la luz de otros pasajes que sugieren que el futuro *está* exhaustivamente establecido. Si mi tesis va a ser convincente, que el futuro debe estar parcialmente abierto para que el riesgo de Dios sea genuino, estos otros pasajes deben ser considerados.²

Por tanto, la primera tarea de este capítulo es considerar los argumentos bíblicos más convincentes en contra de la perspectiva abierta. En el transcurso de examinar estos argumentos desarrollaré en mayor profundidad ciertos aspectos de esta perspectiva, especialmente en lo relacionado con el entendimiento de la soberanía divina. Más específicamente, desarrollaré y defenderé el entendimiento de la soberanía divina dentro de la perspectiva abierta del futuro relacionándolo con la perspectiva de que Dios posee «*conocimiento medio*».* Siguiendo esto consideraré tres argumentos más para apoyar esta perspectiva. El primero es filosófico, el segundo está basado en la física contemporánea y el tercero basado en nuestra experiencia fenomenológica de nosotros mismos. La meta en todo esto es asegurar que TTC2 está bien fundamentado bíblica, racional y experimentalmente.

Una esposa y un Mesías conocidos de antemano

El conocimiento anticipado de la iglesia. Uno de los pocos pasajes bíblicos que mencionan explícitamente la presciencia de Dios es Romanos 8:29. Pablo declara aquí: «Porque a los que Dios conoció de antemano, también los predestinó a ser transformados según la imagen de su Hijo, para que él sea el primogénito entre muchos hermanos». ¿Implica este versículo que Dios tiene un conocimiento anticipado de todo lo que va a suceder, incluyendo a los que creerán y no creerán en Cristo? Tres breves consideraciones son relevantes.

Primera, el ámbito de lo que es conocido de antemano en este pasaje es limitado. Cuando Pablo se refiere a los que «Dios conoció de antemano» así como a los que son «predestinados», «llamados», «justificados» y «glorificados»

(Ro 8:29-30), él está *distinguiendo* claramente a este grupo de personas (creyentes) de otro (incrédulos). Lo que se dice acerca de este grupo no se puede decir del otro. «A los que Dios conoció de antemano» contrastan con aquellos a los que *no* conoció de antemano. Por tanto, si Pablo está usando el verbo *proginosko* (lit. «conocer de antemano» en un sentido cognoscitivo —esto es, decir que Dios poseía cierta información anticipadamente— entonces lejos de implicar que Dios conocía de antemano todas las cosas, este texto estaría en realidad *negando* que Dios lo conoció todo.

Mi segundo punto, sin embargo, es que no hay buena razón para tomar *proginosko* en un sentido cognoscitivo. Es más probable que Pablo esté usando el término *conocer* en el sentido semítico tradicional de afecto más bien que en un sentido meramente cognoscitivo. «Conocer» a alguien es amar a esa persona. De modo que «conocer de antemano» a alguien significa amar a esa persona anticipadamente. Tres capítulos más tarde Pablo se refiere a Israel como «al que de antemano conoció» (11:2). Si este es en realidad el significado en 8:29, entonces Pablo está simplemente afirmando que Dios amó a la iglesia antes de llamarla de la misma manera que amó a Israel antes de llamarlo.

Esto nos lleva directamente a mi tercer punto. No hay más razón para pensar que Pablo se está refiriendo a individuos particulares en este pasaje que la hay para pensar que está hablando de judíos individuales en Romanos 11:2. No es que Dios amó de antemano a individuos escogidos (en oposición a otros individuos que él no amó de antemano) y entonces los llamó y los predestinó. Lo que Dios amó anticipadamente (en última instancia desde la fundación del mundo) era la esposa de Cristo, el cuerpo de Cristo, la iglesia *considerada como un cuerpo completo*.

Desde el comienzo de la creación el corazón de Dios está con *el grupo* de todos aquellos que dicen «sí» a la invitación del Rey. Dios predestinó a *este grupo* para que fuera salvo (2 Ti 1:9), para ser santos y sin mancha (Ef 1:4), para hacer buenas obras (Ef 2:10), para ser glorificados (1 Co 2:7) y ser transformados conforme a la imagen de Cristo Jesús (Ro 8:29). Cuando usted y yo nos alineamos por propia voluntad con este todo corporativo, este nuevo pueblo de Israel (Gá 6:15-16; Fil 3:3), todo lo que está predestinado y conocido de antemano acerca *del grupo* se aplica ahora a todos los que escogen creer.³

Supongamos que yo decido en el último minuto asistir a una conferencia de teología en la que, para mi sorpresa, una persona presenta un escrito sobre *El paraíso perdido*, de John Milton. Al final de la presentación yo pregunto: «¿Cuándo se decidió que nosotros escucharíamos esta presentación?», a lo que los organizadores de la conferencia responden: «Se decidió hace seis meses». No se decidió hace seis meses que yo *individualmente* escucharía esta

presentación; más bien, se decidió que todo aquel que asistiera a la conferencia escucharía la presentación del escrito. Ahora que yo y otros habíamos decidido asistir, podemos todos decir: «Se decidió [predestinado] hace seis meses que *nosotros* escucharíamos este escrito». Lo que fue decidido para el grupo como un todo se aplica individualmente al escoger estos alinearse con el grupo.

Lo mismo sucede con la enseñanza bíblica de la iglesia predestinada. Todos los que escogen ser parte de la esposa de Cristo pueden proclamar que *nosotros* fuimos amados por Dios y escogidos por Cristo «antes de la creación del mundo, para que seamos santos y sin mancha delante de él» (Ef 1:4; cp. Ro 8:29; 1 P 1:2). *Nosotros* fuimos «[predestinados] para ser adoptados como hijos suyos por medio de Jesucristo» (Ef 1:5). Se nos dio gracia desde antes de la fundación del mundo (2 Ti 1:9), y fuimos predestinados para vivir eternamente para alabanza de la gloria de Dios (Ef 1:11). Pero pertenecer *individualmente* a este grupo fue en última instancia nuestra decisión.⁴

El Mesías y la presciencia de Dios. Entender la naturaleza corporativa del conocimiento anticipado y la predestinación de la iglesia explica un grupo significativo de textos en las Escrituras citado con frecuencia en defensa de PED. Pero no explica todos ellos. Un cierto número de pasajes hablan de sucesos particulares como anticipados por Dios, aun sucesos que resultan del libre albedrío de los individuos. Muchos de estos tienen que ver con la persona y el ministerio de Cristo Jesús.

Por ejemplo, docenas de profecías del Antiguo Testamento predicen con exactitud detalles de la venida del Mesías (p. ej., nacería en Belén de Judá, sería del linaje de Abraham, Isaac y Jacob, Isaí y David; sería ejecutado entre criminales; le abrirían el costado, lo enterrarían entre los ricos, expiaría el pecado de muchos). La mayoría de estas predicciones parecen involucrar decisiones futuras de libre albedrío de individuos.⁵

Del mismo modo, algunos de los acontecimientos centrales que rodearon la vida y muerte de Cristo Jesús están identificados como preanunciados y preordenados. Uno de los pasajes más explícitos que tienen que ver con esto es Hechos 2:23, donde Pedro se refiere a Jesús que «fue entregado según el determinado propósito y el previo conocimiento de Dios» para que lo mataran clavándole en la cruz. Del mismo modo, en Hechos 4:27-28 los primeros cristianos proclamaron:

En efecto, en esta ciudad se reunieron Herodes y Poncio Pilato, con los gentiles y con el pueblo* de Israel, contra tu santo siervo Jesús, a quien ungiste para hacer lo que de antemano tu poder y tu voluntad habían determinado que sucediera.

La pregunta obvia es, ¿cómo son posibles las profecías mesiánicas y las declaraciones de conocimiento previo y los aspectos de predestinación de la vida de Jesús a menos que Dios posea PED? El problema se complica por el hecho que parece imposible apelar a las «profecías condicionales» en estos casos. Si hay algo que fue prometido incondicionalmente a lo largo de las Escrituras desde el tiempo de la caída era la venida del Mesías (Gn 3:15; cp. Ap 13:8). Aunque las profecías condicionales ocurren frecuentemente en el Antiguo Testamento, su presencia no explica esta categoría de profecías.

Sin embargo, en realidad estos pasajes no presentan dificultad para la perspectiva del futuro parcialmente abierto. Si bien la perspectiva abierta sostiene que los humanos deben ser libres hasta el punto de que puedan ser capaces de amar, esta libertad obviamente tiene límites. En verdad, el concepto de libertad es solo significativo sobre el telón de fondo de un determinismo limitado.⁶ Como ya hemos argumentado, nuestra libertad está condicionada (pero no agotada) por nuestros genes, medio ambiente, nuestras decisiones previas y el carácter adquirido, y con toda seguridad por la voluntad de Dios. (En los capítulos seis y siete argumento que la libertad está restringida también por otra serie de variables.) La perspectiva abierta del futuro afirma de ese modo que muchos de los aspectos del futuro están determinados o por Dios o por las consecuencias inevitables de las causas presentes. Es, por tanto, compatible con la representación bíblica de Dios como el Señor soberano de la historia que conoce con anticipación todos los aspectos establecidos del futuro, y quien es capaz de determinar de antemano todo lo que quiere para llevar a cabo sus objetivos. No hay, por consiguiente, ningún problema lógico en reconciliar la verdad bíblica de que el Señor predestinó y tuvo conocimiento previo de varios detalles acerca del Mesías así como otros asuntos de información bíblica que sugieren que el futuro está parcialmente abierto.

¿*Acciones impías predestinadas*? Sin embargo, en Hechos 2:23 y 4:28 Dios parece predestinar una acción impía (esto es, crucificar a Jesús) mientras que al mismo tiempo considera responsable a los autores del crimen. ¿Socava esto la afirmación que los actos libres moralmente responsables no pueden ser parte de un futuro que está establecido? Dos razones serán suficientes para mostrar que no es así.

Primera, ni Hechos 2:23 ni 4:28 sugieren que *los individuos* que crucificaron a Jesús estaban predestinados y eran conocidos de antemano. Estos versículos solo afirman que estaba preordenado y conocido de antemano que el Mesías sería crucificado. *Que* Jesús sería crucificado estaba predeterminado. No lo estaba *quién* lo haría. Podría objetarse que Dios no puede predestinar y conocer de antemano un suceso en particular sin predestinar y anticipar las

personas en particular que van a llevar a cabo el suceso. Pero esta conclusión es válida solo si se propone una *cosmovisión mecanicista*.^{*} Es decir, si se da por supuesta una relación de uno a uno entre causas y efectos, entonces un efecto particular no se puede determinar sin que sean también determinadas sus causas antecedentes. Pero esta suposición no es necesaria. Por el contrario, esta suposición está enfrentada con la dirección general que la mayoría de los campos de la ciencia tomaron a lo largo del siglo XX. Hemos descubierto en una multitud de formas diferentes que la realidad está constituida como un equilibrio entre el determinismo y la libertad, leyes estables y azar, regularidad y espontaneidad, previsibilidad general y un elemento de imprevisibilidad sobre detalles.

En este contexto, no hay contradicción en decir que un suceso está predestinado y afirmar que el individuo que lo lleva a cabo no lo está.⁷ Yo creo que la cosmovisión no mecanicista está mucho más cerca de la cosmovisión semítica de la Biblia, lo que explica por qué ellos no tienen dificultad en afirmar que algo, pero no todo, del futuro está predestinado y es conocido de antemano como establecido. En el caso de la crucifixión, mientras que Dios sabía que en ciertas circunstancias habría un cierto porcentaje de personas que actuarían como los impíos de este pasaje lo hicieron, él podía predestinar y de ese modo anticipar que el Mesías sería crucificado sin limitar la libertad de ningún individuo.

Segunda, los defensores de la perspectiva abierta del futuro pueden afirmar además que Dios en ocasiones predestina ciertos actos de individuos impíos. Ellos negarían sencillamente que esta predestinación tenga lugar antes que estos individuos hayan resuelto sus propios caracteres. Dios sería moralmente culpable si él predestinara a las personas a realizar actos impíos antes de su nacimiento. Pero él no es moralmente culpable si decide dirigir el camino de las personas que ya han decidido *por sí mismas* ser impías.

Debemos recordar que la responsabilidad moral se aplica a las características adquiridas de agentes autodeterminantes aun más fundamentalmente que se aplica a las decisiones particulares que los agentes toman que reflejan y refuerza sus caracteres. Tradicionalmente los teólogos han distinguido el carácter que una persona recibe de Dios (*habitus infusus*) del carácter que una persona adquiere libremente (*habitus acquisitus*). No hay contradicción en afirmar que una persona es moralmente responsable por un acto aunque ella no pudiera haberlo hecho de otra manera, siempre y cuando que el carácter que ahora genera su acción fluyó por cierto del carácter que ella misma adquirió. No le fue «infundido» por Dios.

Por tanto, una persona que ha solidificado su carácter (*habitus acquisus*) como un individuo codicioso mediante la toma de multitud de decisiones libres es moralmente culpable no solo de todas las demás *acciones* codiciosas que lleva a cabo, sino también de lo que es aun más fundamental de ser *la clase de persona en la que él libremente se ha convertido*. La culpabilidad moral no es solo acerca de personas que *actúan* de cierta manera cuando ellos podían, y debían haber actuado de otra manera diferente. Es más acerca de *llegar a ser* cierta clase de persona cuando podía, y debiera haberlo hecho, una diferente clase de individuo. De aquí que si Dios decide que va bien con su plan providencia usar a una persona cuyas decisiones han solidificado su carácter como malvado, Dios no es responsable por la maldad de esa persona.⁸

Para ilustrarlo, las Escrituras sugieren que la traición que sufrió el Mesías fue predestinada y que Jesús sabía de antemano que Judas le traicionaría (Jn 6:64,70-71; 13:18-19). Esto no contradice el punto de vista de que las acciones autodeterminantes, moralmente responsables, no pueden ser predestinadas o conocidas de antemano siempre y cuando Judas no fue elegido *en particular* para ejecutar esta acción antes de que Judas *se hiciera a sí mismo* la clase de persona que *llevaría* a cabo esta acción impía. Después de que Judas lamentablemente se endureció a sí mismo haciéndose esta clase de persona. Dios entretrejió su carácter en un plan providencial. Dios de esa manera usó el mal para un bien superior (cp. Gn 50:20). Jesús podía, por tanto, saber de antemano que Judas sería el que le traicionaría. Pero nada sugiere que el plan de Dios *desde la eternidad* era que Judas cumpliera con ese papel.⁹

En conclusión, no hay dificultad en comprender cómo Dios podía predestinar y saber de antemano que Jesús sería traicionado y crucificado por individuos impíos sin predestinar o saber con anticipación quién específicamente le traicionaría y le crucificaría. Dios organizó los sucesos hasta el punto de que ciertos malvados (y ciertos espíritus malignos, Jn 13:27; 1 Co 2:8) actuaron con el carácter adquirido por ellos mismos e hicieron lo que querían hacer en conformidad con el plan de Dios para hacer que su Hijo fuera traicionado y crucificado. Con todo, ellos son responsables por lo que hicieron, porque son responsables por la clase de agentes que han llegado a ser libremente. Dios solo estaba empleando sus intenciones pecaminosas para su propio fin.

La perspectiva abierta del futuro y el conocimiento medio

Algunos críticos insisten en que los teístas abiertos no pueden reconocer coherentemente que Dios puede tener un papel significativo en el gobierno de las decisiones humanas, tal como la traición de Judas. Tampoco pueden afirmar con coherencia que ciertos actos están predestinados, tales como la crucifixión

de Jesús, mientras que niegan que las personas que llevan a cabo estas acciones estaban predestinadas. En verdad, algunos críticos insisten en que el Dios del teísmo abierto está limitado a imaginar el futuro. En su reciente libro, *God's Lesser Glory*, Bruce Ware habla repetidas veces de esto. Según él, la perspectiva abierta de Dios postula «a un Dios limitado, pasivo y nervioso» que lo único que puede hacer es esperar que suceda lo mejor.¹⁰ Él dice al respecto:

Lo que se pierde en el teísmo abierto en la confianza cristiana en Dios ... Cuando nos dicen que Dios... solo puede imaginarse lo que el futuro puede traernos ... [y] ver constantemente que sus creencias acerca del futuro se demuestran equivocadas por lo que en realidad sucede... ¿puede un creyente saber que Dios triunfará en el futuro tal como él ha prometido hacerlo?¹¹

La descripción no es del todo exacta. Para ampliar mi defensa de la coherencia de la perspectiva abierta con la descripción bíblica de Dios como soberano sobre el mundo, nos será de ayuda el establecer la consideración del teísmo abierto en el contexto del debate sobre el «conocimiento medio»* de Dios, un debate que empezó con Jacob (Luis de) Molina en el siglo XVI.¹² Esta digresión necesaria procederá en cuatro etapas. Primera, expondré brevemente la posición del conocimiento medio y explicar sus ventajas teológicas. Segunda, consideraré tres problemas que esta posición tiene dificultades en vencer. Tercera, demostraré que al suplementar la posición molinista clásica, la perspectiva abierta es capaz de resolver estos problemas mientras que retiene gran parte de las ventajas de la posición clásica. Y cuarta, mostraré cómo los teístas abiertos pueden atribuirle coherentemente a Dios el control que las Escrituras le atribuyen al tiempo que mantienen que el futuro está parcialmente abierto. Concluiré esta sección aplicando estas ideas a un caso de prueba paradigmático: La triple negación de Jesús por Pedro.

El «conocimiento medio» de Dios. Los defensores del conocimiento medio sostienen que entre (esto es, «en el medio de») el conocimiento de Dios de todas las posibilidades lógicas y el conocimiento de Dios de lo que sucederá está el conocimiento de Dios de lo que es contrario a los hechos en la libertad de las criaturas, esto es, lo que los agentes libres harían si ellos fueran creados en otros posibles mundos. Hay dos razones básicas para concluir que Dios tiene conocimiento de lo que es contrario a los hechos. Primera, las Escrituras nos dan una serie de ejemplos de Dios afirmando conocer lo que varias personas harían en situaciones diferentes (p. ej., 1 S 23:10-12; Jer 28:17-18). Segunda, puesto que Dios es omnisciente, él debe conocer el verdadero valor de todas las

proposiciones, incluyendo lo que es contrario a los hechos en la libertad de las criaturas.

La ventaja teológica de esta posición es que le concede a Dios mucho mayor control sobre el mundo que el simple conocimiento anticipado, mientras que, no obstante, mantiene libertad libertaria. En esta perspectiva, antes de la creación Dios conoció primero cómo respondería cada agente libre a toda situación imaginable en la que pudiera estar metidos, cómo ellos actuarían en cualquier mundo posible.* Basado en este conocimiento, Dios realiza el mundo que encaja mejor con sus propósitos soberanos. Esta perspectiva le permite a uno sostener coherentemente que las criaturas son incompatiblemente libres mientras que también sostiene que hay una razón divina específica para todo lo que sucede en la creación.

Dificultades en la posición del «conocimiento medio». A pesar de sus ventajas, la posición molinista clásica presenta algunos problemas, cuatro de los cuales podemos mencionar aquí. Primero, la posición molinista debe lidiar con el problema clásico del mal. Puesto que Dios siempre hace lo que es mejor, el molinista clásico debe aceptar que el mundo que Dios realiza debe ser el mejor posible, dado que los agentes poseen libertad por su libre albedrío. Pero parece inverosímil que *este* mundo real constituya el mundo posible en el que los agentes libres escojan la menor cantidad de mal.

Segundo, si bien hay cierta justificación bíblica para sostener que Dios conoce lo que es contrario a los hechos en la libertad de las criaturas, el molinismo no explica mejor el «tema de apertura» en las Escrituras que cualquier otra versión del teísmo clásico. Tiene que tomar como antropomórficos todos los pasajes en los cuales Dios cambia de parecer, expresa dolor, experimenta sorpresa o desilusión, habla y piensa del futuro en términos de lo que puede o no puede suceder y así sucesivamente. Como argumenté en el capítulo anterior, si bien las Escrituras contienen claramente antropomorfismos, no hay buena base para concluir que están en esta categoría todos los pasajes que constituyen el tema de la apertura futura.

Tercero, resulta difícil hacer filosóficamente convincente la declaración molinista del conocimiento medio. En esta perspectiva, cada posible decisión de cualquier posible agente libre pudiera alguna hacer en un mundo posible es un hecho eterno. Desde la eternidad, existe la *facticidad** no solo del mundo futuro sino de todos los mundos posibles. ¿Cómo podemos explicar esta eterna facticidad? No puede existir porque Dios quiere que exista, porque eso constituiría determinismo, algo que los molinistas quieren evitar. En verdad, la ventaja central del conocimiento medio está supuestamente en que nos permite afirmar la soberanía total mientras que mantiene libertad de libre albedrío.

Pero tampoco puede existir esta eterna facticidad porque los agentes aparte de Dios quieren que exista, porque los agentes creados no son eternos, y los molinistas (y muchos otros) generalmente niegan la causalidad retroactiva. Además, los agentes nunca quieren lo que es contrario a los hechos que supuestamente son ciertos acerca de ellos. Ellos son lo que los agentes *hubieran querido ser si hubieran sido* creados en un posible mundo diferente.

Nos quedamos con la alternativa poco atractiva de negar que haya algo que base la eterna facticidad de lo que es contrario a los hechos en la libertad de las criaturas. Desde toda la eternidad el hecho de que lo que los agentes libres harían en cada situación posible estaba allí, sin ninguna razón suficiente para explicarlo. Es sencillamente un absurdo metafísico. Esta posición es en el mejor de los casos contra-intuitiva. También puede ser acusada de dualismo, porque la facticidad del mundo, y de todo posible mundo, queda descrito como una realidad no creada que coexiste eternamente al lado de Dios.

No está nada claro que la posición del conocimiento medio es coherente con la libertad del libre albedrío, y ese es el cuarto problema con esta posición. Como argumentamos en el capítulo dos, se puede decir que los agentes poseen libertad de libre albedrío si eso está dentro del poder de hacer las cosas de otra manera dadas exactamente la misma serie de condiciones antecedentes. ¿Pero cómo entonces podemos decir significativamente que los agentes podían haberlo hecho de otra manera si todo lo que ellos van a hacer alguna vez, y todo lo que hubieran hecho en cualquier mundo posible, es un hecho inalterable desde una eternidad antes de que ellos existieran? Dicho de otra manera, ¿cómo puede decirse que los agentes son autodeterminantes cuando *ellos* no basan la facticidad de lo que hacen, o que pudieran hacer, en circunstancias diferentes? La facticidad los precede eternamente, creados para nada. Si los agentes poseen autodeterminación o libertad de libre albedrío, *ellos* deben ser los que cambien las posibilidades en hechos.

«*Si contrafactual*» y «*quizá contrafactual*». Los molinistas tienen razón cuando afirman que las proposiciones que expresan lo contrafactual en la libertad de las criaturas tienen un valor real eterno, y que el Dios omnisciente conoce la verdad de esa proposición. Donde se equivocó el molinismo clásico, sin embargo, fue en suponer que lo contrafactual tiene que ver exclusivamente con lo que los agentes harían o no harían. Esto no agota las posibilidades lógicas de las proposiciones contrafactual. La antítesis lógica de la declaración «el agente *x* haría *y* en situación *z*» no es la declaración «el agente *x* no haría *y* en la situación *z*». Esta es una proposición contraria, no una proposición contradictoria. La antítesis lógica de «el agente *x* haría *y* en la situación *z*» es más bien la declaración, «el agente *x* podría no hacer *y* en la situación *z*». Esta última

declaración también tiene un valor real eterno y por eso Dios debe conocerla. Lo que quiero decir es que los que «sí harían» no agotan la categoría de lo que es contrario a los hechos: Hay también los que «podrían hacer». Las proposiciones acerca de ambas categorías tienen un valor real eterno que debe ser conocido por un ser omnisciente.

Si situamos a los «quizá contrafactuales» en el conocimiento medio de Dios, llegamos a la siguiente posición neomolinista.* Entre el conocimiento de Dios previo a la creación de todas las posibilidades lógicas y el conocimiento de Dios previo a la creación de lo que llegará a suceder está el «conocimiento medio» de Dios de lo que los agentes libres *podían o no podían hacer* en ciertas situaciones así como también lo que los agentes libres *harían* en otras situaciones. Si es cierto que el agente *x* podría hacer o no podría hacer *y* en la situación *z*, es falso que el agente *x* haría *y* en situación de *z*, y viceversa. Sobre la base de este conocimiento, Dios eligió realizar el mundo posible que mejor encajaba con su propósito soberano. Si el mundo que Dios creó es un mundo en el cual algunos «quizá contrafactuales» existen (como argumento en el caso) entonces este mundo debe por definición contener otras posibilidades. Es un mundo en el cual hay ciertas cosas que los agentes libres podrían o no podrían hacer. Para hablar con más precisión, este mundo sería un mundo delimitado de una serie de posibles mundos, cualquiera de los cuales *podría estar* realizado según las decisiones que toman los agentes libres. En un mundo así, el conocimiento de Dios de lo que será y de lo que sería no agotaría lo que Dios conoce: Dios también sabría lo que podría o no podría ser.

Hasta donde llega mi conocimiento, el molinismo clásico nunca consideró seriamente esta posibilidad. Supusieron que los «quizá contrafactuales» agotan la categoría del conocimiento contrafactual de Dios. De ese modo dan por supuesto que son falsas todas las proposiciones que incluyen «quizá contrafactuales». Asumen, junto con la tradición clásica como un todo, que la omnisciencia *lógicamente implica* el conocimiento exhaustivamente definitivo de Dios de lo que *sucedirá*. Ellos sencillamente añadieron a esta suposición clásica la afirmación de que Dios tiene conocimiento exhaustivamente definitivo de lo que *llegaría a suceder* en todos los otros mundos posibles. Sin embargo, lo dicho arriba revela la arbitrariedad de esta suposición. No hay razón para concluir que Dios no podría, si quisiera, crear un mundo en el cual algunos «quizá contrafactuales» son ciertos. En verdad, el mismo hecho de que los «quizá contrafactuales» no se contradicen (forzosamente falsos) demuestra que Dios no tiene *por definición* una presciencia exhaustivamente definitiva.

La perspectiva abierta como neomolinismo. Si reconocemos que Dios creó un mundo en el que algunos «quizá contrafactuales» es verdad, se evitan los cuatro problemas del molinismo clásico mencionados arriba.

Primero, si el mundo creado por Dios es un mundo en el que los agentes libres podían escoger entre el bien o el mal, no hay necesidad de defender este mundo como el mejor mundo posible en que actúan los agentes libres. Esto aligera significativamente la carga del problema del mal para los teístas cristianos.

Segundo, si aceptamos que algunos «quizá contrafactuales» son ciertos, podemos explicar fácilmente el motivo abierto de las Escrituras. Podemos aceptar la enseñanza de las Escrituras de que Dios a veces piensa y habla del futuro en términos que podrían o no podrían llegar a suceder (p. ej., Éx 4:7-9; 13:17; Ez 12:3). Podemos aceptar su enseñanza que Dios a veces se arrepiente de decisiones que ha tomado, porque podrían (y debieran haber) sucedido de forma diferente (p. ej., Gn 6:6; 1 S 15:11,35). Podemos aceptar que Dios a veces experimenta sorpresa o desilusión, porque podemos entender cómo las improbabilidades que podrían no haber sucedido, y que un Dios que conoce todas las probabilidades no esperaba que ocurrieran, pueden, no obstante, llegar a suceder (p. ej., Is 5:1-4; Jer 3:6-7,19-20). Podemos entender por qué Dios prueba a las personas para ver lo que ellas harán, porque puede o no puede que ellas le permanezcan fieles (p. ej., Gn 22:1,12; Éx 16:4). Podemos entender cómo un Dios omnisciente puede experimentar frustración tratando de conformar a las personas a su voluntad (p. ej., Ez 22:29-30), porque puede o no puede que los agentes libres estén de acuerdo con sus planes. Y podemos entender cómo un Dios omnisciente puede cambiar de parecer, porque sus intenciones previas estaban condicionadas a lo que los agentes podían o no podían hacer (p. ej., Jer 18:7-11; 26:2-3,13,19; Jon 3:10).

Tercero, si aceptamos que algunos «quizá contrafactuales» son eternamente ciertos, ya no tenemos el problema de una facticidad eterna sin base para posible mundos que incluyen libertad libertaria, y ya no hay problemas para explicar la misma libertad libertaria. Por el otro lado, los aspectos determinados de un mundo posible, incluyendo mundos que incluyen verdaderos «quizá contrafactuales», están basados en la voluntad de Dios. Porque en cualquier posible mundo que Dios podría crear, hay cosas que él decide que sucederían si él las creara, y las cosas que llegarán a pasar en el mundo Dios decide crearlas.

Por el otro lado, si aceptamos que el mundo que Dios creó es un mundo en que algunos «quizá contrafactuales» son ciertos (en otras palabras, no está *exhaustivamente* determinado), no hay problema para explicar la facticidad eterna de lo que los agentes libres harán o harían en otras circunstancias. En la

medida en que los «quizá contrafactuales» son ciertos —los agentes poseen libertad de libre albedrío— no hay eterna facticidad. Hay solo posibilidades eternas de lo que podrían o no podrían hacer. Hasta el punto de que los «sí contrafactuales» se aplican a futuros agentes libres, lo hacen porque las acciones de estos agentes fluyen de bien del carácter que Dios les ha dado (*habitus infusus*), en cuyo caso ellos no son moralmente responsables por ello, o del carácter que ellos van a adquirir por su cuenta (*habitus acquirus*) si ellos siguen un cierto posible curso de acción, en cuyo caso si son responsables por ello. En cualquier caso los «sí contrafactuales» no carecen de base, como en el molinismo clásico. Desde toda la eternidad Dios sabe que él decide crear al agente libre *x*, tendrá las características básicas de *a*, *b* y *c* (*habitus infusus*), Y por toda la eternidad Dios sabe que si el agente *x* sigue libremente una cierta trayectoria posible de vida, él *llegará a ser* la clase de persona que haría *y* en situación *z* (*habitus acquirus*). El «sí contrafactual» del cual el agente *x* es moralmente responsable depende del «quizá contrafactual» del que es moralmente responsable.

La inteligencia infinita de Dios. A la luz de todo esto, debiera estar claro que la crítica de Ware que la perspectiva abierta postula un Dios que solo puede frotarse las manos nerviosamente e imaginarse lo que sucederá carece completamente de base. Según esta perspectiva neomolinista, Dios conoce perfectamente desde siempre que sucederá, que sucedería, y que puede suceder. Y él soberanamente establece los parámetros para estas tres categorías. Además, debido a que Dios posee inteligencia infinita, su conocimiento de los «quizá contrafactuales» no le deja a él menos preparado para el futuro que su conocimiento de determinados aspectos de la creación. Como indicamos en el capítulo anterior, a causa de que él es infinitamente inteligente, no necesita «hacer menos densa» su atención sobre las numerosas posibilidades como nosotros hacemos. Él es capaz de atender a cada una de los trillones de posibilidades, ya sean posibilidades lógicas, «sí contrafactual» o «quizá contrafactuales», como si fuera la *única* posibilidad que tuviera que considerar. Él es infinitamente atento a cada una de ellas. De ahí que toda posibilidad que termina por suceder, podemos decir que desde la eternidad Dios estaba *preparado para exactamente esa* posibilidad, como si fuera la única posibilidad que alguna vez pudiera suceder. Aun cuando ocurren posibilidades que son objetivamente improbables —y hasta ese punto sorprenden o desilusionan a Dios— no es para nada el caso de que le pillen desprevenido. Él está perfectamente preparado para lo improbable como lo está para lo probable.

El Dios antropomórfico del calvinismo. En realidad, la crítica de Ware de que la perspectiva abierta del futuro reduce a Dios a un «Dios que se frota nerviosamente las manos» que no puede asegurarnos que al final ganará dice mucho

más acerca de su perspectiva de Dios que lo que dice acerca de la perspectiva de Dios que él se dedica a criticar. Es muy irónico que la crítica de Ware de la perspectiva abierta exponga que su manera de ver a Dios es *totalmente antropomórfica*.

Nosotros los humanos con nuestra limitada inteligencia no podríamos atender con tanta confianza a un trillón de posibilidades tan fácil y perfectamente como podríamos hacerlo con una que es segura. En verdad, nuestro foco de atención se divide en la mitad en el momento en que tenemos que atender dos posibilidades en vez de una con certidumbre. Y nosotros los humanos con nuestra limitada sabiduría y poder no le podríamos asegurar a nadie de un cierto resultado a menos que controlemos exhaustivamente todas las variables. De ahí que resulte tentador suponer de manera antropomórfica que Dios se enfrenta a dificultades similares. Ware revela en su crítica que él ha sucumbido a esa tentación, porque da por supuesto que Dios (como un humano finito) puede estar más preparado para el futuro si él solo tiene un futuro seguro que atender. Por eso él critica a un Dios que se enfrenta a una multitud de futuros con una deidad que «se frota las manos nerviosamente». Y su crítica da por supuesto que Dios (como un humano finito) solo puede estar seguro de la victoria final si controla todas las variables. De ahí que critica un concepto de Dios que no lo controla todo como estando fuera de control.

Lo que es más, debido a que Ware asume que su perspectiva antropomórfica es el epítome de la perfección divina, él da por supuesto que todos los pasajes bíblicos que no estén de acuerdo con esta descripción son antropomórficos. Para Ware, es «indigno» de Dios (por ejemplo) pensar y hablar *realmente* del futuro en un modo subjuntivo, que cambia sus intenciones en respuesta a circunstancias cambiantes, experimenta dolor, desilusión y sorpresa y así sucesivamente. Todo este motivo bíblico, nos aseguran, consiste de antropomorfismos.

Pero la Biblia nos dice cómo es realmente Dios, en toda su insondable grandeza, incluida su gloriosa flexibilidad en relación con la creación. Algunos, como Ware, no pueden comprender esta infinita inteligencia y por eso reducen de manera antropomórfica el futuro de Dios a un futuro posible e insisten en que aun ese debe estar meticulosamente controlado. Solo de esta manera pueden ellos concebir a Dios como soberano sobre la creación y estar seguros de que al final alcanza sus objetivos. Y al asumir que su restringida perspectiva es el modelo de la perfección divina, ellos critican como «disminuida» una perspectiva de que Dios es *suficientemente inteligente y poderoso* para moverse con confianza en el futuro y lleva a cabo todos sus objetivos sin tener que actuar como un humano lo haría, esto es, sin controlar, o al menos conocer de antemano, todos los detalles. Lo que se echa de menos en su crítica es

una fe llena de confianza en que Dios no está limitado como los humanos lo están. Él puede moverse con confianza en una multitud de posibles futuros con la misma facilidad y perfección como lo hace en un solo futuro que está seguro.

En resumen, la perspectiva abierta del futuro no socava la sabiduría de Dios o su soberano control, como Ware y otros argumentan: Más bien lo exalta infinitamente. En esta perspectiva Dios no conoce *menos* que en la perspectiva clásica: Conoce *más*. Él no conoce *menos* del futuro, por así decirlo: Conoce *más*. Y como con el molinismo clásico, la perspectiva neomolinista de este modo reconoce en Dios un control providencial significativo al tiempo que afirma la libertad del libre albedrío. La perspectiva neomolinista logra esto al tiempo que evita los problemas que se daban en el molinismo clásico, porque amplía el alcance del conocimiento medio de Dios para incluir los podría-pudiera subjuntivos.

Un caso de prueba: La negación de Pedro. Para corroborar la declaración de que el neomolinismo puede afirmar básicamente el mismo grado de control providencial que el molinismo clásico, puede sernos de ayuda aplicar nuestras reflexiones a un episodio en las Escrituras que se cita con frecuencia como una refutación de la perspectiva abierta del futuro, a saber, el episodio de la triple negación del Señor por parte de Pedro. El hecho que Jesús predijera que Pedro le negaría tres veces (Mt 26:34) se cita a menudo como prueba de que Dios posee un conocimiento exhaustivamente definitivo de todo lo que sucederá.¹³

Aun antes de considerar los detalles del pasaje, tenemos razones para ser cautelosos en cuanto a esta conclusión. No solo todo el motivo de apertura de las Escrituras está en su contra, sino que la conclusión supera con mucho lo que este episodio justifica. Saltar del conocimiento de Jesús de lo que Pedro haría en las siguientes doce horas a la conclusión de que Dios está seguro desde toda la eternidad de todo lo que cada persona hará en todo momento es un salto bien grande. La conclusión parece especialmente injustificada cuando consideramos que es el Hijo encarnado el que hace la predicción, el mismo Hijo encarnado que confiesa que no conoce «el día y la hora» de su propio regreso (Mr 13:32). Lo que implica el conocimiento de antemano que Jesús tiene de la negación de Pedro es una cuestión cristológica antes que una cuestión teológica. La conclusión que Jesús lo sabía todo acerca del futuro es rechazada no solo por los teístas abiertos sino por todos los que sostienen una cristología kenótica.

Esto aparte, debiera estar claro que este episodio no plantea problemas significativos a la perspectiva abierta del futuro. Dios sabía y anticipó perfectamente (como si eso fuera el único posible resultado) que si el mundo proseguía

exactamente como lo estaba haciendo hasta el momento de la institución de la Cena del Señor, el carácter de Pedro estaría solidificado al punto que sería la clase de persona que negaría a Cristo en una situación determinada. Dios conocía eternamente todos los «quizá contrafactuales», como hemos dicho, y todos los «sí contrafactual» que siguen a los «quizá contrafactual». Sobre la base de este conocimiento y su control soberano como Creador, Dios decide en algún momento asegurar providencialmente que esta situación llegaría a suceder. Por razones pedagógicas (véase abajo), él informa a Jesús de esta certidumbre futura y le inspira para que se lo dé a conocer a Pedro.

Esta manera de entender este episodio no es en principio diferente de la manera en el que el molinismo clásico lo entendería. El neomolinismo modifica esta perspectiva al añadir que en un momento anterior en su vida Pedro podría haber desarrollado (y debiera haberlo hecho) un carácter diferente, y si esto hubiera ocurrido, la narración de la pasión de Cristo no hubiera incluido la negación de Pedro.

Algunos podrían argumentar que la evidencia bíblica indica que el carácter de Pedro no estaba solidificado de esta forma, porque él en otros momentos parecía ser una persona sin temor. En verdad, no está carente de significado que fue la categórica negación de Pedro de que él *no* negaría a Cristo lo que dio origen a la predicción de Jesús (Mt 26:33). Tenemos muchas razones para sospechar que esta bravata era falsa. ¿No demuestra el hecho de que Pedro negó a Cristo cuando estaba bajo presión que era en realidad un cobarde en el corazón? ¿Pero por qué *apareció* Pedro tan valiente durante el ministerio de Cristo? Plantear esta pregunta nos provee de la pista que explica por qué Jesús hizo esta predicción sobre Pedro.¹⁴ La exhibición de «valor» de parte de Pedro estaba enraizada en su expectativa errónea (pero muy común) de que el Mesías sería un líder militar victorioso. Esto es por lo que Pedro rehúsa energicamente aceptar el mensaje de que Jesús había venido a servir y a sufrir (cp. Mt 16:21-23). Esa es también la razón por la que Pedro es tan valiente cuando su Maestro hacedor de milagros está cerca, pero se hunde por completo cuando a Jesús lo arrestan.

Dios quería hacer humilde a este futuro pilar de la iglesia y le corrige en su falsa comprensión del Mesías y de lo que es el liderazgo en el reino de los cielos (Mt 20:25-28). Dado el conocimiento medio de Dios, él sabía exactamente cómo sería Pedro, y lo que Pedro haría, si él adquiría libremente la clase de carácter que desarrolló. Dios también sabía con precisión lo que sería necesario para hacer humilde a Pedro y hacerle receptivo a la clase de enseñanza que él quería que Pedro recibiera. Tres golpes mortales a su ego, seguidos de tres

preguntas cortantes al corazón, le curarían a Pedro de su orgullo y conceptos falsos.

A este fin el Padre inspiró a Jesús para que le informara a Pedro de lo que haría en las doce horas siguientes. Si fuera necesaria alguna forma de divina influencia para asegurar las tres veces que las personas le preguntarían a Pedro acerca de su asociación con Jesús, eso sería un pequeño logro para el Creador soberano. Él conoce desde la eternidad todos los «quizá contrafactuales» de cada persona en el mundo en este tiempo y podría organizar su realización en la manera que considerara mejor, si eso fuera necesario. De nuevo, los neomolinistas no reafirman nada diferente de lo que los molinistas han afirmado siempre excepto que las cosas podían haber sucedido de manera diferente, si Pedro hubiera cultivado una clase de carácter diferente. No estaba destinado desde la fundación del mundo que Pedro sufriría esta dolorosa disciplina.

Por medio de Juan aprendemos cómo se llevó a cabo esta lección celestialmente orquestada. Después de la triple negación de Pedro, de la crucifixión y de la resurrección, Jesús le preguntó a Pedro tres veces: «¿Me amas más que éstos». Esta triple pregunta no salió así por pura coincidencia. Corresponde a las tres negaciones de Pedro. Después de cada respuesta de Pedro, Jesús le instruye: «Cuida de mis ovejas», enseñándole a Pedro que *amar* a Jesús significa *servir* a otros. Entonces, lo que es más importante y conmovedor, Jesús completa sus instrucciones dándole a Pedro otra predicción, muy diferente de la dada anteriormente. Ahora, en vez de predecir la negación de Pedro, predice la fidelidad de Pedro. A su debido tiempo Pedro sería llamado a correr la misma suerte que su Maestro: Daría su vida por las ovejas (Jn 21:15-19).

A causa de las experiencias que el Padre le permitió a Pedro pasar, el carácter de Pedro quedó permanentemente cambiado. Había aprendido la humildad, y ahora había aprendido el verdadero sentido de lo que Jesús había venido a hacer así como el verdadero significado de ser un líder siervo, de modo que se encontraba en la mejor posición para comprender y aceptar esta invaluable lección. La predicción de Jesús de la triple negación de Pedro fue el recurso amoroso, pero necesariamente duro, mediante el cual el Señor hizo añicos al viejo Pedro, con sus conceptos falsos y falsas bravatas, a fin de formar a un nuevo Pedro, un hombre dispuesto a poner su vida por las ovejas que el Maestro le había confiado.

Claramente la perspectiva abierta del futuro no tiene más dificultad para explicar este episodio que el molinismo clásico. A la verdad, estas dos escuelas de pensamiento explican este y otros pasajes similares en formas casi idénticas, la única diferencia está en que la perspectiva abierta insiste en que las verdades «quizá contrafactuales» estaban condicionadas por previas verdades «quizá

contrafactual». Solo porque Pedro en una fecha anterior *podía haberse* hecho cobarde era cierto que en este tiempo y en esta situación Pedro *actuaría* cobardemente. En cualquier caso, debiera ser evidente que no hay contradicción interna entre la perspectiva que el futuro está parcialmente abierto y el entendimiento de que Dios tiene control final sobre el mundo.

Un argumento filosófico

Hasta aquí he tratado los argumentos bíblicos a favor y en contra de la perspectiva abierta del futuro y he hecho convincente la perspectiva abierta de la soberanía al describirlo como una forma de neomolinismo. Ahora, ¿hay argumentos filosóficos que apoyen explícitamente la noción de que los actos de libre albedrío son en principio impredecibles como definitivos? De hecho, hay varios. Aquí consideraré solo uno. (Véase el apéndice dos para un resumen de otros cuatro argumentos.) Este argumento se centra en la incompatibilidad lógica de afirmar la doctrina de la PED mientras que se afirma al mismo tiempo que los agentes poseen libre albedrío o libertad autodeterminante.

La imposibilidad de cambiar el pasado. Reconozcamos cuatro cosas: (1) Dios posee PED; (2) El conocimiento de Dios es infalible, por tanto, inalterable; (3) el pasado por necesidad lógica no puede cambiarse;¹⁵ y (4) nosotros no somos libres o moralmente responsables en relación con lo que no puede cambiarse.¹⁶ Estas cuatro premisas parecen implicar que los agentes no son más libres o moralmente responsables con relación a los sucesos futuros (incluyendo sus propias acciones escogidas que lo son en relación con los sucesos pasados. Entre la totalidad de los hechos en un momento dado en el pasado que nosotros no podemos cambiar está el hecho de lo que haremos en el futuro, una realidad de hechos que encontramos en la PED de Dios e incluido en la totalidad de verdades objetivas en cualquier momento dado del pasado.

Supongamos que Dios le encargó a un ángel catalogar todos los hechos que constituyen la totalidad de la realidad del 12 de octubre de 1492. Si Dios posee PED, este catálogo incluye no solo todos los hechos pasados y presentes, sino también la facticidad de todas las futuras realidades, incluyendo *mis* futuras decisiones. Porque si mis futuras decisiones son hechas en la mente de Dios desde toda la eternidad, ellos son ciertamente hechos en la mente de Dios el 12 de octubre de 1492, y estaría contenido en su catálogo exhaustivo de todos los hechos registrados en esa fecha.

El problema, por supuesto, es que no soy libre o moralmente responsable por *ninguno* de los hechos que constituyen la totalidad de la realidad del 12 de octubre de 1492 (premisa 4). Es pasado, inalterable y, por tanto, fuera del ámbito de mi libertad autodeterminante. Con todo, suponiendo que Dios posee

PED, la totalidad de mi futuro es parte de esta totalidad pasada. Mi futuro es tanto un hecho pasado como lo es la navegación de Cristóbal Colón en esa fecha. No puedo cambiar más mi futuro de lo que puedo afectar el itinerario de navegación de Colón. De ahí que no puedo ser más libre y moralmente responsable en cuanto a *mi* futuro que lo que lo soy de la actividad de Colón. En pocas palabras, la doctrina de la PED limita lógicamente la libertad moralmente responsable y autodeterminante.

Ver mi futuro. Piense en lo que ocurriría si Dios *le diera a usted* su catálogo de hechos de 1492. Ahora usted puede leer lo que fue escrito hace cinco siglos acerca de lo que usted haría en el futuro. Y usted no puede alterar lo que lee o evitar hacer lo que el catálogo dice que usted hará; este es el catálogo de una mente *infallible* y omnisciente.

Supongamos que usted lee en ese libro que en cierta fecha usted tomará una catastrófica decisión moral. ¿Qué puede hacer acerca de ello? Absolutamente nada. Aunque usted trate de alterar esta realidad, usted sin duda terminará haciendo exactamente lo que ese libro infalible predice. Incluso su intento de alterar lo que está predicho acerca de usted aparece escrito en el libro. A la verdad, cada pensamiento, emoción y acción que usted tiene mientras está leyendo este catálogo exhaustivo constituye parte de su contenido, porque estos son, desde toda la eternidad pasada, (por tanto, el 12 de octubre de 1492) parte del contenido objetivo de la mente infalible y omnisciente de Dios.

¿En qué sentido esta perspectiva difiere del determinismo? ¿Cómo interpretaría este escenario de forma diferente una persona que niega la libertad libertaria? Los hechos son idénticos en ambas perspectivas. La única diferencia podría estar en que el determinista podría decir quizá que Dios ordenó esta eterna realidad comprobada, mientras que el defensor de la libertad autodeterminante insistiría en que los actos futuros en los que el lector estaría inevitablemente involucrado son, no obstante, actos que él lleva a cabo libremente. Pero podría decirse que esta es una distinción que no cambia las cosas para nada; pues es meramente semántica. Uno insiste en que el futuro está determinado, mientras que el otro insiste en que no lo está. Pero la eterna realidad comprobada del futuro es la misma en ambas explicaciones.

Algunos pueden argumentar que este escenario sencillamente demuestra por qué Dios no puede revelarnos el contenido de su mente omnisciente. Mientras tanto que no sepamos lo que haremos, lo hacemos libremente. Este argumento falla, sin embargo, porque el asunto de la autodeterminación es un asunto ontológico, no epistemológico. La cuestión es *si somos* realmente libres o no lo somos, no si nosotros *pensamos* que somos libres o no. Si todas mis acciones

futuras son un hecho inevitable —porque son tan inalterables como mi pasado— entonces no soy libre aun si Dios es el único ser en el universo que lo sabe.

Por el otro lado, si suponemos que nosotros *determinamos* aspectos de nuestro propio futuro y *somos* moralmente responsables por esos aspectos, se infiere que lo que haremos libremente en el futuro *no puede* catalogarse como un hecho en el 12 de octubre de 1492. Para estar seguros, mis futuras acciones podrían ser catalogadas como «quizá contrafactuales» (yo podría hacer *x* o *y*) o incluso como «quizá contrafactuales» condicionado por antecedentes «quizá contrafactuales» (p. ej., si Pedro elige un cierto curso de desarrollo de carácter, él podría en T1 convertirse en la clase de persona que haría *x* en vez de *z*). Pero la realidad comprobada de mis decisiones libres del futuro no puede preceder mi realización de las mismas.¹⁷ Esto es lo que significa el término *autodeterminante* si es que de verdad tiene alguna coherencia intrínseca.¹⁸

¿Podemos afectar el pasado? ¿Cómo podrían responder los defensores de la PED a este argumento? Siguiendo el ejemplo de William Ockham, algunos han intentado calificar la tercera premisa, que no podemos cambiar el pasado. A este fin ellos hacen una distinción entre «hechos incontestables» acerca del pasado que son inalterables y «hechos contestables» acerca del pasado que en un sentido pueden ser afectados o al menos «causar» que sucedan.¹⁹ Los «hechos contestables» son los pasados hechos de verdad los cuales están supeditados a un suceso futuro, tales como, «Mike creía correctamente en 1991 que Bill Clinton sería elegido presidente en 1992». La elección de Bill Clinton hizo verdadera la creencia previa de Mike y de esa manera trajo a la realidad la verdad de un hecho pasado. Según Ockham y sus defensores, las creencias de Dios acerca del futuro son «hechos contestables». Nosotros hacemos que suceda la verdad de las creencias de Dios mediante lo que hacemos.

Sin embargo, esta respuesta es problemática porque no está claro que nosotros podamos decir de manera significativa que hacemos que suceda la verdad de las creencias de Dios en la manera en que los ciudadanos estadounidenses hicieron que sucediera la verdad de la creencia de Mike mediante la elección de Clinton como presidente. Puesto que Dios es omnisciente, sus creencias pasadas acerca de futuras actividades no son en ningún sentido «contestables» (suponiendo que posee PED). Nosotros no podemos afectar el contenido de las creencias pasadas de Dios más de lo que podemos afectar cualquier hecho «incontestable» del pasado. Regresemos a la ilustración anterior, si Dios hubiera revelado sus creencias en un catálogo en 1492, el contenido de ese catálogo hubiera constituido un hecho tan «incontestable» como el hecho de la navegación de Colón en aquella fecha.²⁰ Por tanto no parece que esta distinción entre

hechos pasados «incontestables» y «contestables» sea de ayuda en hacer compatible la libertad libertaria con la PED.

La física y el futuro abierto

Si una posición es verdadera, *cada* vía de reflexión debiera señalar en esa dirección, suponiendo que estamos pensando de manera convincente. Concluiré, por tanto, esta exploración del riesgo divino mediante la presentación breve de dos de esos indicadores: El primero de la física y el segundo de nuestra experiencia de nosotros mismos como agentes morales libres.

El salto cuántico. Un cierto número de expertos argumenta que la teoría cuántica de la Física sugiere un futuro parcialmente abierto. El elemento más relevante de la física cuántica para nuestros propósitos es el comportamiento indeterminado de las partículas cuánticas. En la mecánica cuántica nosotros podemos predecir en la curva de la campana el comportamiento probable de una partícula individual bajo unas condiciones experimentales dadas, pero no podemos en principio predecirlo con precisión. El salto desde la probabilidad del bolsillo de olas (el estado de ser «posible esto o posible aquello», que a veces es llamado la «superposición» de la partícula) hasta el estado real al final del experimento (el estado de estar «definitivamente esto y definitivamente no aquello») no puede explicarse exhaustivamente.²¹

No obstante, bajo la influencia de la decadente cosmovisión mecanicista y determinista, Einstein insiste que esta imprevisibilidad debe solo aparecer como siendo espontánea a causa de nuestra ignorancia de todas las variables. Cabe aquí mencionar su comentario tan citado de que no hay lugar para un Dios que «juega a los dados con el mundo».²² Algunos todavía le siguen en esta convicción. Sin embargo, la mayoría de los físicos cuánticos suponen que la indeterminación es real, no solo una función de nuestra ignorancia.²³ Pero esto implica que la irreversibilidad del tiempo es al final real también. No es, como Einstein pensó, una ilusión.²⁴ Los sucesos *realmente* pasan de las posibilidades indefinidas a realidades propiamente dichas, y la explicación final de por qué esta auténtica realidad no podrá ser localizada fuera de la partícula. Algo verdaderamente nuevo ha tenido lugar algo que no podía haber sido anticipado exhaustivamente, y algo que no puede ahora invertirse.

Esto implica que el futuro consiste parcialmente de posibilidades. Como el pasado está por definición cerrado a las posibilidades, también el futuro, en esta perspectiva, está abierto a las posibilidades.²⁵ Y puesto que Dios conoce la realidad perfectamente, eso implica que Dios conoce el futuro parcialmente como un campo de posibilidades. John Polkinghorne resume esto bien

cuando indica esa consideración del papel de la indeterminación en la física cuántica:

Recalcar cuán diferente es el tiempo del espacio [y] cuán seriamente debemos tomar su desarrollo como un proceso de auténtico llegar a ser. El futuro no está formado ya de antemano, esperando darse a conocer a sí mismo ante nuestra exploración, como se revelan las curvas de un valle al viajero que pasa a través de ellas. El futuro es parte de nuestra creación: Su formación responde a nuestra acción, como el barro que trabaja el escultor para crear su irreductiblemente nueva cosa, que es su obra de arte. Si incluso el Dios omnipotente no puede actuar para cambiar el pasado, no parece que sea más imaginable que el Dios omnisciente puede conocer con seguridad el futuro informe.²⁶

Se puede argumentar, por supuesto, que la ciencia está siempre cambiando y lo que parece que es hoy una conclusión cierta puede quedar cambiada por un nuevo descubrimiento mañana. Eso es muy cierto. No hay que apostar demasiado en las vicisitudes de los descubrimientos científicos. Al mismo tiempo, no podemos ignorar las conclusiones de la ciencia contemporánea en esta área. Y en este asunto se confirma lo que hemos venido argumentando desde las Escrituras: El futuro está parcialmente abierto.

La teoría de la relatividad y el universo abierto. Antes de seguir con el segundo indicador para un futuro abierto, debemos considerar un aspecto de la ciencia contemporánea que algunos argumentan que requiere que el futuro *no* sea indefinido: A saber, la teoría de la relatividad de Einstein. Dicho de la manera más simple, Einstein demostró que el fluir del tiempo es relativo a la velocidad de la luz. El «cuando» de un suceso está condicionado a la ubicación y velocidad de un observador. Mi «ahora» es su futuro. La cuestión de precisamente cuando mi «ahora» se convertirá en su presente depende de cuán rápido usted y yo estamos viajando y cuán lejos estamos el uno del otro. Según la teoría de la relatividad, por tanto, es imposible que nosotros coordinemos los sucesos dentro de un «ahora» que lo abarque todo.

Las implicaciones teológicas de esta teoría son controversiales. Según algunos, eso demuestra que Dios debe existir fuera del tiempo. Puesto que su conocimiento del cosmos no depende de la velocidad de la luz, dado que él no viaja a ninguna velocidad, y dado que él es omnipresente y, por tanto, no existe a una distancia de sus criaturas, su «ahora» debe abarcar simultáneamente todo el tiempo. El futuro, por tanto, no está en ningún sentido abierto para Dios, se argumenta, aunque lo está para nosotros. Tiene el mismo carácter definido que el pasado, porque Dios lo experimentan simultáneamente con el pasado.²⁷

Se pueden dar cuatro respuestas a esta objeción. Primera, las Escrituras no sugieren que Dios exista en «un eterno ahora».²⁸ Cada versículo en la Biblia que describe a Dios como personal e interactuando con nosotros sobre una base de momento a momento sugiere lo opuesto. Aun más al grano, todos los pasajes que describen a Dios como cambiando de parecer, doliéndose por los resultados finales de sus decisiones, experimentando sorpresa y desilusión, y hablando acerca del futuro en términos subjuntivos descarta esa idea, al menos si nosotros tomamos esas páginas literalmente (véase el capítulo tres). Si bien no podemos ignorar las conclusiones de la ciencia, si una interpretación particular de una teoría está en conflicto fundamental con las Escrituras, los cristianos están obligados a quedarse con las Escrituras y juzgar la interpretación de la teoría como equivocada.

Segunda, como un buen número de personas han argumentado recientemente, la teoría de Einstein *no* requiere y ni siquiera sugiere que el tiempo no es real. A este fin se ofrecen varios diferentes argumentos, pero la consideración más convincente es que la teoría de Einstein tiene que ver solo con cómo los observadores finitos experimentan el «ahora» del uno del otro, no el *futuro* de uno y otro. En verdad, la teoría no trata con la situación oncológica del futuro.

Más específicamente, la teoría de la relatividad estipula que su «ahora» y mi «ahora» no se pueden experimentar simultáneamente por ninguno de nosotros. Pero no niega que ambos tenemos un futuro que ninguno de nosotros (ni nadie más) ha experimentado todavía. La teoría de la relatividad nos dice que mi observación de cuando su futuro se convierte en su «ahora» será diferente de cuando usted en realidad experimente su «ahora», dependiendo de cuán rápido voy yo viajando y cuán lejos me encuentre yo de usted, pero no sugiere que nuestros futuros individuales no son futuros reales, para usted y para los demás.

Milic Capek, muy estimado como una autoridad en este campo como ningún otro, razona en este mismo sentido. Merece la pena citar ampliamente su claro y convincente argumento:

Es cierto que no hay líneas «ahora» objetivas [en la teoría de la relatividad]; no obstante, esa no es toda la verdad, y eso es precisamente lo que hace que sea equivocada la conclusión [que la teoría de la relatividad requiere un futuro determinado]. Incluso una inspección superficial del relativismo de espacio-tiempo muestra claramente que el pasado está separado del futuro *aun más eficazmente* que en la física clásica: Toda la región cuatridimensional llamada «En otra parte» (la cual podría ser llamado igualmente «En otro momento»)

está interpuesta entre el pasado causal y el futuro causal. Esta es región que es dividida de forma diferente por diferentes observadores y en la que las líneas del «ahora» no coinciden. Pero ninguna línea «ahora» mía puede jamás cortar mi propio pasado causal ni mi propio futuro causal ... El aparentemente misterioso carácter del universo de Einstein desaparece cuando nos damos cuenta que esta negación del «ahora» absoluto es [solo] una negación de acciones *instantáneas* y de espacio *instantáneo*.

De aquí Capeck concluye:

Aunque no hay un «ahora» absoluto, sí hay un *futuro absoluto*. Esto es bastante evidente por mi propio «Aquí-Ahora», que yo en realidad experimento; nunca puedo percibir mi propio suceso futuro, puesto que no hay acciones causales que vengan de atrás, no hay efectos que precedan a sus causas. Pero más que eso: Mi futuro causal no puede *ser percibido por ningún otro observador imaginable* ... Por la misma definición de «En otra parte», no hay acciones causales que procedan de mi propio «Ahora» —*a fortiori* desde mi propio futuro— que le puedan llegar al observador a menos que él se mueva con una velocidad superior a la de la luz, lo que está excluido por la relatividad. A la inversa, *por la misma razón*, ningún suceso del futuro causal de ningún observador localizado en la región «Otra parte» puede alcanzar mi propio «Aquí-Ahora». En consecuencia, los sucesos futuros no son intrínsecamente observables.²⁹

Una forma más teológica de llegar a la misma conclusión —mi tercera respuesta a esta objeción— es notar que la teoría de Einstein estaba preocupada solo con la manera en que el tiempo funciona entre *observadores finitos* dentro de un universo finito. Su teoría no trata cómo un ser infinito y omnipresente experimentaría o no el tiempo. Esta cuestión es crucial, porque si uno cree que hay un Dios que está presente en cada «ahora», uno puede creer que hay un «ahora» que lo abarca todo que está perfectamente coordinado con el «ahora» de cada observador finito. Y esto significa que es teológicamente significativo, y aun necesario, hablar acerca de un futuro absoluto que es futuro para cada observador, incluyendo a Dios. El «ahora» de Dios abarca todos los «ahoras», y el futuro de Dios abarca a todos los futuros.

En consecuencia, si bien la teoría de Einstein descarta el hablar acerca de un «ahora» y «futuro» cósmicos *como medidos por un punto finito*, no excluye que hablemos acerca de un «ahora» y «futuro» cósmicos desde la perspectiva de un Dios que lo abarca todo.

Algunos han argumentado que esta perspectiva limita a Dios al tiempo. El tiempo fue creado cuando se creó el cosmos, se argumenta, y, por tanto, si Dios está por encima de la creación, él debe estar «por encima del tiempo». Esto me lleva a mi cuarta respuesta. El único concepto de tiempo que nosotros tenemos es la medida del cambio. Esta perspectiva de cambio no podía existir obviamente sin la creación, y de aquí que si uno cree que Dios es el Creador de todas las cosas, es erróneo decir que él está sujeto al tiempo. Él no tiene que medir el cambio en contra de ninguna constante física (tal como la velocidad de la luz). Sin embargo, este no es el asunto. La cuestión es más bien, ¿Es la experiencia de Dios *secuencial*? ¿Experimenta Dios un «pasado», «presente» y «futuro»? Cómo lo *mide* él (si es que es siquiera significativo hablar de esta manera) es intrascendente.³⁰

La mayoría de los eruditos dentro de la tradición de la filosofía clásica niegan que hubiera secuencia en Dios, primariamente debido a que ellos aceptaban la prevaleciente suposición helenista de que todo cambio es para bien o para mal. En consecuencia, un ser perfecto no puede experimentar cambio, y por tanto no puede experimentar antes o después. Pero no hay bases bíblicas o lógicas para aceptar esta suposición.

Como ya he indicado, toda la narrativa de las Escrituras presupone que Dios experimenta un antes y después. Lógicamente, el cambio puede expresar el carácter perfecto de uno tan fácilmente como si constituyera un mejoramiento o una deterioración de su carácter. Las personas que poseen un carácter sensitivo inalterable, por ejemplo, cambiarán su comportamiento como corresponde cuando se relacionan con otras personas. Este cambio expresa el hecho de que ellos tienen un carácter virtuosamente inalterable; eso no mejora o deteriora su carácter.

Del mismo modo, las Escrituras también describen a Dios como teniendo un carácter perfecto e inmutable, pero que expresa ese carácter por medio de su maravillosa flexibilidad de interacción con su creación. Su «ahora» abarca el «ahora» de cada punto en el espacio, pero él no está sujeto a medir los sucesivos «ahoras» en la manera en que las criaturas finitas lo harían.

Nuestra experiencia de nosotros mismos

El segundo indicador de la apertura parcial del futuro ya lo hemos considerado en el capítulo dos, así que solo lo repasaré brevemente aquí. Nosotros suponemos que el futuro está parcialmente abierto y parcialmente establecido cada vez que deliberamos entre opciones. Es imposible ilustrar la creencia que *nada* acerca del futuro está abierto por la manera en que uno delibera acerca de una elección. Nosotros no podemos deliberar acerca de asuntos que no creemos es-

tán *dentro de nuestra capacidad* el resolverlo. A la inversa, es imposible ilustrar la creencia que *todo* acerca del futuro está abierto por la manera en que uno delibera acerca de una elección, porque sin una regularidad presupuesta con el mundo no hay estabilidad desde la cual podamos tomar esa decisión. Uno puede pensar acerca de comprar un auto nuevo mañana, por ejemplo, solo porque suponemos (entre otras muchas cosas) que las leyes de la naturaleza y las leyes de la economía operarán mañana de la misma manera que están funcionando hoy. Uno puede decidir *algunas* cosas acerca del futuro solo porque uno no tiene la necesidad o la habilidad para decidir *todas* las cosas acerca del futuro.

Lo mismo es cierto en cuanto a nuestro sentido de responsabilidad moral. Nosotros suponemos que un agente es moralmente responsable por una acción hasta el punto de que la última fuente y explicación de la acción fue el agente mismo. Nuestro sentido de responsabilidad moral presupone que el futuro está hasta cierto punto abierto para que nosotros lo decidamos. Con todo, nuestro sentido de responsabilidad moral presupone también que hay algo del futuro que no lo podemos decidir nosotros. Por ejemplo, dentro de un año seré todavía responsable por las acciones que decido llevar a cabo hoy porque (suponemos) seré más o menos la misma persona dentro de un año que soy hoy. Esto es lo que yo decido. Solo por esto pueden ser los asuntos que no los decido yo ser moralmente significativos.

Por tanto, nuestra experiencia como agentes libres y morales que deliberan acerca de decisiones indica que en un nivel fundamental damos por supuesto que la realidad está en parte determinada y en parte indeterminada. La razón y la experiencia confirman lo que las Escrituras enseñan.

Conclusión

La evidencia bíblica usada en este capítulo para apoyar la perspectiva de que el futuro está exhaustivamente establecido, y que Dios posee PED, la hemos encontrado inadecuada. Las Escrituras enseñan claramente que algunos aspectos del futuro están establecidos bien sea por Dios o por las circunstancias presentes, y que Dios las conoce como establecidas. Pero una parte del futuro no lo está, como lo vimos claramente en el material bíblico examinado en el capítulo tres.

La objeción de que no se puede afirmar la perspectiva bíblica de Dios como soberano en la historia si al mismo tiempo se afirma que el futuro está parcialmente abierto la encontramos injustificada, enraizada en una concepción antropomórfica de Dios.

Por último, la perspectiva de que el futuro está parcialmente abierto y parcialmente establecido queda confirmada con argumentos de la filosofía, la física y la experiencia. Cuando lo tomamos como un todo, el caso para la perspectiva abierta del futuro es bastante fuerte.

Con esta perspectiva explicada estamos en condiciones de hacer inteligible la idea de que una creación en la que el amor es posible, esta tiene que contener un elemento de riesgo para Dios. Estamos, por tanto, en posición de empezar a entender cómo un mundo creado por un Dios todopoderoso y completamente bueno llegó a convertirse en el campo de batalla de pesadilla que las Escrituras y nuestra propia experiencia nos dicen que es. Este no es el propósito de Dios, pero es su riesgo. Él consideró que el riesgo merecía la pena por amor de lo que puede conseguir. Solo arriesgándose a la guerra puede usted tener la posibilidad del amor.

Sin embargo, todavía quedan muchas preguntas por responder. Por ejemplo, ¿cómo puede estar Dios seguro de alcanzar su meta (tener una esposa amorosa compuesta de multitudes de creyentes) si el destino de cada agente individual en la historia es incierto? Si cada parte de un todo está en riesgo, ¿no está el todo en riesgo? Además, si bien la posibilidad del amor podría implicar la posibilidad de riesgo de que los agentes se rebelaran, ¿por qué tolera Dios —por siglos— a estos agentes malignos una vez que se han rebelado? ¿Por qué tolera él que espíritus y personas malas frustren sus planes y dañen a otros? En verdad, ¿por qué Dios ha arriesgado tanto por causa de uno al que las Escrituras consideran como el origen del mal, esto es, Satanás? ¿No indica el hecho de que Satanás esté dominando y dañando este mundo por millones de años que Dios tomó una mala decisión al arriesgar tanta autoridad en él?

Si la teodicea trinitaria del conflicto, junto con el papel central que asigna al riesgo, va a ser tenida como convincente, es importante que tratemos estas cuestiones. Me dedico a esta tarea en los dos siguientes capítulos. Durante el curso de considerar estas cuestiones voy a presentar y defender la tercera y cuarta de las tesis de la teodicea trinitaria del conflicto.

NOTAS

1. El asunto no es si Dios posee conocimiento anticipado exhaustivo. Es más bien si el futuro que Dios conoce es exhaustivamente *definitivo*. En contraste con los teístas clásicos, los teístas abiertos afirman que el futuro está en parte compuesto de posibilidades y, por tanto, es perfectamente conocido por Dios como parcialmente compuesto de posibilidades.
2. En este capítulo estoy solo preocupado con pasajes que se citan con frecuencia en apoyo de la doctrina PED. En el apéndice cinco considero brevemente pasajes que se citan con frecuencia en apoyo de la perspectiva de que Dios controla todas las cosas (y el entendimiento compatible de la libertad que acompaña a esta perspectiva).

3. Sobre la naturaleza corporativa de la elección véase William W. Klein, *The New Chosen People: A Corporate View of Election*, Zondervan, Grand Rapids, Mich., 1970; y R. Shank, *Elect in the Son: A Study of the Doctrine of Election*, L. Westcott, Springfield, Mo., 1970.
4. La parábola de Jesús sobre el rey que «llamó» a muchos a su banquete de bodas, pero «elige» como invitados solo a los que aceptaron la invitación e iban vestidos con el traje de boda ilustra la naturaleza corporativa de la elección (Mt 22:1-14). Los invitados del rey podían referirse a sí mismos como «elegidos» por el rey, aunque *cada uno* de los que habían aceptado sus condiciones podían decir lo mismo.
5. Véase «Prophecy, as Proof. Of Bible», en Norman Geisler, *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*, Baker, Grand Rapids, Mich., 1999, pp. 610-17. Al mismo tiempo, debiéramos notar que los autores del Nuevo Testamento dicen que Jesús «cumplió» un versículo del Antiguo Testamento para indicar que un aspecto de la vida de Jesús ilustra o resume la enseñanza de ese pasaje. Cuando Mateo afirma que Jesús «cumplió» Oseas 11:1 cuando fue a Egipto (Mt 2:15), por ejemplo, no estaba de esa manera afirmando que Oseas tenía en mente al futuro Mesías cuando escribió ese pasaje. Oseas se estaba refiriendo a Israel como el «hijo» llamado a salir de Egipto; Mateo estaba simplemente indicando que la vida de Jesús resume la vida de Israel, quien también fue llamado de Egipto. Sobre esto véase la obra de John Sawyer, *Prophecy and the Biblical Prophets*, ed. rev., Oxford University Press, Nueva York, 1993, pp. 142-46; John Sanders, *The God Who Risks: A Theology of Providence*, InterVarsity Press, Downer Grove, Ill., 1998, pp. 133-34; John Goldingay, *Models for Interpretation of Scripture*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1995, pp. 122-27, 146-48.
6. Esta conclusión está basada en el principio del contraste. Véase mi *Trinity and Process: A Critical Evaluation and Reconstruction of Hartshorne's D-Polar Theism Towards a Trinitarian Metaphysics*, Lang, Nueva York, 1992), pp. 36-37. Véase las páginas 61-65 para examinar el rechazo que hace Hartshorne del determinismo en base de este principio.
7. Hay unas pocas excepciones a esto en las Escrituras. Fue profetizado que un hombre en particular llamado Josías derribaría los altares paganos y destruiría el sacerdocio pagano que plagaba a Israel (1 R 13:2-3; cp. 2 R 22:1; 23:15-16). Y fue profetizado que un rey pagano llamado (o con el título) de Ciro ayudaría a reconstruir a Jerusalén (Is 45:13). En estos casos parece que por razones providenciales el Señor determinó que ejercería toda la influencia que fuera necesaria para cumplir con estas tareas por medio de estos individuos. La libertad libertaria de estos individuos fue de esa manera restringida hasta ese punto con anticipación. Sin embargo, estos pasajes no sugieren que todo lo relacionado con Josías y Ciro (mucho menos todo el ámbito de la historia) fue establecido de antemano. Restringir la libertad de una persona en un sentido no limita más su libertad general que lo que lo hace cualquier otra restricción impuesta sobre los individuos (p. ej., su composición física, emocional e intelectual; sus circunstancias de tiempo, lugar y nacimiento). Como mostraré en el capítulo seis, la libertad siempre tiene lugar en un contexto de variables que la condicionan y la restringen.
8. Con los calvinistas, los teístas abiertos pueden afirmar que Dios puede, si así lo quiere, dirigir a personas que poseen libertad compatibilista. Los teístas abiertos simplemente niegan la preordenación de Dios de que estos individuos tuvieran el carácter solidificado que hubiera asegurado su comportamiento. Más bien, estos individuos son responsables por su propio carácter, porque ellos mismos lo adquirieron mediante el uso de su libertad libertaria. La perspectiva de que libertad libertaria, se convierte en libertad compatibilista, que acciones autodeterminantes pueden llevar a un carácter autodeterminante, la estudiaremos de una forma más completa en el capítulo seis al considerar la sexta tesis de la teodicea trinitaria del conflicto, a saber, que la libertad libertaria es finita.
9. Marcos 3:14-15 dice que el Señor comisionó a los *doce* para que fueran a predicar, sanar y echar demonios, lo que puede indicar que puede que Judas no era todavía un «hijo de perdición» (Jn 17:12, RVR-60). Véase G. Olson, *The Foreknowledge of God*, Bible Research Corporation, Arlington Heights, Ill., 1941, pp. 23-25.

10. Bruce Ware, *God's Lesser Glory: The Diminished God of Open Theism*, Crossway, Wheaton, Ill., 2000, p. 216.
11. *Ibid.*, pp. 20-21.
12. Por esto a los defensores del conocimiento medio se les llama con frecuencia molinistas. William Lane Craig nos proporciona una excelente introducción y defensa del molinismo en *Divine Foreknowledge: Four Views*, ed. Paul Eddy y James Beilby, InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 2001.
13. Véase, p. ej., Ware, *Lesser Glory*, pp. 127-30.
14. Es curioso que tantos tratamientos de este episodio no pregunten por qué Jesús hizo esta predicción. Lo hacen como si toda la intención de Jesús fuera probar que él poseía todo el conocimiento del futuro inmediato. No obstante, el hacer esta pregunta es crucial para entender tanto el propósito como la naturaleza de la predicción.
15. Véase, por ejemplo, R. Gale, *The Language of Time*, Humanities Press, Nueva York, 1968, p. 107. Pocos filósofos niegan esto. Algunos que lo niegan confunden el pasado con nuestra experiencia del pasado. Dios podría, por supuesto, cambiar la última. Él podría, por ejemplo, borrar de nuestras memorias sucesos pasados P1 y producir en nuestras mentes la memoria de un suceso pasado. Pero aun Dios no puede hacerlo porque *no cambió* P1 en P2. El pasado ahora incluye la transición de P1 a P2, aunque *nosotros* solo recordamos P2. Lo que ocurrió es lo que ocurrió, y Dios no puede hacer que lo que ocurrió resulte en que no sucedió, de la misma forma que él no puede hacer que A se convierta en $\neg A$. Esta es sencillamente la ley de la identidad propia: Una cosa es lo que es. Dicho de otra manera: *El pasado es por definición inalterable*.
16. Los calvinistas niegan esta premisa. Por tanto, este argumento no va a funcionar con ellos. Su dificultad está en hacer que sea inteligible su negación de la premisa 4. Cómo puede una persona ser libre o moralmente responsable en relación con lo que ellos no pueden cambiar (en relación con lo que ha sido predestinado acerca de ellos.)
17. Así argumenta Richard Creel en su excelente trabajo *Divine Impassability*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, pp. 98-99.
18. Véase el apéndice dos para una elaboración de este argumento para un futuro abierto desde el significado de autodeterminación.
19. P. ej., B. Reichenbach, «Hasker on Omniscience», *Faith and Philosophy* 4, 1987, 86-92; Linda Zagzebski, *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*, Oxford University Press, Oxford, 1991, pp. 66-97; M. McCord Adams, «Is the Existence of God a "Hard Fact"?» en *God, Foreknowledge, and Freedom*, ed. John M. Fisher, Stanford University Press, Stanford, Calif., 1989, pp. 74-85; John M. Fisher, «Freedom and Foreknowledge», en *God, Foreknowledge, and Freedom*, ed. John M. Fisher, Stanford University Press, Stanford, Calif., 1989, pp. 86-96; E. Zemach y D. Widerker, «Facts, Freedom and Foreknowledge» en *God, Foreknowledge, and Freedom*, ed. John M. Fisher, Stanford University Press, Stanford, Calif., 1989, pp. 111-22; J. Hoffman y G. Rosenkrantz, «Hard and Soft Facts», en *God, Foreknowledge, and Freedom*, ed. John M. Fisher, Stanford University Press, Stanford, Calif., 1989, pp. 123-35; Anthony Kenny, «Divine Foreknowledge and Human Freedom», en *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, ed. Anthony Kenny, University of Notre Dame, Notre Dame, Ind., 1976, pp. 255-70; G. Mavrodes, «Is the Past Preventable?» *Faith and Philosophy* 1, 1984, 131-46. M. Dummert escribió un ensayo fundamental que sirve como trampolín para los estudios contemporáneos sobre la habilidad o inhabilidad para afectar el pasado en algún sentido: «Can an Effect Precede Its Cause?» reimpreso en *Truth and Other Enigmas*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1978, pp. 319-32.
20. Fisher argumenta que las creencias pasadas de Dios son «contestables» solo si nosotros tenemos poder para hacer que resulten falsas. Pero sería equivalente a tener el poder de hacer que Dios no existe (John M. Fisher, «Ockhamism», *Philosophical Review* 94, 1985, 81-100). Pero cp. también Adams, «Is the Existence of God a "Hard" Fact?», pp. 74-85.

21. Esto es a veces calificado «el hundimiento del bolsillo de olas». Sobre la relación entre este hundimiento y la perspectiva de que el tiempo debe ser antológicamente irreversible, véase Peter Coveney y Roger Highfield, *The Arrow of Time*, BasicBooks, Nueva York, 1990, pp. 181, 288. Para un tratamiento popular del concepto de superposición, véase David Lindley, *Where Does the Weirdness Go?*, BasicBooks, Nueva York, 1996, pp. 168-72, 190-203, 213. No estoy sugiriendo que no haya suficiente razón para el comportamiento de la partícula, solo que la razón suficiente podría haber explicado también otros comportamientos en particular.
22. Citado en Ronald W. Clark: *Einstein: The Life and Times*, Hodder & Stoughton, Nueva York, 1973, p. 327. Véase N. Abrams y J. Primack, «Einstein's View of God», en *God for the 21st Century*, ed. Russell Stannard, Templeton Foundation Press, Filadelfia, 2000, pp. 153-56. En contra de Einstein, Abrams y Primack argumentan que la ciencia moderna sugiere que «los dados es el juego favorito de Dios ... Parece que Dios juega a los dados, pero el universo es, no obstante, racional porque el juego tiene reglas» (p. 155). En el siguiente capítulo yo muestro que hoy la tendencia general de la ciencia sugiere que todo ilustra el equilibrio entre el azar, la espontaneidad y el caos, por un lado, y el orden, la estabilidad y la regularidad por el otro.
23. «El indeterminismo parece ganar hoy en el campo de la mecánica cuántica», concluye Mark W. Worthing, en *God, Creation and Contemporary Physics*, Fortress, Minneapolis, 1996, p. 50. Mary Hesse argumenta: «Es importante notar que según la teoría cuántica esto [indeterminismo] no es solo una cuestión de ignorancia de las leyes que pueden ser después de todo fundamentalmente deterministas, sino de un irreducible indeterminismo en los sucesos mismos» («Miracles and the Law of Nature», en *Miracles: Cambridge Study in Their Philosophy and Theology*, ed. C. F. D. Moule, A. R. Mowbray, Londres, 1965, p. 37). Véase también su defensa del «indeterminismo ontológico» en su excelente ensayo: «Physics, Philosophy and Myth», en *Physics, Philosophy and Theology: A Common Quest for Understanding*, ed. Robert J. Russell, William R. Stoeger y George V. Coyne, Notre Dame University Press, Notre Dame, Ind., 1988, pp. 185-202. Para una defensa clásica de una interpretación realista de la indeterminación, véase Karl Popper, *The Open Universe: An Argument for Indeterminism*, Hutchinson, Londres, 1982. También es relevante su *Quantum Theory and the Schism in Physics*, Hutchinson, Londres, 1982. Otras obras pertinentes son las de Alastair Rae, *Quantum Physics: Illusion or Reality?*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986; Roland Omnès, *Physics World*, Institute of Physics, United Kingdom, 1995; Lindley, *Where Does the Weirdness Go?*; Henry Stapp, *Mind, Matter, and Quantum Mechanics*, Springer Verlag, Nueva York, 1993; J. Hobbs, «Chaos and Indeterminism», *Canadian Journal of Philosophy* 21, 1991, 141-64; y Roger Penrose, *Shadow of the Mind*, Oxford University Press, Oxford, 1994.
24. «Para nosotros los físicos creyentes», dijo Einstein, «la distinción entre pasado, presente y futuro es solo una ilusión, aun una bien obstinada». Citado por Banesh Hoffman (con Helen Dukas), *Albert Einstein: Creator and Rebel*, Vikings, Nueva York, 1972, p. 258. Paul Davies ofrece un tratamiento excelente y favorable del concepto del tiempo de Einstein en *About Time: Einstein's Unfinished Revolution*, Simon & Shuster, Nueva York, 1995. Para una perspectiva general completa de las implicaciones de la física contemporánea para nuestro entendimiento del tiempo que tienden hacia la conclusión de que Einstein estaba equivocado, véase David R. Griffin, ed., *Physics and the Ultimate Significance of Time*, SUNY Press, Albany, N. Y., 1986. Sobre la irreversibilidad del tiempo como un elemento integral de la mecánica cuántica, la teoría del caos y la termodinámica, véase Coveney y Highfield, *Arrow of Time*, Peter Coveney, «The Second Law of Thermodynamics: Entropy, Irreversibility and Dynamics», *Nature* 333, 1988, 409-15; Peter Coveney, «Chaos, Entropy and the Arrow of Time», *New Scientist* 127, 1990, 49-52; Ilya Prigogine, *From Being to Becoming*, W. H. Freeman, San Francisco, 1980; Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, *Order out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*, Bantam, Nueva York, 1984; «Time, Dynamics and Time: Integrating Poincaré's Non Integratable System», en *Chaos, The New Science: Nobel Conference* 26, ed. John Holte, University Press of America, Landham, Md., 1993, pp. 55-88; «Irreversibility and Space-Time Structure», *Physics and the Ultimate Signifi-*

cance of Time, pp. 232-49; Henry Hollinger y Michael Zenzen, *The Nature of Irreversibility*, Reidel, Dordrecht, Holland, 1985; Paul Horwich, *Asymmetries in Time*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1989. Convey y Highfield argumentan convincentemente que la paradoja de la teoría cuántica (tales como la paradoja de «Shrödinger's cat» y «Wigner's friend» son a causa del «hecho de la existencia del formalismo cuántico está basado en los fundamentos reversibles del tiempo, mientras que el proceso de las medidas son intrínsecamente reversibles... Los problemas planteados por las medidas solo se pueden resolver propiamente con la ayuda de una estructura incorporando la flecha del tiempo» (*Arrow of Time*, p. 138, cp. p. 288). Las implicaciones de la indeterminación cuántica para nuestra estimación de la naturaleza fundamental del tiempo fueron sugeridas ya por Hans Reichenbach, *The Direction of Time*, University of California Press, Berkeley, 1956.

25. En el apéndice dos desarrollo este argumento a favor de la apertura del futuro sobre la base de la distinción de pasado-futuro.

26. John Polkinghorne, *Science and Creation*, Shambala, Boston, 1989, p. 70. Véase también su *Quarks, Chaos & Christianity*, Crossroad, Nueva York, 1996, p. 73.

27. Uno de los primeros argumentos en relación con este tema nos viene de John Wilcox, «A Question from Physics for Certain Theists», *The Journal of Religion* 41, 1961, 293-300. Otros que usan de alguna forma este argumento son J. Baker, «Omniscience and Divine Synchronization», *Process Studies* 2 (1972, 201-8; F. Fost, «Relativity Theory and Hartshorne's Di-Polar Theism», en *Two Process Philosophers: Ford's Encounter with Whitehead*, ed. L. Ford, American Academy of Religion, Tallahassee, Fla., 1973, pp. 88-89; Royce Gruenler, *The Inexhaustible God: Biblical Faith and the Challenge of Process Theism*, Baker, Grand Rapids, Mich., 1983, pp. 75-100; Colin Gunton, *Becoming and Being: The Doctrine of God in C. Hartshorne and K. Barth*, Oxford University Press, Oxford, 1978, pp. 62-64; W. P. Alston, «Divine Action, Human Freedom, and the Laws of Nature», en *Quantum Cosmology and the Laws of Nature: Scientific Perspective on Divine Actions*, ed. Robert J. Russell, Nancy Murphy y C. J. Isham, Center for Theology and the Natural Sciences, Berkeley, Calif., 1993, pp. 185-206.

28. Algunos han intentado leer este concepto en Éxodo 3:14 (citado por Jesús de la versión de la Septuaginta en Juan 8:58). No importa cómo entienda usted este pasaje, debemos reconocer que es una base bíblica débil para una premisa bíblica tan fundamental, especialmente a la luz del hecho de que el resto de la narración bíblica presupone que Dios existe en una secuencia relacionada con nuestro tiempo. En cualquier caso, el hebreo de Éxodo 3:14 sencillamente no puede sostener esta excesiva interpretación filosófica. Para lo que sigue véase el ensayo de J. Randolph Lucas, «The Temporality of God», en *Quantum Cosmology and the Laws of Nature: Scientific Perspectives on Divine Action*, ed. Robert J. Russell, Nancy Murphy y C. J. Isham, Center for Theology and the Natural Science, Berkeley, Calif., 1993, pp. 235-46. Sobre la relación entre ser personal y la temporalidad, véase P. Brockelman, *Time and Self: Phenomenological Explorations*, Scholars Press, Nueva York, 1985, quien argumenta que la «temporalidad es la forma de hacer, la estructura de la acción» (p. 24). Si esto es cierto, la idea de un agente personal atemporal es internamente contradictorio.

29. Milic Capek, «The Unreality and Indeterminacy of the Future in the Light of Contemporary Physics» en *Physics and the Ultimate Significance of Time*, pp. 306-07. Véase también su *Concepts of Space and Time*, Boston Studies in the Philosophy of Sciences, vol. 2, Reidel, Dordrecht, Holland, 1976. Véase también Covey y Highfield, *Arrow of Time*, cap. 3. «How Time Defeated Einstein», pp. 70-107, donde razona que hay un defecto en la formulación de Einstein precisamente porque él no dividió en factores en la dirección única del fluir del tiempo. Otros que argumentan en contra de las implicaciones del «universo bloque» de la teoría de Einstein son R. Gale, *The Language of Time*, Humanities Press, Nueva York, 1968; Lucas, «Temporality of God».

30. Para un estudio muy bien matizado de los asuntos que rodean la relación entre el tiempo y la eternidad divina, véase Alan Padgett, *God, Eternity and the Nature of Time*, St. Martin's Press, Nueva York, 1992.

5

AMOR Y GUERRA

El riesgo y la soberanía de Dios

Porque el hombre, cuando es perfeccionado, es el mejor de los animales, pero cuando se aleja del orden y de la justicia, es el peor de todos.

ARISTÓTELES, *LA POLÍTICA*

Los lirios que se pudren huelen peor que las hierbas.

SHAKESPEARE, *NINETY-FOUR SONNET*

*¿A qué no descenderá la ambición y la venganza?
El que aspira caerá tan bajo como alto quiso elevarse,
a lo detestable primero o a lo peor al final.*

JOHN MILTON, *EL PARAÍSO PERDIDO*

Cuanto mejor sea una criatura —más inteligente, fuerte y libre— Tanto mejor será si va bien, pero también tanto peor si va mal.

C. S. LEWIS, *CRISTIANISMO Y NADA MÁS*

Hasta ahora he argumentado que el precio metafísico que Dios debe pagar por una creación es la que el amor sea posible es una creación en la que el mal sea también posible. Esto plantea muchas preguntas que invitan a que investiguemos mucho más el significado del amor en respuesta al problema del mal. El resto de este libro está orientado hacia esas cuestiones.

En los siguientes dos capítulos desarrollaré el núcleo de la teodicea trinitaria del conflicto dándole cuerpo a varias más de las importantes implicaciones del concepto del amor contingente y tratando asuntos cruciales pertinentes a

la comprensión de la divina providencia dentro de cosmovisión trinitaria del conflicto. En este capítulo trataré primero el asunto de cómo Dios puede tener garantizada la victoria en la guerra si él no está seguro de ganar cada una de las batallas particulares, como sostiene la cosmovisión trinitaria del conflicto. Después de esto, consideraré el asunto de confiar en un Dios que no tiene un control meticuloso del mundo. Esto nos lleva a la importante cuestión de por qué Dios no previene que los humanos y los ángeles dañen a otros seres. Durante el curso de tratar estas cuestiones, desarrollo la tercera y la cuarta de las tesis de la teodicea trinitaria del conflicto.

Control general y libertad individual

Una objeción común al concepto de un Dios que se arriesga es que eso parece socavar la soberanía de Dios. Si Dios debe arriesgar la suerte de los individuos, parece que él también tiene que arriesgar su meta general de adquirir una esposa. Si un individuo en particular puede borrarse del plan de Dios, entonces todo individuo podría de un modo imaginable borrarse del plan de Dios. En otras palabras, parece como que todo el plan de Dios para la historia del mundo pudiera al final fallar. Satanás podría de una manera imaginable ganar la guerra que ha desatado en contra de Dios, o al menos en la medida que tiene que ver con la raza humana. Tal posibilidad socava la soberanía de Dios y es obviamente contraria a las Escrituras.

Se argumenta a veces en este mismo sentido que si algo se deja para que lo decidan los agentes libres, entonces todo habría que dejarlo para ser decidido por ellos, porque las elecciones de los individuos a veces afectan todo el curso de la historia. Henri Blocher expresa este argumento muy bien cuando escribe:

Dios tiene que retirarse de un área muy grande si de verdad desea que el libre albedrío funcione sin él. Toda la historia del mundo está constantemente cambiando de una dirección a otra por las decisiones tomadas por la libertad. Como Pascal lo expresó: «Si la nariz de Cleopatra hubiera sido más corta, toda la faz de la tierra hubiera cambiado ... Su bello rostro tuvo una influencia tan grande sobre Marco Antonio, el poderoso general romano, que la suerte del Imperio Romano colgaba en la balanza...» En ciertos momentos las elecciones individuales de aparente insignificancia pueden decidir la suerte del universo ... O bien no interfiere y ya no tiene mucho control sobre casi nada, o Dios se las ingenia para limitar las consecuencias de las elecciones humanas, y de ese modo no tengan tanta importancia en el juego, y se reduce el drama de la libertad a un efecto superficial sin importancia.¹

Algunos inclusive han argumentado que si Dios no está en control de todo, entonces *algo debe estar en control de él*, lo cual es, argumentan, equivalente a decir que Dios no existe. En las palabras de R. C. Sproul: «Si hay alguna parte de la creación que está fuera de la soberanía de Dios, entonces sencillamente Dios no es soberano. Si Dios no es soberano, entonces Dios no es Dios».² Sproul aplica coherentemente esta línea de razonamiento a la providencia de Dios. Si alguna cosa no está controlada por Dios, todo está en peligro. Por eso él escribe:

Si hay una sola molécula en el universo que corre suelta por ahí, entonces no tenemos garantía de que una sola de las promesas de Dios se cumpla. Quizá esa molécula inconformista hará que se desperdicien todos los planes grandes y gloriosos de Dios que Dios ha hecho y que nos ha prometido ... Quizá esa sola molécula sea lo que evitará que Cristo regrese.³

Claramente, si hay alguna verdad en esta forma de pensar, la cosmovisión trinitaria del conflicto es imposible. Sin embargo, podemos decir cuatro cosas acerca de ello.

Una soberanía aventurada. Primera, la objeción de que Dios no es soberano a menos que él lo controle todo presupone que soberanía es sinónimo de control unilateral. ¿Pero por qué tenemos que aceptar esta comprensión de la soberanía divina? Como ya he argumentado, no hay razones racionales o bíblicas para suponer que la soberanía divina debe o debiera implicar un control divino meticuloso y exhaustivo.

Para ponerlo en los términos más extremos de Sproul, ¿por qué tendríamos que pensar que Dios dejaría de ser Dios porque decide crear algo que él no controla meticulosamente? Por el contrario, esta perspectiva parece restringir severamente la omnipotencia de Dios. Le reduce al Creador a un solo modo de comportamiento: Control unilateral. ¡Dios *debe* controlarlo todo a fin de existir! ¿Por qué tendríamos que suponer que esta es la forma de soberanía más exaltada en la que podemos pensar?

¿No podemos concebir a Dios que es tan grande que se atreve a crear agentes que pueden, hasta cierto punto, tomar decisiones autónomas? ¿No podemos concebir a Dios que podría *escoger* experimentar el riesgo y la aventura? ¿Por qué no vamos a suponer que este no es el caso, especialmente dado que las mismas Escrituras indican que Dios a veces experimenta sorpresa y desilusión (cp. capítulo tres)? En verdad, ¿no podemos imaginar a Dios cansándose de controlarlo todo, o aun sencillamente conocer todo de antemano, en sus detalles meticulosos desde toda la eternidad? Si nosotros que estamos hechos a la

imagen de Dios deseamos naturalmente un elemento sano de novedad, riesgo y aventura, ¿por qué tenemos que suponer que lo contrario es lo cierto en Dios? A la inversa, si la ausencia total de novedad, aventura y espontaneidad fuera una tortura para nosotros, ¿por qué tendríamos que suponer que eso es un cielo para Dios?⁴ No conozco ninguna buena razón para estas preguntas.

La debilitación de la soberanía divina. La definición de soberanía como control no es solo injustificada; no es, para muchos de nosotros, soberanía para nada. Para hablar francamente, es difícil imaginarse a un Dios que es *tan débil* que se sentiría amenazado por los sucesos que ocurrieran fuera de su control meticuloso. Es difícil imaginar una visión menos majestuosa de Dios que la que lo presenta como limitado necesariamente a una manera de relación unilateral y determinista con su creación. Según Sproul, Dios no podría crear un mundo que involucrara novedad y aventura para él aun si lo quisiera. Él cesaría de ser Dios. Si el poder tiene que ver con disponer de elecciones ¿no socava completamente el poder de Dios toda perspectiva que le niega la elección de crear una creación abierta?

Pero la perspectiva de Sproul no es la única que socava la soberanía de Dios de esta manera. La perspectiva tradicional de que Dios posee un conocimiento anticipado exhaustivamente definitivo *como un atributo necesario* restringe a Dios de la misma forma. En ambas perspectivas Dios *no puede* crear un mundo que tiene un futuro parcialmente abierto y en el que él podría experimentar riesgo, aventura y novedad. A menos que la misma idea de un futuro parcialmente abierto sea una contradicción lógica, a menos que todos los posibles-contrarios a los hechos («quizá contrafactuales») sean necesariamente falsos (lo cual sería decir, al menos que un mundo abierto sea un mundo lógicamente imposible), debemos concluir que tanto la perspectiva de Sproul como la tradicional restringen las opciones de Dios y así socavan su omnipotencia.

En cualquier caso, la perspectiva de que Dios debe controlarlo todo ciertamente limita la soberanía divina. Sin embargo, aun si suavizamos la afirmación de Sproul de que Dios *debe* controlarlo y sostenemos más bien que Dios *elige* controlarlo todo, todavía no parece que sea una forma de soberanía muy elogiosa. ¿Qué hay digno de alabanza en controlar algo solo porque uno posee poder innato de hacerlo? Tengo el poder ejercer un control total y exhaustivo sobre mi dedo meñique al moverlo, por ejemplo, pero nadie va a pensar que soy digno de alabanza por esto. Sin embargo, ¿no es esto exactamente lo que hacemos cuando decimos que la soberanía de Dios es digna de alabanza solo porque Él lo controla todo? Claro, Dios *podría* controlarlo todo si así lo

quisiera, dado que es *su* creación, de la misma manera que mi dedo meñique es *mi* dedo.

Tal como yo lo veo, el problema central con esta concepción de la soberanía es que no hay intrínsecamente alabanza acerca del poder absoluto. La alabanza tiene que ver con el carácter. Lo que es digno de alabanza acerca de la soberanía de Dios no es que él ejerza un poder que obviamente tiene, sino que a consecuencia de su carácter *no* ejerce todo el poder que *podría*.⁵ C. S. Lewis argumentó esto convincentemente cuando sostuvo que el mayor «milagro» de la omnipotencia divina, y por eso el mayor testimonio de la soberanía de Dios, era el hecho que Dios creó seres que poseían el poder de decirle no a él.⁶

Puesto que nuestro entendimiento de Dios está analógicamente enraizado en nuestra experiencia, considere qué clase de soberanía nosotros generalmente admiramos. ¿No solemos ver como inseguros, débiles y manipuladores a los líderes que quieren (o necesitan) controlar meticulosamente a otras personas para asegurar que las cosas van como exactamente quieren?⁷ Viceversa, ¿no admiramos mucho más a los líderes que influyen a otros por el respeto que gana con su carácter que los que controlan a otros por medio de la coerción? ¿No admiramos a los líderes que no solo influyen a otros sino que también los capacitan para que los influyeran a ellos? ¿No expresa Bernard Loomer una verdad intuitiva cuando dice que «la capacidad de recibir de otros o ser influenciado por otros es una auténtica indicación de poder?»⁸

Sostengo que un líder verdaderamente grande que es soberano sobre su reino en la forma más exaltada es un líder que tiene suficiente seguridad en la influencia de su liderazgo y en el carácter que posee que no necesita recurrir a la coerción. Además, en esta luz, sostengo, que el concepto de una soberanía divina todo-controladora debe ser considerada una *negación* de la soberanía divina.

Como vimos en el capítulo uno, parece que los teólogos de la iglesia antes de Agustín generalmente tenían en general esta perspectiva. Aunque se daban notables divergencias en otros muchos aspectos, todos estaban de acuerdo en que «no había coerción en Dios».⁹ Varios de ellos argumentaron explícitamente en contra de la perspectiva de que la soberanía de Dios debiera ser equiparada con control sobre la base de que esta concepción es fatalista y pagana. En las palabras de Atenágoras, Dios más bien ejerce una «providencia general y universal sobre el todo», pero el control de «partes en particular está a cargo de los ángeles nombrados para ello».¹⁰ O, como Orígenes lo expresó de una forma más amplia, el gobierno de Dios es uno que es coherente con «la preservación del libre albedrío de todas las criaturas racionales».¹¹ Por esta razón él sostenía que toda perspectiva que atribuye a la «providencia de Dios todas las cosas» es

una perspectiva que en realidad niega que «Dios regula todas las cosas».¹² En otras palabras, el modelo de una providencia que lo controla todo socava la soberanía de Dios.

Determinismo e indeterminismo. Ya hemos aludido en el capítulo anterior a mi tercera respuesta a la acusación de que atribuirle a Dios riesgo socava su soberanía. La conclusión de todo está en riesgo si algo está en riesgo es sencillamente equivocada por una serie de razones. Está equivocada desde una perspectiva bíblica, porque aquí Dios declara a menudo *que* él va a hacer que suceda algo sin saber exactamente *cómo* lo va a hacer, porque esto dependerá de lo que otros agentes personales hagan (p. ej., Éx 3:18—4:10). Está también equivocada desde el punto de vista científico contemporáneo. En una amplia variedad de disciplinas científicas contemporáneas encontramos que «caos y orden son complementarios; la presencia de uno parece implicar la del otro».¹³

En teoría de sistemas complejos, por ejemplo, se ha demostrado que todas las «propiedades emergentes», incluyendo la vida, la conciencia y la inteligencia, son el resultado de surgir de y de danzar sobre «los bordes del caos», produciéndose de ese modo complejidad creativa.¹⁴ Desde la perspectiva de la mecánica cuántica, toda regularidad en el mundo fenomenológico es *estadístico*, como notamos en el capítulo anterior. Esto no socava la real estabilidad de la regularidad de la naturaleza, porque dentro de un ámbito de posibilidades el comportamiento de las partículas cuánticas *es* muy predecible, y de esa manera el comportamiento de grandes grupos de tales partículas es altamente predecible.

El concepto crucial que tenemos que entender es que esta previsibilidad está dentro de *un ámbito* de posibilidades. La naturaleza de las partículas es tal que nosotros podemos decir cómo están *en general* dispuestas para actuar bajo tales y tales condiciones (aquí se aplican las «leyes» de la naturaleza), pero no podemos decir exactamente cómo *actuará* en realidad una partícula en *particular*. Las leyes de la naturaleza «no especifican qué debe ocurrir ... Especifican lo que no puede ocurrir. Son leyes permisivas».¹⁵ En consecuencia, de la mecánica cuántica así como de la teoría del caos, de la teoría de la complejidad y de la termodinámica, «nos encontramos con una imagen del mundo que no es ni mecánica ni caótica, pero que sí es tanto abierta como ordenada en su carácter».¹⁶

Todo esto pone al descubierto la falsa dicotomía involucrada en el argumento de Blocher que «o bien Dios no interfiere y ya no tiene control ... o Dios se las arregla para limitar las consecuencias de las elecciones humanas, y de ese modo no está en realidad jugando el juego». Lo que Blocher no nota es que tanto las Escrituras como el mundo sugieren que el «juego» en definitiva

consiste en equilibrar el control y la libertad. Dios está en control precisamente porque él puede, y lo hace, limitar la libertad perteneciente a las criaturas, y los agentes tienen libertad precisamente porque Dios no ejerce un control unilateral exhaustivo.

Si nosotros captamos la trayectoria general de las áreas de la ciencia que hemos estado considerando, nosotros no debíamos estar en principio más confundidos por el hecho de que Dios puede garantizar ciertos resultados sin determinar meticulosamente los medios que lo que estamos sobre cómo podemos confiar en la estabilidad del escritorio que tenemos frente a nosotros aunque está compuesto de partículas cuánticas que son hasta cierto punto imprevisibles. Las leyes que mantienen el mundo relativamente predecible no necesitan estar meticulosamente forzadas en un nivel cuántico para estar ligadas en un nivel fenomenológico.¹⁷ De la misma manera, la providencia de Dios no necesita controlar meticulosamente en el nivel de los agentes libres para asegurar que su plan soberano para el mundo se llevará a cabo.

La universalidad de la complementariedad determinista-indeterminista. Esto nos lleva directamente a mi última respuesta a esta objeción. La noción de que el control providencial de Dios debe ser meticuloso para que Dios esté en control de la historia del mundo es equivocado desde la perspectiva de una evaluación de sentido común de la vida fenomenológica. La complementariedad del determinismo y del indeterminismo es evidente en todo lugar que miramos.¹⁸

El campo de la sociología, por ejemplo, está basado en el hecho de que el comportamiento humano es estadísticamente predecible. Con todo, el comportamiento individual, hasta un punto significativo, no es predecible. Por ejemplo, nosotros podemos dentro de un límite predecir el porcentaje de personas que van a intentar suicidarse en un año determinado y el porcentaje de los que lo lograrán. Podemos dentro de un límite predecir el porcentaje de personas que empezarán a fumar, y el porcentaje de los que tratarán de dejarlo y el porcentaje de los que en realidad tendrán éxitos en sus intentos. De la misma manera podemos predecir con bastante exactitud el porcentaje de personas que van a cometer crímenes violentos, que van a engañar a sus cónyuges, ir a los templos, sufrir accidentes de automóviles, contraer una determinada enfermedad, responder positivamente a una publicidad en particular y así sucesivamente.

Pero qué *individuos* tomarán o no tomarán varias decisiones o se involucrarán en alguno de estos varios comportamientos es, con pocas excepciones, imposible de predecir con seguridad. La relación entre individuos y grupos corporativos en un nivel humano, podemos ver, es similar a lo que

encontramos en un nivel cuántico. El comportamiento de los grupos es mucho más predecible que el comportamiento de los individuos.

Esto es también cierto del reino animal y el de los insectos. Por ejemplo, nosotros podemos predecir con exactitud el comportamiento de trabajo de un hormiguero, pero no podemos predecir con exactitud el comportamiento de una determinada hormiga. Podemos anticipar con exactitud la formación de una bandada de aves, pero no podemos predecir con precisión qué aves formarán una parte de la formación o qué aves se unirán a esa formación. A lo largo de líneas ligeramente diferentes, podemos predecir qué modelos de cantos cantarán ciertas especies de pájaros, pero un canto en particular siempre muestra un elemento de creatividad y espontaneidad impredecibles.¹⁹ Podemos predecir con exactitud los lugares de destino e incluso el curso de los vuelos de varias clases de abejas en expediciones de búsqueda, así como también las pautas migratorias de varias aves, peces, ballenas y otros así, pero dentro de las pautas generales se dan siempre elementos imprevisibles de espontaneidad, especialmente al nivel individual.

Este principio queda prácticamente ilustrado en todo lugar donde miramos. La antigua suposición mecanicista de que el conocimiento exhaustivo llevará a la previsibilidad exhaustiva que siempre ha sido eso: una suposición. La cosmovisión mecanicista y determinista de Newton no era un mundo que alguien en realidad experimentó; era más bien un mundo que solo podía existir en teoría. En verdad, esta perspectiva nunca ha estado sincronizada lo que nosotros sabemos que es cierto acerca de nosotros mismos individualmente (somos autodeterminantes) así como una dimensión del mundo que observamos a nuestro alrededor (hay un elemento de espontaneidad en cada cosa). En este sentido la física cuántica no está descubriendo nada nuevo; está solo reconociendo la espontaneidad a un nuevo nivel de lo pequeño.

Tenemos todas las razones para creer que un elemento de imprevisibilidad permanecería aun si nosotros (como Dios) poseyésemos un conocimiento exhaustivo acerca de todas las cosas. Admitido, el incremento de conocimiento lleva al incremento de previsibilidad, especialmente en el nivel fenomenológico. El modelo mecanicista del mundo de Newton refleja esta verdad. Pero no es toda la verdad. Cuanto más de cerca observamos el mundo fenomenológico y cuanto más aprendemos del mundo cuántico, tanto más razón tenemos para concluir que hay un elemento de imprevisibilidad en la naturaleza de todas las cosas. De ahí que la previsibilidad del mundo nunca puede ser exhaustiva aun si, como Dios, lo fuera nuestro conocimiento de la realidad.

Por tanto, concluyo que no hay en principio contradicción entre decir, por un lado, que Dios ciertamente lleva a cabo sus objetivos para la historia y, por

el otro, los individuos autodeterminantes son hasta cierto punto imprevisibles. Por el contrario, esta afirmación cuadra perfectamente con la manera en que nosotros nos experimentamos a nosotros mismos y al mundo.

¿Puede el Señor garantizar que tendrá una esposa? Aunque *en principio* no hay contradicción entre las dos afirmaciones, todavía se puede argumentar que la forma particular en que las Escrituras presentan el plan providencial de Dios es incompatible con la creencia que agentes determinen su futuro hasta cierto punto. Las Escrituras inequívocamente describen a Dios como estando bien seguro de que tendrá para sí un pueblo, una esposa. En verdad, él predestinó que habría una iglesia antes de que el mundo empezara (Ef 1:3-11; 2 Ti 1:9). Pero si Dios no predestina o al menos no conoce de antemano que alguien en particular aceptaría su invitación, entonces, se podría argumentar, él sencillamente no puede estar seguro de eso. Parece que la meta de Dios para la historia del mundo podría fallar y que Satanás podría ganar el conflicto después de todo.

Si bien hay una cierta apelación de sentido común a esta línea de razonamiento, yo no creo que sea correcta. Dos consideraciones serán suficientes para argumentar lo que quiero decir. Primera, al darles a los humanos una naturaleza que incluye la voluntad autodeterminante, Dios establece los parámetros de la libertad humana. Como Creador, él conoce a los humanos exhaustivamente, muchísimo mejor que cualquier humano hubiera podido jamás conocerlos. Ahora, si sicólogos, anunciadores y empresas de seguros pueden predecir con exactitud el comportamiento de grandes grupos de personas bajo ciertas condiciones, aunque no puedan hacer lo mismo en cuanto a individuos en particular dentro de esos mismos grupos, ¿cuánto más no debiéramos nosotros suponer que Dios es capaz de predecir el comportamiento de grandes grupos de personas en largos períodos de tiempo, es decir, de toda la raza humana a lo largo de toda la historia del mundo?

En mi opinión, el Señor sabía desde el principio que la rebelión humana era una posibilidad, si no algo inevitable. Como argumenté en los capítulos tres y cuatro, esta posibilidad era inherente en el don de la autodeterminación que Dios le dio a la humanidad. El Señor también sabía que *si* iba a ocurrir una caída, un cierto porcentaje de personas podría rechazar su oferta de salvación a pesar de su encarnación y la intervención amorosa y constante del Espíritu Santo.¹ Pero el Señor también sabía de antemano que un cierto porcentaje de personas aceptaría, por medio de la fe y de sus medios de gracia, su amor salvador. Como Creador de la humanidad y Señor omnisciente de toda la creación, Dios sabía que él sería capaz de redimir a una esposa para sí. Además, él sería capaz de hacer esto sin determinar, y sin conocer de antemano, qué individuos

pertenecerían, o no pertenecerían, a su esposa. Esta no es una definitiva realidad que se pueda conocer hasta que los agentes mismos acepten, o rechacen permanentemente, el amor de Dios.

Segundo, y aun más fundamental, el Señor podía conocer desde el principio que él tendría ciertamente una esposa en base de su conocimiento perfecto de *su propio carácter y habilidad*. Como lo testifica la propia narración bíblica, él es el Señor del amor que se niega a darse por vencido. Incluso si fuera posible para toda una generación rebelarse en contra de él, el Señor sabía antes de poner en marcha su plan que él estaba dispuesto a hacer todo lo que fuera necesario y trabajar todo lo que se necesitara para ver que su creación diera el fruto que buscaba. Si él tiene que demorar la consumación de su plan para permitir que más personas entren en su reino eterno, él está dispuesto a hacerlo (véase 2 P 3:9-10).

Este aspecto del carácter de Dios lo encontramos continuamente revelado en las Escrituras. Por ejemplo, antes del diluvio los humanos y los ángeles caídos desviaron el discurrir de la historia tan lejos de su curso que llegaron a estar casi sin esperanza. Este nivel de depravación poco antes del diluvio había sido siempre una posibilidad, por lo que, por supuesto, el Señor omnisciente lo sabía desde antes de la fundación del mundo. Pero la posibilidad parecía ser remota, a juzgar por el hecho de que el Señor estaba tan triste que se arrepintió de haber hecho a los humanos (Gn 6:6). La peor situación imaginable había llegado a suceder: «Al ver el Señor que la maldad del ser humano en la tierra era muy grande, y que todos sus pensamientos tendían siempre hacia el mal» (Gn 6:5).

Aun así, sin embargo, el Señor no se dio por vencido. Por el contrario, decidió empezar de nuevo. Destruyó todo lo que se le oponía y se propuso reconstruir el mundo con el remanente que pudiera salvar.²¹ Él no iba a abandonar su plan de tener un pueblo que compartiera su amor trino y administrara su señorío amoroso en la tierra (Gn 1:26-28). Aunque el Señor tuvo que usar a veces medidas extremas, el Dios todopoderoso y omnisciente siempre encuentra una forma de seguir adelante hacia sus metas.

Encontramos más tarde una situación similar con Israel en el registro bíblico. Desde el tiempo de Abraham, el Señor pacientemente había estado formando un pueblo que le amara y que funcionara como una nación de sacerdotes para alcanzar a todo el mundo. Pero las personas que pertenecían a esta nación se rebelaron hasta el punto en el que el Señor estaba a punto de destruirlos y empezar de nuevo con Moisés (Éx 32:9-10). Este grado de rebelión, que sucedió más tarde en la historia de Israel, sorprendió a Dios supuestamente porque la posibilidad de este nivel de obstinación era muy remoto (véase Jer

3:7,19; cp. 7:31; 19:5; 32:35). Pero en un mundo de agentes libres, lo improbable llega a veces a suceder. En este caso, Moisés convenció a Dios para que «cambiara de parecer» en cuanto a la destrucción que tenía planeada para Israel. Este episodio demuestra cómo el Señor está dispuesto y es capaz de seguir adelante con sus planes aun cuando las personas eligen frustrar su voluntad para sus vidas.

En base de esto entendemos cómo el Señor puede tener una seguridad completa que sus metas generales se cumplirán, aun cuando sea incierto quién y quién no se someterá a sus metas. Dios está determinando —él lo ha predeterminado— a que haya una esposa, y él no se dará por vencido en la consecución de esta meta.

Sobre la confianza en Dios

Otra objeción común en contra de las perspectivas de afirmar la autodeterminación de las criaturas y en contra de la perspectiva de un futuro abierto en particular es que no se puede confiar en Dios como nuestra fuente de fortaleza y consuelo a menos que él controle meticulosamente el mundo, o al menos que conozca de forma exhaustiva los detalles de todo lo que va a suceder. William Placher, por ejemplo, argumenta: «No podemos confiar en Dios y encontrar paz en medio del caos del mundo si alguna parte del mundo está fuera del control de Dios».²²

¿En qué podemos confiar en Dios? La primera respuesta a esta objeción es que no es evidente qué significa «confiar en Dios». Cuando se enfrentan a situaciones difíciles, los cristianos con frecuencia se exhortan unos a otros: «Ponga su confianza en Dios». Pero necesitamos definir con más precisión en qué confiamos en Dios. Si la dejamos indefinida, la exhortación puede terminar siendo un mal consejo y dañar.

Permítame ofrecerle una ilustración de la ambigüedad y perjuicio que puede venir asociado con este concepto.²³ Hace varios años una estudiante de diecinueve años que llamaré Laura confesó sus sentimientos de culpa sobre el hecho de que ella «parecía que no podía confiar verdaderamente en Dios». Durante el curso de nuestra conversación me enteré que cuando tenía nueve años y vivía con sus padres que trabajaban como misioneros estadounidenses en Brasil, Laura fue violada por un misionero «amigo de la familia». Ella contó lo que pasó y aquel fue debidamente «penalizado» suspendiéndole temporalmente del trabajo y luego le enviaron a otro campo misionero. A la joven Laura le dijeron que a veces aun los hombres de Dios hacen cosas malas y necesitan la gracia de Dios, como todos los demás. La instruyeron inmediatamente a que amara y perdonara a aquel hombre y no hablar de aquel incidente con nadie

más. Si Dios perdona y olvida, le dijeron, entonces nosotros también debemos hacerlo.

Las cosas se empeoraron aun más para Laura cuando, como una forma típica y lamentable de consolar en estos casos, sus padres le dijeron que Dios «tiene siempre sus razones» para permitir que sucedan estas cosas, aunque puede que, por supuesto, nosotros no entendamos sus razones hasta que estemos en el cielo. Laura debía creer que Dios estaba todavía «sentado en el trono» y estaba todavía «en control». Ella necesitaba confiar en Dios y creer que lo que el misionero hizo para mal Dios lo permitió para bien, por lo que ella debía estar a fin de cuentas agradecida por la experiencia.

Cuando le pregunté a Laura lo que ella como una joven de diecinueve años creía que debía esperar de Dios, su respuesta fue predecible de una estudiante cristiana de mi edad: «Que Dios cumpla su perfecta voluntad en mi vida». Cuando (para su creciente exasperación) seguí preguntándole *qué* significaba aquello, me citó uno de los versículos de la Biblia más usado por jóvenes cristianos, Jeremías 29:11: «Porque yo sé muy bien los planes que tengo para ustedes —afirma el Señor—, planes de bienestar y no de calamidad, a fin de darles un futuro y una esperanza». Por último, cuando le pregunté qué estaba incluido en los planes del Señor para ella de «planes de bienestar y no de calamidad», ella exclamó con impaciencia en su voz: «Tener un buen matrimonio, por supuesto, tener el ministerio o tarea correctos y que me vaya bien en ello, tener buena salud y estar segura. Usted sabe, ¡prosperar!»

«¿Estás segura?» le pregunté. «¿Quieres decir estar a salvo de violadores?» Después de una larga pausa, ella asintió con la cabeza y empezó a llorar.

«No sorprende que no puedas confiar en el Señor, Laura», dije. «Tú ya sabes que *no puedes* confiar en Dios para que te libre de esas situaciones». Laura al principio respondió como si yo hubiera dicho una horrible blasfemia, no obstante ella vio la verdad obvia que yo estaba comunicándole. Durante diez años ella había sido animada por la comunidad cristiana a confiar en Dios para su protección corporal cuando inesperadamente aprendió por experiencia personal que no era solo asunto de Dios el decidir sobre esta cuestión. Intuitivamente, ella supo que los agentes libres como el misionero que había abusado de ella tenían también una mente y una voluntad libres por sí mismos. Ella intuitivamente supo que si no hay garantía divina que una niña de nueve años no sea violada tampoco la había para una joven de diecinueve años. El resultado de esta instrucción es que Laura se culpaba ahora a sí misma por no ser capaz de «confiar en Dios» para que la protegiera de no ser violada.

Lo que es más, aunque ella era demasiado piadosa o sencillamente demasiado asustada para admitirlo en voz alta, Laura en privado estaba enojada con

Dios. Ella entendió que su violación de niña era en última instancia culpa de Dios. Por una parte, se supone que debemos aceptar tales tragedias como algo que de alguna forma encaja en los planes de Dios, y al mismo tiempo se supone que tenemos que confiar en él para que esas tragedias no sucedan. ¿Podría alguien haber preparado un rompecabezas teológico más contradictorio, y a la vez más torturador para víctimas como Laura? No sorprende que Laura estuviera enfurecida. Mi experiencia ha sido que muchos que sostienen esta perspectiva clásica de la providencia de Dios y que han sufrido experiencias traumáticas tienen sentimientos similares hacia Dios.

Como nos ilustra esta historia, los cristianos evangélicos usan la exhortación de «confiar en Dios» para animar a las personas a confiar en Dios por cosas que no están necesariamente bajo su control directo y por cosas que él nunca prometió incondicionalmente en su Palabra. Hablamos de confiar en Dios para salvar y proteger a nuestras familias, para prosperarnos en nuestras tareas o nuestros ministerios, para aislarnos de los ataques espirituales y cosas así. Y, como inicialmente sucedió en el caso de Laura hacia mí, los que se atreven a sugerir que estas cosas no están solo en las manos de Dios para decidir las, son visto como heréticos. No obstante, ¿en qué parte del Nuevo Testamento Dios compromete su carácter en una garantía de que el mal no caerá sobre nosotros en el mundo? ¿Dónde se nos promete en la Biblia que nuestros hijos, familias, tareas, ministerios o incluso nuestras vidas estén garantizados por la protección divina?

Como le señalé a Laura, esta cuestión no puede ser respondida apelando a Jeremías 29:11. Este capítulo está dirigido específicamente a la nación destruida de Israel en relación con los planes específicos de Dios para ellos en el futuro cercano. Además, el «plan» de Dios para ellos, es solo eso un plan. Expresa las intenciones de Dios, no una conclusión predeterminada (como demostró la subsiguiente historia de Israel). Tampoco es una respuesta que encontremos en el libro de Job, porque todo este libro es una refutación de esta idea (véase el capítulo siete). Tampoco es una respuesta que encontremos en los Evangelios donde Jesús nos dice que *esperamos* encontrarnos con sufrimiento físico y emocional, quedar separados de la familia e incluso que nos lleven a la muerte por seguirle a él (Mt 5:11,44; 16:24-25; Lc 12:53; 21:12; Jn 15:20; 21:18-19). Tampoco encontramos la respuesta en ninguna parte de las epístolas, en las que se nos instruye que sigamos el ejemplo de sufrimiento de Jesús por amor de la justicia (He 12:3; Stg 5:10; 1 P 2:20-21).

En verdad, el Nuevo Testamento nos promete que «en este mundo afrontarán aflicciones» (Jn 16:33). Este mundo es una zona de guerra espiritual bajo el control de Satanás (1 Jn 5:19), «el dios de este mundo» (2 Co 4:4). Los

soldados que buscan someter este reino del mal y establecer el reino de Dios pueden esperar sufrir en esta zona de guerra.

Entonces, para decir lo menos, el Nuevo Testamento nunca hace parte de las buenas noticias nuestro bienestar incondicional en esta época de pruebas. Las buenas noticias del evangelio no es que nosotros nunca sufriremos, seamos violados o mutilados o incluso suframos una muerte prematura. Las buenas noticias son más bien que el Señor nos ha dado algo tan maravilloso que aun si sufrimos o morimos, nuestra pérdida es en última instancia insignificante. A la luz del amor de Dios, la gracia de Cristo Jesús y la vida que tenemos en el Espíritu Santo, la calidad y la duración de la vida física disminuyen en importancia. Si bien la polilla y el óxido —para no decir nada de violadores— pueden arruinarlo todo en esta era, nuestro tesoro es guardado en una esfera que es incorruptible (Mt 6:19-20). Puesto que tenemos este tesoro, no tenemos que temer a ninguna autoridad terrenal o espiritual que puede destruir nuestro cuerpo (Mt 10:28). Es cierto que estos agentes son a veces capaces de herirnos o incluso de matarnos, pero al único que los creyentes deben temer es a aquel (Dios) que «puede destruir alma y cuerpo en el infierno».

Pablo nos dice en esa misma línea de pensamiento que no importa lo que nos pueda ocurrir, pues nada puede separarnos del amor de Dios que es en Cristo Jesús, ni en esta era de guerra o en la era de la venida del reino de Dios. *Estas* son las buenas noticias:

¿Quién nos apartará del amor de Cristo? ¿La tribulación, o la angustia, la persecución, el hambre, la indignidad, el peligro, o la violencia? ... Sin embargo, en todo esto somos más que vencedores por medio de aquel que nos amó. Pues estoy convencido de que ni la muerte ni la vida, ni los ángeles ni los demonios, ni lo presente ni lo por venir, ni los poderes, ni lo alto ni lo profundo, ni cosa alguna en toda la creación, podrá apartarnos del amor que Dios nos ha manifestado en Cristo Jesús nuestro Señor (Ro 8:35,37-39).

Pablo da por supuesto que estas dificultades les pueden suceder, y de hecho les suceden, a los cristianos. En esta zona de guerra infernal podemos en realidad ser perseguidos, sufrir hambre o ser asaltados por fuerzas demoníacas. Atrapados en el fuego cruzado de esta furiosa guerra cósmica, los niños son raptados por la fuerza, las mujeres son violadas violentamente, los pobres son oprimidos sin compasión, las minorías son marginadas de manera sistemática y las personas piadosas son a veces torturadas y asesinadas. Tanto en el nivel espiritual como natural, las balas vuelan, las bombas explotan, las batallas rugen espantosamente, y los niños pequeños, como esta mujer cuando tenía nueve

años, no son librados. El general Sherman llevaba razón: «La guerra es el infierno».

No tenemos ninguna garantía de que las tragedias no nos sucedan en esta zona de guerra. Lo que sí tenemos garantizado, en lo que podemos «confiar en Dios», y para lo que nos hace «más que vencedores» en medio de las tragedias de la vida es que nada «podrá apartarnos del amor que Dios nos ha manifestado en Cristo Jesús nuestro Señor». Nuestra confianza en Dios y nuestra paz no deben enraizadas en los altos y bajos de este mundo en guerra. Están más bien enraizadas en el carácter inmutable de Dios y en su promesa incondicional de que su amor en Cristo es inquebrantable en medio de las tormentas de la vida.²⁴

Rebelión en vez de resignación. Puede que los críticos reconozcan que no podemos confiar en Dios para garantizarnos la protección contra las pesadillas de la vida, pero que, no obstante, los creyentes debieran encontrar consolación en la creencia que Dios permite aun las pesadillas de la vida por una buena razón divina. Esto es a menudo parte de lo que los cristianos quieren decir cuando animan a alguien a que «confíe en Dios» en medio de una situación difícil.

Las Escrituras ciertamente animan a los creyentes a encontrar consuelo en el hecho de que Cristo sufre con nosotros cuando nos toca sufrir (Ro 8:17; Fil 3:10; He 2:18; 4:15-16; 1 P 4:13; cp. Mt 28:20). Nos exhorta a confiar en que Dios siempre está obrando para sacar bien de cualquier circunstancia en que podamos vernos por muy trágica que sea (Ro 5:3-5; 8:28). Nos alienta a permanecer firmes cuando somos perseguidos por nuestra fe y que el Señor usa las pruebas para edificar nuestro carácter (He 12:3-13). Por último, como ya hemos argumentado, la Biblia ciertamente enseña que podemos obtener una paz que sobrepasa todo entendimiento del hecho que nuestro compañerismo eterno con Dios en su reino superará con creces nuestro sufrimiento en este tiempo (Ro 8:18; Fil 4:7). Pero no creo que las Escrituras nos enseñan a encontrar consolación en confiar en que tras cada cosa que nos sucede hay una razón divina.

Esta creencia no solo va más allá de la enseñanza de las Escrituras; sino que fomenta una mentalidad que está en contra de las Escrituras. Si uno sostiene que hay una razón divina detrás de todo sufrimiento, uno se verá más propenso a resignarse a sí mismo a las cosas que las Escrituras nos enseñan que nos rebelamos contra ellas. Jesús y los autores del Nuevo Testamento nos instruyen a que nos rebelamos en contra del mal cuando viene de parte de los enemigos de Dios, más que tratar de encontrar seguridad y consolación en la esperanza que Dios está de alguna manera secretamente escondido detrás de ello.²⁵ Jesús nunca animó a las personas a aceptar sus enfermedades, epidemias o posesiones

demoníacas como que de alguna manera encajan en los planes del Padre.²⁶ Más bien, nos reveló que el plan de Dios era *derribar* esas cosas, y él enseñó a sus discípulos (y a nosotros) a adoptar las mismas actitudes.²⁷ No se nos pide que confiemos que Dios controla meticulosamente estas cosas. Sino más bien confiar en que Dios está en contra de ellas, en que nos ha habilitado para trabajar con él para luchar contra los males y que Dios al final vencerá a todos sus enemigos y librará a su creación de todas las formas de mal.

Si adoptamos la cosmovisión de guerra más bien que la cosmovisión de diseño, eso nos anima a confiar en Dios en todo lo que Dios mismo nos dice que confiemos en Él y que luchemos contra de todo lo que Dios combate. El carácter de Dios no queda manchado por estar entrelazado con el diablo en el mundo, y la misión de la iglesia no queda comprometida a aceptar cosas contra las cuales debiera rebelarse.²⁸

El lado oscuro de la potencialidad de amar

He demostrado que afirmar el control providencial de Dios es compatible con la afirmación de un grado significativo de libertad autodeterminante por parte de los humanos, pero nos queda todavía otra cuestión fundamental que nos queda por tratar. Aun si nosotros reconocemos que Dios controla el mundo en general mientras que permite la libertad dentro de los parámetros de este control, debemos preguntar por qué Dios no limita los parámetros en ciertos casos. Más específicamente, debemos preguntar por qué Dios concede a ciertos agentes libres el poder de dañar e incluso matar a otros agentes libres. Permitir que a los agentes que ellos elijan estar en contra de Dios y destruirse a sí mismos en el proceso es una cosa; aceptar que ellos puedan matar a muchos otros en el proceso es otra cosa muy distinta. ¿Por qué Dios estructuraría la creación de esta manera?

Michael Martin plantea esta pregunta como parte de su caso en contra de creer en Dios:

Dios podía haber montado las leyes naturales de tal forma que todo intento de parte de un agente moral de hacer algo que sea un acto moralmente objetable termine en fracaso; esto es, las consecuencias del acto no serían moralmente objetables. En este mundo, Hitler escogería matar a millones, pero él no tendría éxito.²⁹

En pocas palabras, aun si nosotros aceptamos que el amor debe ser elegido libremente y que en la creación debe estar incluido el riesgo, no está claro el por qué el riesgo debiera involucrar a otros.

La capacidad de bendecir y de maldecir. La respuesta, creo, está en un análisis más completo de la naturaleza del amor contingente. ¿Pueden los agentes contingentes tener la capacidad de amar a otros agentes sin tener también la capacidad de dañarlos? A mí me parece que eso no puede ser. Porque si la posibilidad de elegir el amor requiere la posibilidad de elegir lo opuesto, como ya he argumentado, nuestra capacidad de amarnos libremente unos a otros debe implicar que hasta cierto punto tenemos la capacidad de dañarlos unos a otros. Lo opuesto de ayudar a otros no es simplemente evitar el ayudar a otros; es dañarlos.

Este es el riesgo, y también la responsabilidad moral, inherente en la posibilidad de amar.³⁰ Esta observación no debiera parecernos demasiado controvertida, porque la experimentamos de primera mano. Todos sabemos, por ejemplo, que nuestros padres, amigos, cónyuges e hijos tienen un tremendo poder de bendecirnos o dañarlos, y nosotros a ellos, precisamente porque tenemos la capacidad de amarnos unos a otros. El pacto implícito (o en el caso del matrimonio, el pacto explícito) en el que entramos con aquellos que amamos es que no abusemos del poder que el ser amado nos ha dado. El riesgo inherente involucrado en tales pactos es que, debido a que están hechos entre agentes libres, está siempre presente la posibilidad de ser herido por nuestros compañeros que eligen lo opuesto a amar.

Si estoy en lo correcto, esto es más que una simple observación. En realidad no puede ser de otra manera. Sostengo que no podemos pensar en la posibilidad del amor sin este concomitante de la posibilidad de perjudicar, que es por lo que la libertad de amar requiere el riesgo de la responsabilidad moral. Porque que Dios no dé la capacidad de amarnos unos a otros *es* para Dios ponernos en riesgo unos con otros y de ese modo hacernos responsables de unos para con otros.

Esta afirmación forma la tercera tesis estructural de la cosmovisión trinitaria del conflicto. Así como *el amor requiere libertad* (TTC1) y *la libertad requiere riesgo* (TTC2), el riesgo *implica responsabilidad moral* (TTC3). Para bien o para mal, la posibilidad de amar o no amar es intrínsecamente relacional. Otros quedan afectados por las decisiones que nosotros tomamos.

Si estoy en lo correcto de que esta tesis es parte del significado del amor, entonces debe estar presente siempre que el amor esté presente. La potencialidad de que un padre ame a su hijo y de esa manera lo bendiga, por ejemplo, es también su capacidad para perjudicarlo, lo que quiere decir que el padre es moralmente responsable por su hijo. La potencialidad de un esposo para amar y bendecir a su esposa es también su capacidad para perjudicarla, lo que significa que hasta cierto grado él es responsable por el bienestar de su esposa. En

verdad, el poder de cada persona de bendecir a otros queda equilibrado por su poder para perjudicarlos. Hasta el grado que podemos amar, podemos perjudicar, y cómo usamos esa potencialidad define nuestro carácter moral.

El ámbito de la responsabilidad. Nuestra responsabilidad moral se extiende más allá de aquellos con los que tenemos relaciones explícitas. Nuestro Creador nos manda, y nos ha equipado para ello, que amemos a todos, incluyendo en ese amor a los animales y las plantas (Gn 1:26-28). Esto forma un pacto implícito entre nosotros y todos y cada cosa que nos rodea por los que somos moralmente responsables hasta cierto grado.

Este tapiz potencialmente bello de agentes libres, moralmente responsables, que se relacionan con otros agentes libres y con todo su medio ambiente puede dar a la humanidad y a la creación un sentido compartido de unidad. Pero debido a que es un tapiz de agentes *libres*, tiene la potencialidad de destruirse a sí mismo hasta un grado significativo y resultar en la fragmentación destructiva de la creación. Por esta razón Jesús nos enseñó que todos compartimos algo de responsabilidad en el cuidado de unos a otros; todos somos prójimos unos de otros (Lc 10:29-37). Por esta misma razón todo desconocido con el que nos encontramos tiene cierta potencialidad de perjudicarnos si él o ella así lo decide, y viceversa.

Dios no puede en general garantizar que un niño no sea raptado o violado porque el precio de esa garantía sería que los seres humanos no podrían ser moralmente responsables unos por otros, lo que significaría que no tendríamos el potencial auténtico de amarnos unos a otros. Aunque ese mundo estaría libre de riesgo y dolor, un mundo así como ya hemos notado, difícilmente sería un mundo digno de ser creado. La consecuencia de crear un mundo que puede producir buenos padres y vecinos que se amen y se protejan los hijos unos de otros es que debe ser un mundo en el que las personas pueden escoger el menospreciar, robar y abusar a los niños pequeños.

¿Por qué permite Dios a los ángeles influenciar a los humanos? Debiéramos entender la interacción entre los humanos y los seres espirituales a lo largo de líneas similares. Esto es, parece que el tapiz de la interacción moralmente responsable incluye agentes espirituales libres así como agentes humanos libres. Esto no debiera sorprendernos a nosotros, porque la Biblia (y casi todas las culturas primordiales) describen al mundo «arriba» como muy semejante al mundo «abajo» y como inextricablemente interconectado con él.

Tampoco es difícil de procesar filosóficamente esta perspectiva. Para usar las mismas palabras de Richard Swinburne: «Si hay razón ... para permitir que agentes humanamente libres se perjudiquen unos a otros, entonces hay razón para permitir que agentes libres no humanos ocasionen ese perjuicio».³¹ Esta

razón, yo he argumentado, está en la naturaleza del amor y de la responsabilidad moral.

De ahí, siguiendo la dirección de la iglesia naciente (véase capítulo uno), debiéramos concluir que a los ángeles se les ha confiado también la capacidad de bendecirnos o dañarnos a nosotros por la misma razón que los padres han recibido esa facultad sobre sus hijos y los líderes también la tienen sobre sus seguidores. La capacidad de un ángel y el encargo divino de proteger amorosamente a cierta nación puede dañar a esa nación si el ángel se rebela (Dn 10:12-13). La capacidad de otros es y la comisión divina de cuidar de los pobres trabaja en contra de los pobres si esos ángeles se hacen malignos o irresponsables en la administración de sus deberes (Sal 82). Los espíritus que una vez tuvieron la capacidad de ayudar a preservar nuestra salud pueden contribuir a nuestras enfermedades cuando caen (Mr 9:25; Lc 11:24). Según antiguas tradiciones, ciertos es estaban encargados de la protección y de la instrucción de los humanos antes del diluvio se hicieron malos y usaron su poder para corromper incluso la fuente común de genes de la raza humana (Gn 6:1-4). Además, quizá ciertos es que podían haber ayudado a proteger a nuestros hijos (Mt 18:10) buscan destruirlos cuando se rebelaron en contra de su Creador.

Siguiendo el ejemplo de las Escrituras, los primeros teólogos de la iglesia, concluyeron que mucho del mal en el mundo es el resultado de «poderes ... autoridades ... potestades» que abusan las posibilidades de amar que Dios les dio. Lo que es más importante, a la cabeza de la rebelión está Satanás, el ángel que tenía el más grande potencial para el bien y que ahora es el que ejerce el mayor poder para destrucción. Si bien este agente podía haber administrado los planes amorosos de Dios para todo el cosmos, ahora funciona como el arquitecto supremo de todo lo que es contrario a Dios. Sus malas intenciones lo contaminan todo.

En resumen, las Escrituras y la iglesia postapostólica generalmente describen a los ángeles así como a los humanos como participantes en una sociedad de agentes libres que comparten un cierto grado de responsabilidad moral de unos hacia otros. Los ángeles son parte del tapiz moral que entreteje a toda la creación junta. Ellos también tienen el poder de amar o destruir, de bendecir o de maldecir. De aquí que cuando ellos libremente se rebelan, todos los que podían haber sido bendecidos por ellos sufren como consecuencia. Esta conclusión sirve para hacer inteligible la cosmovisión bíblica de la guerra y la situación de guerra en la que el mundo se ve metido.

El diablo no le hizo a usted hacerlo. ¿Justifica esta conclusión a las personas que niegan su responsabilidad por sus acciones y afirman que el diablo o un

demonio les hicieron pecar? Martin Marty, entre muchos otros, argumenta que sí lo hace:

El Diablo, cuando se le invoca, reprime más investigación porque una fuerza personal como esa puede ser culpada de todo. No se necesita ningún examen de conciencia después que aparece el nombre del Diablo. He aislado y definido la fuente del problema. Todo lo que necesito es ignorar o exorcizar al diablo.³²

Don Cupitt expresa una preocupación similar:

Las explicaciones de fenómenos morales que han recurrido al Diablo o a los diablos deben ser repudiadas porque son un recurso para librarse de la responsabilidad. De manera que cuando cometo una acción malvada, me puedo sentir tentado a decir: «Un diablo me hizo hacerlo». Explicarlo mediante los diablos es una evasión moral. En vez de hablar acerca de los diablos, debiera estar leyendo a Sigmund Freud, y admitir que está en mí lo que los Evangelios todavía no han dominado ni reordenado. Mi «inconsciente» está todavía en mí, no es que algún otro me esté poseyendo.³³

No se puede negar que las apelaciones a Satanás y a los demonios se hacen a menudo en forma ilegítima con el fin de negar la responsabilidad personal por el comportamiento pecaminoso. En verdad, esta pobre excusa es literalmente la más antigua en la Biblia (Gn 3:13). Sin embargo, como Clemente y Orígenes argumentaron eficazmente en contra de los que pensaron así en su tiempo, no hay justificación para este razonamiento.³⁴ Admitir que Satanás y los demonios pueden a veces *influenciar* nuestro pensamiento y comportamiento no significa que ellos puedan *determinar* nuestro pensamiento y comportamiento.

No hay razón para pensar que las cosas son diferentes con los agentes espirituales que como lo son con los agentes físicos. Cuando otras personas influyen nuestro comportamiento ellos *comparten* hasta cierto punto la responsabilidad por nuestro comportamiento. Pero eso no implica que ellos nos *quiten* la responsabilidad por nuestro comportamiento. Eso es por lo que Adán y Eva fueron todavía considerados responsables por su rebelión, a pesar del hecho de la serpiente también fue considerada en parte responsable por su caída (Gn 3:14-15).

Muchas circunstancias y personas influyen en nuestro comportamiento cada día, pero solo en casos extraordinarios podemos considerar que estos factores minan nuestra propia responsabilidad por nuestro comportamiento. Por

ejemplo, un jovencito de doce años que repite meticulosamente un crimen que él ha visto en la televisión no queda bajo ningún concepto excusado por su delito aunque probablemente nosotros admitamos que lo que él vio en la televisión influyó su comportamiento. Quizá los productores del programa tienen cierta responsabilidad por el crimen. Quizá los padres del muchacho también junto con todos los que apoyan el programa participan de la responsabilidad. En verdad, todos los que de alguna manera influyeron negativamente sobre este jovencito, como todos los que hubieran podido influir positivamente sobre él, pero que no lo hicieron, deben ser tenidos de alguna forma responsables por el crimen. Lo mismo se puede decir de los espíritus malos que influenciaron a este jovencito. Sin embargo, siendo todas las cosas iguales, la carga de la responsabilidad recae sobre los hombros del jovencito mismo.³⁵ Él podía haberlo hecho de otra manera, y debió haberlo hecho, a pesar de la influencia negativa que hubo sobre él.

Del mismo modo, en las personas el amor, el respeto, la necesidad o el temor ejercen con frecuencia una influencia significativa sobre nosotros, pero solo en las más extremas circunstancias (p. ej., lavado de cerebro, locura) podemos afirmar legítimamente que nuestro pensamiento y voluntad no son en realidad nuestras. De nuevo, otros ciertamente comparten la responsabilidad moral del comportamiento que influyen, pero ellos no tienen toda la responsabilidad.

La responsabilidad moral es siempre compartida ampliamente, pero en general no igualmente. Siendo todas las cosas iguales, el agente autodeterminante más directamente involucrado en el comportamiento es más responsable que los otros. Parece, entonces, que no tenemos mucha más base para clamar diciendo «el diablo me hizo hacerlo» que la que tenemos para decir legítimamente que «la televisión me hizo hacerlo» o «la educación recibida me llevó a hacerlo» o «la sociedad me llevó a hacerlo». Aunque la apelación a influencias demoníacas puede (y a veces, yo creo, debe) a veces ayudar a *explicar* el comportamiento diabólico, muy rara vez, si alguna, lo excusa.

Corruptio Optimi Pessima

¿Se le fue la mano a Dios? Queda reconocido que el amor implica libertad, que la libertad implica riesgo y que este riesgo implica responsabilidad moral y social. Demos también por sentado que tanto los humanos como los ángeles participan en el tapiz cósmico del riesgo de la responsabilidad moral y social y que eso no socava la responsabilidad humana. No obstante, nosotros debemos cuestionar por qué Dios arriesga tanto en la libertad humana y angélica: Si la sabiduría de un jugador de póquer se refleja en el hecho de que nunca se le va la

mano en una jugada, sí parece que en el «juego de póquer» de la historia del mundo, por así decirlo, Dios no ha jugado muy sabiamente. En verdad, a la luz de la guerra que ruge y las tragedias tan increíbles que produce, parece a veces que Dios ha arriesgado, y ha perdido, demasiado.

Si Dios le concede a un agente libre suficiente libertad para destruir la libertad de otro agente —por ejemplo, mediante la incapacitación o muerte de aquel— parece que Dios ha arriesgado demasiado en la libertad del primer agente. Parece que ha sido una mala «jugada». Después de todo, la intención de dar libertad a un agente es para que, supuestamente, él o ella tengan la potencialidad de amar. ¿Cuál es la razón para darle a un agente esta posibilidad si ese agente puede usarla para anular o destruir la misma potencialidad en otro agente?

Si este asunto es desconcertante en cuanto a la destrucción posible de un agente libre por otro, considere a agentes libres como Hitler, quien abusó su libertad moralmente responsable para robarles a millones de personas sus vidas y su potencialidad para amar. A este agente se le dio supuestamente la libertad a fin de que tuviera la potencialidad de amar, pero se le permitió usar su libertad para socavar esa misma potencialidad en millones de otras personas. Mirado superficialmente esto parece ser una planificación providencial escandalosamente mala.³⁶

El principio de la proporcionalidad. La solución más verosímil para este problema está en un análisis más profundo de las implicaciones necesarias de la posibilidad de amor en seres contingentes. He argumentado que el amor implica libertad (TTC1), riesgo (TTC2) y responsabilidad moral (TTC3). Yo añadiría ahora que el alcance de esta responsabilidad, de esta potencialidad para bendecir o maldecir, debe ser proporcional a la potencialidad de amar. Presento, pues, ahora, la cuarta tesis estructural de la teodicea trinitaria del conflicto: *La responsabilidad moral es proporcionada a la potencialidad de influenciar a otros* (TTC4).

Esta tesis estipula que cuanto mayor es la potencialidad que un agente tiene para amar, tanto mayor es la potencialidad que debe tener para lo opuesto de amar. Si TTC2 dice: «Si nada arriesga, nada gana», TTC4 va más allá y dice: «Cuanto más arriesga, tanto más puede ganar, o perder».

Esta penetrante idea no es nada nueva. Aristóteles la expresó cuando observó que debido a que somos capaces de «ley y justicia», los humanos tienen la potencialidad de hacerse mejores o peores que cualquier otro animal.³⁷ La tesis fue expresada esencialmente en teología medieval mediante la frase *corruptio optimi pessima*:* «La corrupción de lo mejor es lo peor». Aparece insinuado en las palabras de Shakespeare en el Soneto Noventa y Cuatro: «Los lirios que se

podren huelen peor que las hierbas».³⁸ Es también evidente en la enseñanza de Jesús de que se le pedirá mucho al que se le ha dado mucho (Lc 12:48), como también en la instrucción de Pablo de que los líderes deben tener calificaciones más altas y estar sometidos a un nivel de responsabilidad superior al de los demás (1 Ti 3; Tit 1:6-8). Cuando las personas que tienen la capacidad y la responsabilidad moral de bendecir a muchos no lo hacen, su extraordinario potencial para bendecir se convierte en una extraordinaria capacidad para perjudicar. De aquí que a estas personas se les demanda mayor responsabilidad y merecen un juicio más severo si fallan.

El principio de la proporcionalidad en una forma u otra es evidente en todo lugar donde miramos. La observación cuidadosa nos muestra que «cada aumento en la capacidad para lo bueno significa un aumento similar en la capacidad para el mal», como David Griffin ha argumentado.³⁹ Los beneficios de la televisión, por ejemplo, quedan equilibrados por los efectos malos que pueden tener sobre los niños, especialmente cuando productores sin ética transmiten continuamente toda la violencia e inmoralidad sexual que pueden. Lo mismo sucede con el Internet que ha incrementado muchísimo la posibilidad de diseminar información útil, pero también ha incrementado proporcionalmente la disponibilidad de influencias malas y de información que pueden ser muy destructivas. De igual forma, todos los beneficios de la energía nuclear deben ser sopesados en cuanto a su capacidad para destruir vidas con eficacia demoníaca.

Este principio queda ilustrado en toda la creación, como C. S. Lewis observó: «Cuanto más elevada es una cosa, más bajo puede descender».⁴⁰ Y de nuevo:

Cuando mejor equipada está una criatura —tanto más inteligente, fuerte y libre es— entonces será lo mejor si sale bien, pero también lo peor si sale mal. Una vaca no puede ser muy buena o muy mala; un perro puede ser aun mejor o peor; un niño todavía mejor o peor; un hombre común, todavía mejor o peor; un hombre que es un genio, todavía mejor o peor; un espíritu sobrehumano es lo mejor —o lo peor— de todo.⁴¹

El hecho de que ciertos humanos y ángeles caídos se comportan en formas grotescamente malvadas da testimonio del potencial enorme de amor y de bien moral que ellos tienen, o al menos tenían, en sus naturalezas originales como criaturas.⁴² El potencial de una madre para beneficiar a sus hijos es proporcional al potencial para perjudicarlos. El mismo carisma que un líder puede usar para ayudar a miles se puede usar para dañarlos. La misma creatividad y genialidad que se puede usar para curar enfermedades se puede también usar

para inventar armas biológicas de destrucción masiva. El potencial para mal diabólico en Adolfo Hitler es lo inverso del potencial de amor semejante al de Cristo revelado en una Madre Teresa.

La catástrofe de la rebelión de los ángeles. Creo que el mismo principio es cierto en cuanto a los es, porque ellos también son (o al menos fueron) agentes libres. Cuando mayor es el potencial de un ángel para elevarse, tanto mayor es el potencial para caer: *corruptio optimi pessima*. «Cuando más fuerte el », escribe Lewis, «tanto más temible el diablo» si el ángel cae.⁴³ Daniel 10 puede sugerir que la capacidad de un ángel caído para frustrar la voluntad de Dios para una nación está directamente proporcionado a la capacidad previa de ese ángel para administrar la voluntad de Dios para esa nación. En verdad, como Wink observa, el rebelde «príncipe del reino de Persia» estaba simplemente continuando usando la autoridad que Dios le había dado, pero ahora hacia un fin diferente.⁴⁴ En ese mismo sentido, según las más tempranas interpretaciones de Génesis 6:1-4 ciertos es invirtieron su potencial dado por Dios para bendecir a la humanidad y de ese modo contribuyeron a la decadencia y la destrucción del mundo antediluviano.⁴⁵

Asimismo, según la interpretación tradicional de las Escrituras, Satanás fue una vez el «Lucero hijo de la mañana» («Lucifer», Is 14:12-15).⁴⁶ Él era el pínaculo de la creación de Dios, el que poseía el más grande potencial para el bien. Por esa misma razón, sin embargo, Satanás poseía el más grande potencial para el mal, porque aunque era lo más grande de la creación de Dios, él era, no obstante, una criatura contingente, lo que significa que tenía la capacidad de escoger en un sentido o en otro.

En consecuencia, como con todas las criaturas contingentes, la relación potencialmente espléndida con Dios tenía que ser escogida, como Tatiano se dio cuenta (véase el capítulo uno). En la interpretación tradicional, Lucifer escogió exaltarse a sí mismo en vez de ofrecerse a sí mismo como un don de amor para su Hacedor, y ahora Satanás ha caído «tan bajo como alto quiso elevarse, a lo detestable primero o a lo peor al final».⁴⁷ Él se ha convertido en el ejemplo supremo del principio de la *corruptio optimi pessima*.

¿Por qué parece que Dios arriesga tanto —a veces, aparentemente, demasiado— en la libertad? Según TTC4, es debido a que él apunta muy alto. La profundidad a la cual un individuo o grupo pueden hundirse está en función de la altura a la cual uno puede elevarse. Si Dios quiere un mundo en el que una Madre Teresa es posible, debe estar dispuesto a lidiar con un mundo en el que es posible un Adolfo Hitler. Asimismo, si Dios quiere un mundo en el que un ángel de alto rango pueda mediar maravillosamente su plan providencial para el cosmos, tiene que estar dispuesto a aceptar un mundo que incluya la

posibilidad de tener a un ángel de alto rango que usa la misma autoridad dada por Dios para corromper el cosmos.

Esto, yo sostengo, es coherente con la comprensión con la que trabajaron los primeros padres postapostólicos de la iglesia antes de que apareciera la teología de diseño de Agustín. «El príncipe de la materia» a quien se le «confió el control de la materia y de las formas de la materia», dice Atenágoras, ahora abusa «el gobierno que se le ha confiado, y ejerce un control y administración contrario al bien que es en Dios»⁴⁸ No sorprende que Orígenes insista en que cualquiera «que no ha sabido de lo que está relacionado con el que es conocido como el “diablo”... será capaz de determinar el origen de los males».⁴⁹

No tenemos ni idea de cuán glorioso podía haber sido Satanás si hubiera escogido realizar su potencial de un servicio amoroso a Dios en vez de su potencial de rebelarse. Tampoco podemos tener una idea clara de lo que la Madre Teresa o Adolfo Hitler podían haber llegado a ser si ellos hubieran escogido uno el camino del otro en vez del que en realidad escogieron. Pero la profundidad extrema del mal de Satanás es en sí misma una indicación de cuánto potencial para el amor quedaron malogrados por su funesta decisión.

El crear a Lucifer fue ciertamente un riesgo muy alto. En una forma micro-cósmica, así mismo es confiarle un hijo a sus padres. Al final, se demostrará que meterse en un riesgo divino semejante merecía la pena, al menos para Dios y para todos que le dicen que sí. Mientras tanto, sin embargo, hay guerra, para citar al general Sherman una vez más, «la guerra es el infierno». Para los que están en medio de esta guerra que conocen a Dios, debe ser suficiente saber que él no quiso la guerra, que él está con nosotros en la guerra, que él puede aun usar nuestras heridas en la batalla para su beneficio y que un día terminará con esta guerra y reinará victorioso sobre sus enemigos.

¿Ha apostado Dios demasiado en la libertad? Aun si reconocemos que el potencial para el amor y la bondad debe corresponder a un potencial proporcional para la guerra y el mal (TTC4), algunos pueden todavía argumentar que poner millones de vidas en riesgo por amor de la libertad de una persona es un riesgo poco sabio, sin importar la potencialidad de esa persona para el bien. ¿Estaría de acuerdo alguno de los seis millones de judíos que sufrieron bajo el régimen nazi en que la posibilidad que Hitler pudiera haber ayudado en gran medida al mundo hacía que mereciera la pena correr el riesgo que él pudiera escoger dañar mucho al mundo? Apostar por la destrucción potencial de seis millones de personas en cómo una persona usará su libertad parece que es una apuesta muy pobre. Apostar el bienestar de toda la creación a lo largo de toda la historia a la voluntad de un solo agente (Lucifer) parece una apuesta aun peor.⁵⁰ La objeción hay que sopesarla y debe ser considerada.

La naturaleza compartida de la responsabilidad moral. Tres puntos pueden ayudar a suavizar la fuerza de esta objeción. Primero, deformamos en gran manera la situación si presentamos a Dios como apostando millones de vidas a lo que hará o no hará un agente lleno de potencial para el bien o el mal. Es obviamente tan incorrecto el simplificar las cosas al punto de echarle a Hitler toda la culpa, por ejemplo, por el Holocausto como es culparle a Satanás por todo el mal que existe en el mundo. El mal a gran escala, como el bien a gran escala, siempre involucra la cooperación a gran escala. Como dijimos antes, la responsabilidad moral es siempre hasta cierto grado una realidad social compartida.

El Holocausto es un excelente ejemplo de lo que queremos decir. Si bien Hitler carga ciertamente con más responsabilidad por esta atrocidad que ningún otro individuo, en verdad la responsabilidad está bien extendida. Entre otras cosas, el Holocausto nunca hubiera podido ocurrir si no se hubiera dado una larga tradición antisemita mezclada con una tradición de orgullo prusiano que se remota al menos hasta la Edad Media. Martín Lutero en particular tiene bastante de responsabilidad por sus influyentes publicaciones tan cargadas de amargo antisemitismo. Muchos adultos en la Alemania nazi y en sus territorios ocupados comparten también parte de la responsabilidad por permitir que esta pesadilla se desarrollara. Aun si concedemos que muchos no conocían toda la amplitud del mal, ellos fueron una parte de la situación, y aun si reconocemos que la mayoría no contribuyó excesivamente al mal de la «solución final», relativamente pocos hicieron todo lo que estaba en su mano para prevenir el mal que estaban viendo a su alrededor con sus propios ojos.⁵¹ Fueron cuanto menos culpables del «pecado de omisión».

Europa y Estados Unidos comparten también parte de la responsabilidad, porque estas naciones no respondieron con la prontitud y contundencia que podían antes los planes de Hitler y los informes sobre las atrocidades que estaban sucediendo. Un antisemitismo latente, la apatía y un nacionalismo autoabsorbente contribuyeron a esta indecisión inmoral. Hasta un cierto punto, la iglesia cristiana debe también aceptar parte de la responsabilidad por esta atrocidad, porque la iglesia ha alimentado el antisemitismo a lo largo de gran parte de su historia, y muchas iglesias en ese tiempo o bien aprobaron el nazismo de Hitler o no lo denunciaron.

Por esto, a pesar de toda la influencia de Hitler, él no contaba con el potencial para matar a millones de personas por sí mismo. Se necesitaron millones de agentes dispuestos a lo largo de los muchos siglos para montar el escenario para este desastre, y todavía no hemos considerado la multitud de agentes an-gélicos caídos que estuvieron sin duda involucrados en el suceso.

Como vemos, el riesgo que Dios corre al apuntar al amor no recae excesivamente sobre los individuos. El potencial para amar y el potencial para destrucción que Dios da a sus criaturas son potenciales compartidos. Ni Hitler ni la Madre Teresa hubieran podido realizar lo que llevaron a cabo sin mucha ayuda de parte de otros.

Además, no tenemos razón para suponer que la esfera espiritual sea radicalmente diferente de la esfera física. La rebelión de Satanás en contra de Dios no habría tenido tan gran impacto si no hubiera sido por el apoyo de otros miles de demonios y poderes de alto rango que se unieron a él en la rebelión. El Nuevo Testamento no nos presenta a Satanás trabajando solo. Su poder destructivo no es solo el suyo; es el poder de todo un reino extendido por todo el mundo. Esa es la razón por la que ellos se mantienen en pie o caen juntos, como Jesús enseñó (Mt 12:26).⁵²

En resumen, la capacidad de un humano o ángel individual para amar o destruir a otros muchos sin la ayuda de nadie es en cierto modo ilusorio. Si bien hay individuos que, por virtud de su propio poder innato y lugar en la historia, tienen un mayor potencial para beneficiar o dañar a otros, el fluir de la historia está más determinado por los miles que toman decisiones que por uno o dos individuos.

¿Cuánto es demasiado? Sobre la base del principio de proporcionalidad, la cantidad de mala influencia que individuos tales como Hitler parece sugerir que Dios a veces arriesga demasiado, incluso después de haber considerado debidamente la dimensión sociológica inherente de los logros malos de cada individuo. Esto me lleva al segundo punto.

Debemos preguntar cuándo es demasiada la libertad que se concede, y cómo se determina la cantidad «apropiada». A mí me parece que siempre que Dios podía haber puesto el límite en nuestra capacidad para amar o perjudicar a otros, nuestra capacidad para perjudicar parecería invariablemente demasiado extrema cuando se realiza por completo. Los ejemplos más extremos de la bondad nos impresionan, y los extremos correspondientes de mal nos horrorizan, precisamente porque son extraordinarios. En consecuencia, cuando experimentamos ejemplos extremos de maldad es natural que tengamos dificultades en entender cómo un ser creado por Dios podría ser capaz de algo así y nos preguntamos por qué Dios se arriesga tanto al darnos la libertad. Nosotros experimentamos que es demasiado, precisamente porque está demasiado lejos de los parámetros normales.

Lo esencial es que la vida es hasta cierto punto un riesgo, incluso para Dios. Y cuando se pierde una gran apuesta se siente siempre, y siempre debiera sentirse, como que hemos arriesgado demasiado. Cuando perdemos a una

persona que amamos profundamente, ya sea por muerte o por rechazo, puede parecer en ocasiones que no merece la pena arriesgar tanto por el amor. Cuando los padres tienen hijos que se rebelan en contra de ellos y los hieren profundamente, parece a veces que el riesgo involucrado en invertir sus vidas en los hijos no mereció la pena. En verdad, Dios mismo parece experimentar sentimientos semejantes cuando los seres que él ha creado y que ama tanto le rechazan completamente. Por esa razón, en un momento determinado él «se arrepintió de haber hecho al ser humano en la tierra, y le dolió en el corazón» (Gn 6:6). Con todo, si bien hay auténticas pérdidas, Dios sabe que merece la pena el riesgo *general* de amar. En consecuencia, él no abandonó por completo a la raza humana, sino que la recreó en la familia de Noé.

Lo que estamos creados a la imagen y semejanza de Dios sabemos intuitivamente que merece la pena arriesgarse por el amor. A pesar del potencial para un inmenso dolor, todos los que son sanos emocional y psicológicamente se meten en relaciones amorosas. Aun después de sufrir rechazos dolorosos —algunos de los cuales quizá inspiren promesas de que nunca más nos arriesgaremos a amar— la mayoría de nosotros con tiempo escogemos, no obstante, amar de nuevo. Además, los que son sanos instintivamente ven que no arriesgarse a amar de nuevo es una decisión nada sabia ni saludable.⁵³ De igual manera, las personas continúan trayendo hijos al mundo siendo muy conscientes del dolor potencial que estos hijos traen con ellos. Cada hijo es un testimonio de nuestra fe inextinguible de que el amor es digno del riesgo.

Si *nosotros* tenemos esta fe, ¿cómo podemos cuestionar la confianza de *Dios* de que el amor es digno del riesgo a pesar del potencial de dolor? Como nosotros, el Señor sabía perfectamente bien que se arriesgaba constantemente al dolor del rechazo de aquellos que amaba tanto (p. ej. Ez 6:9; Os 11; Mt 23:37), y él sabía aun desde el principio que todo este asunto del amor probablemente le requeriría humanarse y morir una muerte infernal física y espiritual en la cruz (1 P 3:19-21; Ap 13:8). No obstante, como con nosotros que estamos creados a su imagen, Dios consideró que merecía la pena arriesgarse por el amor.

El riesgo y la seguridad del premio. Esto nos lleva a mi tercer punto. La sabiduría de un riesgo no puede ser evaluada exactamente por cuánto podemos perder *en una situación en particular*. Como ya indicamos anteriormente, cuando las peores situaciones se hacen realidad, el riesgo no merece la pena en cuanto a *esa pérdida particular*. Sin embargo, la sabiduría del riesgo debe ser juzgada por la *calidad* del premio potencial, por un lado, y la *probabilidad* de adquirir el premio, por el otro lado.

Si continuamos amando a pesar de pérdidas dolorosas porque intuitivamente sabemos que la recompensa potencial de amor es lo que hace que la vida sea digna de vivirse. Dios no necesita ningún amor fuera de su propia identidad eterna y trina para hacer que la vida sea digna de vivirse, pero el Señor, no obstante, considera la recompensa de crear seres que se le unan en una celebración trina y eterna como digna de todas las pérdidas que él y su creación puedan experimentar a lo largo del camino. En otras palabras, Dios juzga el riesgo involucrado en la creación como siendo *en general* digno de ello. Al crear el mundo Dios juzgó que la calidad del premio era digna del posible, y quizá aun inevitable, dolor que la empresa le podía causar a él y a otros.

Además, la probabilidad de adquirir el premio hace que la apuesta merezca la pena, porque, como ya he argumentado, Dios estaba seguro desde el principio que él podría adquirir la esposa amorosa que busca. El riesgo que corre es que alguna de sus criaturas libres puede rechazarle y, por tanto, destruirse a sí misma y dañar a otros. Pero como el Creador de sus naturalezas y uno que conoce muy bien su propio carácter perfecto, Dios podía también estar seguro que ese rechazo no sería universal. Él, por tanto, juzga que la probabilidad de ganar el premio (en este caso, el ciento por ciento) era digno de las posibles pérdidas a lo largo del camino.

Conclusión

En este capítulo hemos examinado *cómo* es que Dios podía estar seguro de alcanzar sus objetivos generales en la creación aunque cada agente individual que forma parte de su creación está de alguna forma en riesgo. También hemos considerado *por qué* Dios consideraría que este objetivo merece la pena aun cuando el riesgo para todos los involucrados, incluido él mismo, es grande. Él apunta alto, lo que significa que tiene que arriesgar mucho, pero el riesgo es sabio, porque la meta del amor es digna.

La convicción de que el riesgo implica responsabilidad moral y social para los agentes libres (TTC3) y que la responsabilidad moral y social es proporcionada al poder de influenciar a otros (TTC4) explica en principio por qué Dios debe permitir a los agentes individuales, humanos y angélicos, dañar a otros agentes si ellos escogen hacerlo. Pero hay algunas cuestiones más particulares y muy importantes que quedan todavía por tratar para hacer que la teodicea trinitaria del conflicto sea convincente. ¿Por qué, por ejemplo, un Dios que tiene el poder para destruir a sus oponentes en cualquier momento les permite realizar su potencial para el mal por tan largos períodos de tiempo? Más específicamente, ¿por qué le ha permitido Dios a Satanás reinar sobre el cosmos a lo largo de la historia? ¿Por qué no sencillamente lo destruye?

Nosotros también debemos cuestionar por qué Dios a veces milagrosamente interviene para alterar las decisiones de las criaturas mientras otras veces no lo hace. Las respuestas a estas preguntas están en un análisis más completo de las implicaciones metafísicas del amor entre seres contingentes.

NOTAS

1. Henri Blocher, *Evil and the Cross*, trad. David G. Preston, InterVarsity, Downers Grove, Ill., 1994. Véase también Norman Geisler, *Creating God in the Image of Man: Neotheism's Dangerous Drift*, Bethany House, Minneapolis, 1997, pp. 132-45; T. Gray: «God Does Not Play Dice», *Them* 24, May 1999, 21-34.
2. R. C. Sproul, *Chosen by God*, Tyndale House, Wheaton, Ill., 1986, p. 26. Sproul también argumenta que si la casualidad existe en alguna medida, «eso destruiría la soberanía de Dios. Si Dios no es soberano, entonces no es Dios, él sencillamente no existe. Si el azar existe, Dios no existe. Si Dios existe, no hay azar. Los dos no pueden coexistir por razón de la imposibilidad de lo contrario», *Not a Chance: The Myth of Chance in Modern Science and Cosmology*, Baker, Grand Rapids, Mích., 1994, p. 3. Blocher argumenta en el mismo sentido (*Evil and the Cross*, p. 59).
3. Sproul, *Not a Chance*, p. 3.
4. Véase la crítica eficaz de W. Barrett del determinismo sobre la base de que no permite, «novedad», «originalidad» y creatividad, aunque cada una de estas cosas es sumamente importante para ser auténticamente humano («Determinism and Novelty», en *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*, ed. S. Hook, Collier-Macmillan, Nueva York, 1958, esp. P. 46. Karl Popper hace una observación similar en «Of Clouds and Clocks», en *Objective Knowledge*, Oxford University Press, Oxford, 1972, p. 222.
5. Se ha argumentado que adorar a un Dios que se sale con la suya mediante la fuerza inevitablemente inspira a las personas a hacer lo mismo. Las teólogas feministas han sido especialmente perspicaces en señalar esto. Véase, por ejemplo el ensayo de Susan Thistlethwaite: «I Am Become Death: Dios in the Nuclear Age», en *Lift Every Voice: Constructing Christian Theologies from the Underside*, ed. Susan Thistlethwaite y Mary P. Engel, San Francisco: Harper & Row, 1990). Tyron Inbody también argumenta que la teología clásica fue «profundamente formada por... un concepto de poder unilateral» que con frecuencia «tiende a sacralizar un concepto de poder abusivo como algo bueno», *The Transforming God: An Interpretation of Suffering*, Westminster Press, Louisville, 1997, p. 117. C. R. Mesle argumenta en este mismo sentido en «Aesthetic Value and Relational Power: An Essay on Personhood», *Process Studies* 13, 1983, 59-70; y también lo hace Jürgen Moltmann en su obra clásica: *The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God*, trad. Margaret Kohl, Harper & Row, San Francisco, 1981, esp. Cap. 6. Véase también I. Thompson, «Liberal values and Power Politics», en *Ethics and Defense: Power and Responsibility in the Nuclear Age*, ed. Howard H. Davis, Blackwell, Nueva York, 1987, pp. 82-102; Dorothee Soelle, *Christ the Representative: An Essay in Theology After the «Death of God»*, trad. David Lewis, Fortress, Filadelfia, 1967; *The Strength of the Weak: Toward a Christian Feminist Identity*, trad. Robert y Rita Kimber, Westminster Press, Filadelfia, 1984, y el interesante trabajo (y en buena medida desconocido) de Arthur C. McGill: *Suffering: A Test of Theological Method*, Geneva, Filadelfia, 1968.
6. C. S. Lewis, *El problema de dolor*, p. 127. Véase también el excelente estudio de Leslie Weatherhead sobre la naturaleza de la omnipotencia en *Salute to a Sufferer*, Abingdon, Nueva York, 1962, esp. P. 87. Véase también la observación de William P. Alston y Keith Ward que la negación de que Dios puede limitarse a sí mismo si él lo desea constituye una negación de la soberanía divina («Divine Action, Human Freedom, and the Laws of Nature», en *Quantum Cosmology*

and the Law of Nature: Scientific Perspectives on Divine Actions, ed. Robert J. Russell, Nancey Murphy and C. J. Isham, Vatican Observatory Publications, Vatican City, 1993, pp. 191-192; Keith Ward: «God As a Principle of Cosmological Explanation», en *Physics, Philosophy and Theology: A Common Quest for Understanding*, Robert J. Russell, William R. Stoeger and George V. Coyne, Notre Dame University Press, Notre Dame, Ind., 1988, pp. 249-54.

7. Inbody sabe cómo el Dios de la tradición filosófica clásica es equivalente a «un César cósmico» (*Transforming God*, p. 183). Es curioso que muchos cristianos adoran como supremo un estilo de liderazgo que de otra manera encuentran moralmente repugnante y que Jesús repudió explícitamente (Lc. 22:24-30).

8. Bernard Loomer: «Two Kinds of Power», *Criterion*, Invierno, 1976, 20. Loomer distingue entre el poder unilateral y el poder relacional. El poder unilateral, el concepto de poder caracterizado por la tradición filosófica clásica, es un juego de suma-cero. Cuanto más una persona tiene, menos debe tener otra persona. Es un poder *sobre* las personas y la naturaleza. Concebido en esta luz, la omnipotencia de Dios debe implicar control total. Por el contrario, el poder relacional no es tanto un poder *sobre* como sufrir un efecto (véase pp. 14-20). Cuando habla de agentes personales, Loomer argumenta que el poder relacional es superior. Inbody está de acuerdo cuando indica que: «La fuerza no es la habilidad para controlar cosas externas a uno o salirse con la suya, la habilidad de dominar mediante el poder heroico individual. Poder, como un concepto primario psicológico, social y ontológico, es la habilidad para funcionar bien con otros y lograr que se hagan las cosas, la habilidad de formarse unos a otros por medio de la mutua habilitación de una relación... El auténtico poder no es fusión ni control, sino interrelación» (*Transforming God*, p. 136) Donald Wacome razona de la misma manera que sería inmorale incluso para un creador infinitamente sabio «tener control completo sobre el comportamiento de otra persona, aun si esa persona se comportaría en una forma mejor y sería más feliz que si se le permitiera actuar por su cuenta». Semejante control destruiría a la persona, argumenta él en «Evolution, Foreknowledge and Creation», *Christian Scholars Review* 26, 1977, 316-17. Véanse también los agudos comentarios de Peter Baelz sobre el poder divino en *Does God Answer Prayer?*, Londres, Darton, Longman & Todd, 1982). Los teólogos de proceso tales como Inbody y Loomer han concluido lamentablemente que ellos deben postular una relación Dios-mundo a fin de atribuirle a Dios la forma más elevada de poder (poder relacional) como un atributo intrínsecamente divino. Sin embargo, para los teólogos trinitarios la relación es la esencial de la Divinidad. Lo que se necesita no es una relación Dios-mundo sino una relación Dios-Dios, como yo argumento en *Trinity and Process: A Critical Evaluation and Reappropriation of Hartshorne's Di-Polar Theism Towards a Trinitarian Metaphysics*, Lang, Nueva York, 1992. Sobre el asunto del poder virtuoso máximo, véase N. Pike: «Over-Power and God's Responsibility for Sin» en *The Existence and Nature of God*, ed. Alfred J. Freddoso, y T. P. Flint y Alfred J. Freddoso, «Maximal Power», en Freddoso, ed., *The Existence and Nature of God*, pp. 81-114.

9. Ireneo, *Against Heresies* 5:37

10. Atenágoras, *A Plea for the Christians* 24, ANF 2:142.

11. Orígenes, *First Principles* 3.5.8, ANF 4:344, al hablar del gobierno de Dios en la restauración de todas las criaturas.

12. *Ibid.* Cp. *Commentary on John* 2:7, ANF 10:330-31.

13. David J. Bartholomew, *God of Chance*, SCM Press, Londres, 1984, p. 95. Véase John Polkinghorne, *Quarks, Chaos and Christianity: A Common Quest for Understanding*, Nueva York, Crossroad, 1996). Es este elemento de azar dentro del orden lo que hace la temporalidad en orden reversible, según un creciente número de científicos de diferentes campos. Para una perspectiva general, véase la obra de Peter Coveney y Roger Highfield, *The Arrow of Time*, BasicBooks, Nueva York, 1990. Como otros muchos teóricos evangélicos, Sproul todavía trabaja con un entendimiento del siglo XIX de la causa y el azar, tipificada por Laplace. Para la transición del determinismo al indeterminismo en la física moderna, véase Arthur R. Peacocke, *Creation and the World of Science*, Clarendon, Oxford, 1979, pp. 52-59. En la ciencia contem-

poránea, el orden del mundo es un orden basado en el caos. Véase John Polkinghorne, *Science and Creation*, Shambala, Boston, 1988, cap. 3. El mundo que surge de la física cuántica es «un mundo ordenado pero no con la regularidad de un reloj de potencialidad sin previsibilidad, dotado con una seguridad de desarrollo, pero con una cierta apertura hacia su forma real. Es inevitablemente un mundo con bordes irregulares, donde el orden y el desorden se entrelazan el uno con el otro y donde la exploración de la posibilidad por azar llevará no solo a la evolución de sistemas de creciente complejidad, dotado con nuevas posibilidades, pero también a la evolución de sistemas formados imperfectamente y funcionando mal» (*Ibid.*, p. 49; véase también sus *Quarks*, capítulos 3-4). Más recientemente, teóricos de la complejidad en una notable diversidad de campos han estado analizando cómo sistemas dinámicos (sistemas que incorporan el caos) de suficiente complejidad puede traer «propiedades emergentes» cuando están equilibrados con la clase correcta de orden.

14. Véase p. ej., Mitchell Waldrop: *Complexity: The Emerging Science at the Edge of Order and Chaos*, Simon & Schuster, Nueva York, 1992; y Grégoire Nicolis y Ilya Prigogine, *Exploring Complexity: An Introduction*, W. H. Freeman, Nueva York, 1989.

15. Gary Zukav, *The Dancing Wu Li Masters: An Overview of the New Physics*, William Morrow, Nueva York, 1979, p. 213. Sobre la naturaleza estadísticamente descriptiva de las leyes en la ciencia contemporánea, véase William R. Stoeger, «Contemporary Physics and the Ontological Status of the Laws of Nature», en Russell, Murphy y Isham, ed., *Quantum Cosmology*, pp. 206-31, 235-46.

16. John Polkinghorne, «The Quantum World», en *Physics, Philosophy and Theology: A Common Quest for Understanding*, ed. Robert J. Russell, William R. Stoeger y George V. Coyne, Notre Dame University Press, Notre Dame, Ind., 1988, p. 34. En sus *Quarks*, Polkinghorne relaciona esto con el amor de Dios, que le otorga al mundo independencia (por eso el papel del azar), así como también a la fidelidad de Dios, que le da al mundo su regularidad, pp. 41-42). Véase también David Bartholomew, «God or Chance?» en *God for the 21st century*, ed. Russell Stannand, Templeton Foundation Press, Filadelfia, 2000.

17. Para un estudio excelente y accesible de la paradoja de cómo la indeterminación cuántica produce estabilidad fenomenológica, véase David Lindley. *Where Does the Weirdness Go?*, BasicBooks, Nueva York, 1996. Uno de los argumentos centrales sostenidos en este libro es que Bohm y Einstein estaban equivocados en suponer que uno necesita postular «variables ocultas» que hacen la indeterminación de la mecánica cuántica determinada a fin de explicar la estabilidad y la previsibilidad del mundo fenomenológico. «La mecánica cuántica le puede dar a usted tanto determinismo como cualquiera pueda necesitar», argumenta él, «por eso la insistencia de Bohm, y por esa razón la de Einstein, de que debe haber algo por «debajo» de la mecánica cuántica que ha quedado vacío» (p. 215). Este asunto compara directamente el pensamiento de los que suponen que Dios no puede controlar el mundo en un nivel macro a menos que lo controle a un nivel micro.

18. Las siguientes consideraciones están formadas por un número de trabajos que han examinado la dimensión caótica, de azar y no lineal de todo desde las partículas (la moción Brownian) hasta los sistemas económicos. Véase, p. ej., Ilya Prigogine y Michele Sanglier, *The Laws of Nature and Human Conduct*, Task Force of Research Information and the Study of Science, Brussels, 1985; Ilya Prigogine, *From Being to Becoming*, W. H. Freeman, San Francisco, 1980; Nicolis y Prigogine, *Exploring Complexity*; Waldrop, *Complexity*; Z. Nitecki y C. Robinson, ed. *Global Theory of Dynamical Systems: Proceedings of an International Conference Held at Northwestern University, Evanston, Illinois, June 18-22, 1979*, Springer Verlag, Berlín, 1980; Bruce Weber, David Depew y James Smith, ed., *Entropy, Information and Evolution*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1988; Ian Stewart, *Does God Dice: The Mathematics of Chaos*, Blackwell, Oxford, 1989; Leon Glass y Michael Mackey, *From Clocks to Chaos: The Rhythms of Life*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1988. Dicho sea de paso que la suposición que Dios debe controlar cada parte para controlar el todo es también equivocada desde una perspec-

tiva estrictamente lógica. Si nosotros aceptamos que un concepto tiene significado solo si su negación tienen sentido, la afirmación ontológica del determinismo presupone la afirmación antológica del indeterminismo. De aquí que la complementariedad del determinismo y del indeterminismo es una verdad metafísica y, por tanto, universalmente instantánea. Véase mi estudio sobre *Trinity and Process*, pp. 34, 62-65.

19. Hartshorne, quien fue un ornitólogo y también un filósofo, integra este principio metafísico en sus análisis del canto de las aves en *Born to Sing: An Interpretation and World Survey of Bird Song*, Indiana University Press, Bloomington, 1973. Véase también su «Freedom, Individual, and Beauty in Nature», *Snowy Egret* 24, Otoño 1960, 5-14; y «Metaphysics Contributes to Ornithology», *Theoria to Theory* 13, 1979, 127-40. Véase también A. F. Skutch, «Bird Song and Philosophy», en *The Philosophy of Charles Hartshorne*, ed. Lewis E. Hahn, Library of Living Philosophers 20, Open Court, La Salle, Ill., 1991, pp. 65-76.

20. Se pueden hacer dos puntos secundarios. Primero, no hay razón para suponer que la probabilidad de Adán y Eva de pasar o fallar en su período de prueba fuera del 50 por ciento. La libertad requiere una elección, pero ni la lógica ni la experiencia nos enseña que se requiera una elección equitativamente equilibrada. Puede que en realidad John Sanders esté en lo correcto cuando describe que la entrada del pecado en el mundo a través de nuestros primeros padres como algo inherentemente «improbable», (*The God Who Risks: A Theology of Providence*, InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1998, pp. 47-47), pero no hay contradicción en suponer que una caída era extremadamente probable, sino inevitable. Segundo, no necesitamos suponer que Dios tenía un conocimiento exacto o fijo del porcentaje de personas que respondería, o no respondería, a su oferta de gracia en el caso de la caída humana. Esto es, que su conocimiento del comportamiento de este grupo podía ser una ola de probabilidad, y que esta ola de probabilidad podía fluctuar debido a las varias contingencias a lo largo del tiempo. Sin embargo, la objeción que estamos considerando se evita siempre y cuando esta fluctuante ola de probabilidad nunca incluya el cero. Además, la sabiduría de Dios queda preservada siempre y cuando la ola de probabilidad nunca sea tan baja que no mereciera la pena el riesgo de crear esta situación.

21. En mi lectura de las Escrituras, es posible que esta fuera la segunda vez que el Señor destruyó el mundo y lo reconstruyó con el remanente. La primera vez quizá tuvo lugar entre Génesis 1:1 y 1:2. Véase mi *God at War: The Bible and the Spiritual Conflict*, InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1996, pp. 100-112. Las Escrituras declaran que Dios hará esto una última vez, antes del establecimiento de su reino eterno (2 P. 3:7). En el capítulo diez encontrará la consideración de mi lectura de Génesis 1:1-2.

22. William C. Placher, *The Domestication of Transcendence: How Modern Thinking About God Went Wrong*, Westminster John Knox, Louisville, 1996, pp. 123-24.

23. Como siempre, el nombre y los detalles de esta historia han sido alterados para proteger la privacidad de la persona en cuestión.

24. Esto nos plantea la cuestión de cuál es el papel de la oración en decidir lo que finalmente sucede en la historia. En el capítulo siete argumento que la cosmovisión de guerra en realidad intensifica nuestro aprecio del poder y de la urgencia que las Escrituras atribuyen a la oración.

25. David Griffin nos ofrece una opinión perspicaz en este sentido. Después de señalar que el punto de vista agustiniano de la soberanía divina reduce la «batalla entre lo divino y lo demoníaco» a una «simulación, no una batalla auténtica», él observa que «uno de los motivos de este monoteísmo monista, con su doctrina de la coercitiva omnipotencia divina, era el convencernos que en realidad no teníamos nada que temer de los poderes demoníacos. Esa complaciente creencia, como la historia ha revelado, es exactamente lo que no necesitamos». («Why Demonic Power Exists: Understanding the Church's Enemy», *LTQ* 28, 1993, 237). Inbody también argumenta que la necesidad de seguridad es lo que está con frecuencia detrás de la perspectiva todo-controladora de la soberanía (*Transforming God*, p. 159). El ateo Michael Martin señala convincentemente que «si el mal es solo una ilusión de nuestra limitada perspectiva», como sucede en el sistema agustiniano, «entonces actuar para cambiar algo que parece ser malo por algo

que parece ser bueno no va a servir de mucho en el esquema final de las cosas» (*Atheism: A Philosophical Justification*, Temple University Press, Filadelfia, 1990, p. 443).

26. Algunos han citado Juan 9:1-5 como una contradicción de esta afirmación. Su caso es muy débil tanto sobre bases exegéticas como teológicas. Véase mi libro *God at War: The Bible and Spiritual Conflicts*, pp. 231-37.

27. Si Dios, no Satanás, está detrás de todas las pesadillas del mundo, entonces lejos de confiar en Dios nosotros debiéramos seguir más bien el consejo de W. Robert McClelland y considerar que es nuestra obligación moral de «enfurecernos» en contra de Dios como nuestro «enemigo» (*God Our Living Enemy*, Abingdon, Nashville, 1982, p. 49). El trabajo de McClelland es un asalto excelente contra la teología no bíblica y el estilo de vida de la resignación. Él está de acuerdo en que no debiéramos aceptar que todas las cosas vienen de la mano de Dios. En su punto de vista, debiéramos rebelarnos en contra de Dios porque todas las cosas vienen de su mano. Del modelo original de providencia McClelland saca la conclusión lógica que Dios solo puede ser entendido en medio del sufrimiento como el «enemigo». En mi estimación, todos los instintos de McClelland son correctos excepto en el hecho de que él confunde a Dios y Satanás. Si uno está de acuerdo con McClelland en su perspectiva de del Dios que todo lo controla, sigue entonces todo lo que dice acerca de Dios.

28. El hermano Andrés—conocido por muchos como el «Traficante de Dios» por su ministerio de pasar Biblias a escondidas a países cerrados—habla convincentemente de la apatía que resulta por ver a Dios como estando misteriosamente detrás de todas las cosas. Por ejemplo, él cuenta acerca de una conversación que escuchó entre dos mujeres piadosas en relación con la suerte de algunas personas tomadas como rehenes por los terroristas. Una de ellas dijo: «Siento mucho lo que les pasó a esos pobres hombres y sus familias, pero en realidad ese es un problema de Dios, no de nosotros. Tenemos que recordar que él ya ha decidido cómo sus vidas van a terminar». El hermano Andrés consideraba esta forma de piedad como «una enfermedad paralizante que invade el cuerpo de Cristo con nefastas consecuencias. Infecta a sus víctimas con complacencia y apatía que inmoviliza sus voluntades para resistir el mal, al tiempo que erosiona su determinación para llevar a cabo la gran obra de Cristo» (Hermano Andrés y Susan DeVore Williams, *And God Changed His Mind Because His People Prayed*, reprint, Marshall Pickering, Londres, 1991, pp. 14, 22). Según el hermano Andrés, la responsabilidad que Dios deposita en la iglesia para llevar a cabo su voluntad tiene sentido y es llevada a cabo con pasión cuando los cristianos aceptan que el futuro no está exhaustivamente establecido y que la voluntad de Dios no está fija. Hasta un punto importante, que la voluntad de Dios se cumpla o no depende de cómo los cristianos oran y lo que los cristianos hacen. (Considero este asunto de la oración dentro de cosmovisión de guerra en el capítulo siete.)

29. Martin, *Atheism*, p. 391.

30. William Frankena argumenta convincentemente que las acciones adquieren una dimensión moral para ellos solo en la medida en que ellos conscientemente traen beneficio o perjuicio a seres sensibles. Véase su *Ethics*, 2ª edición, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1973, p. 113. William Hasker explora muy bien este principio para propósitos de teodicea en su ensayo «The Necessity of Gratuitous Evil», *Faith and Philosophy* 9, 1992, 23-24. Harold Kushner se acerca mucho a propugnar el principio de la responsabilidad moral que Dios debe trabajar con el fin de alcanzar su meta de amor cuando dice: «Dios se ha impuesto a sí mismo el límite de que su voluntad no intervenga para quitarnos nuestra libertad, incluyendo nuestra libertad de dañarnos a nosotros mismos y a los que nos rodean» (*When Bad Things Happen to Good People*, Schocken, Nueva York, 1981, p. 81). Él correctamente observa que este conocimiento aparece insinuado en Job (pp. 43-45).

31. Richard Swinburne, *The Existence of God*, ed. rev., Clarendon, Oxford, 1991, p. 202.

32. Martin E. Marty, «The Devil, You Say... The Demonic, I Say...», en *Heterodoxy/Mystical Experiences, Religious Dissent and the Occults*, ed. Richard Woods Listening Press, River Forest, Ill., 1975, p. 101.

33. Don Cupitt, «Four Arguments Against the Devil», *Theology* 64, 1961. Para conocer más de esta línea de pensamiento (pero dentro de una teología que no niega la existencia de Satanás), véase la obra de Paul M. Miller, *The Devil Did Not Make Me Do It*, Herald, Scottsdale, Penn, 1977.

34. Aunque Orígenes reconoce que pueden haber demonios particulares involucrados en vicios particulares (p. ej. demonios de lujuria, de codicia y así sucesivamente), él era cuidadoso en poner la responsabilidad última en cómo los demonios afectan a la persona que libremente permite que los demonios le afecten a él o a ella en una forma en particular (*Comentario sobre el Evangelio de Mateo 14.21; Comentario sobre Romanos 10:31*). Para la perspectiva de Clemente de la responsabilidad moral véase especialmente *Stromata* 2.20, ANF 2:371-72. Tanto Orígenes como Clemente entendieron que un ser podía *influenciar* a otro sin por ello socavar la responsabilidad moral de la persona que estaba siendo influenciada. Véase el capítulo uno para el estudio de la importancia del libre albedrío para los primeros padres de la iglesia.

35. «Siendo todas las cosas iguales» significa aquí a menos que se den circunstancias atenuantes tales como deficiencias mentales o emocionales, locura temporal, cosas así. El nivel de madurez del muchacho es, por supuesto, otra variable que afectaría nuestra estimación de responsabilidad.

36. Eso es lo que se pregunta Susan Anderson en «Plantinga and the Free Will Defense», *Pacific Philosophical Quarterly* 62, 1981, 270-80.

37. Aristóteles, *La política*, en Obras completas de Aristóteles.

38. Citado por Blocher, *Evil and the Cross*, p. 81.

39. Griffin, «Why Demonic Power Exists», p. 229. Richard Swenson reconoce la verdad y la importancia extrema de este principio en su libro *Hurling Toward Oblivion*, NavPress, Colorado Springs, 1999. Todo lo que es beneficioso tiene también el potencial de ser perjudicial, argumenta, incluyendo todas las áreas del progreso humano. Si uno se concentra en los beneficios de algo sin pensar seriamente en sus perjuicios potenciales, lo negativo al final destruye lo bueno. Nuestra cultura, él intenta demostrar, ha ignorado sistemáticamente la potencialidad negativa inherente en nuestros logros, y hay evidencias de que nuestros logros están a punto de explotar en nuestras caras por esa causa.

40. C. S. Lewis, *The Great Divorce*, Macmillan, Nueva York, 1946, p. 124.

41. C. S. Lewis, *Cristianismo y nada más*, Editorial Caribe, Miami, p. 53. Lewis está tratando específicamente el asunto de por qué Dios arriesgaría tanto en el libre albedrío de Satanás.

42. El potencial para el amor o la destrucción, como argumentaré más tarde, necesita un período de prueba para ser decidido, pero este tiempo de prueba no es eterno. Las criaturas contingentes usan su potencial de una u otra manera, y una vez que lo gastamos nos convertimos en los que escogimos. La libertad libertaria abre la oportunidad para la libertad compatibilista condicionada por el carácter que el agente adquirió mediante el uso de su libre albedrío. En todo lo que nosotros podemos discernir, Satanás y sus ángeles caídos han acabado su período de prueba y están ahora destinados a la destrucción. El Salmo 82 puede sugerir que algunos de los ángeles caídos no están todavía solidificados en su carácter y por eso tampoco en sus destinos. En otras palabras, ellos todavía poseen libertad de libre albedrío.

43. Lewis, *Great Divorce*, p. 97.

44. Walter Wink, *Unmasking the Powers: The Invisible Forces That Determine Human Existence*, Fortress, Filadelfia, 1986, pp. 89-90. Sobre la naturaleza del poder involucrado, véase G. L. Archer, «Daniel», en *EBC*, 7:124-25; J. J. Collins, *Daniel*, Hermeneia, Fortress, Minneapolis, 1993, pp. 374-76; J. E. Goldingay, *Daniel*, WBC 30, Dallas, Word, 1989), pp. 291-92, 312-14; Louis F. Hartman y Alexandra A. DiLella, *The Book of Daniel*, AB 23, Doubleday, Garden City, N. Y., 1978, pp. 282-84; Ronald Wallace, *The Lord is King: The Message of Daniel*, InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1979), p. 179.

45. Véase Boyd, *God at War*, p. 138 y notas.

46. Argumento que el entendimiento tradicional está justificado desde la perspectiva de una lectura histórica-crítica de las Escrituras en *Ibíd.*, pp. 157-60.

47. Milton, *El paraíso perdido*, 9:163-71.

48. Atenágoras, *A Plea for the Christians* 24, ANF 2:142).

49. Orígenes, *En contra de Celso* 55, ANF 4:527).

50. Michael Tooley expresa esta objeción cuando argumenta que ni siquiera «el más ardiente admirador del libre albedrío desearía estar en desacuerdo con la afirmación de que en lo que se refiere a malas acciones gratuitas, es algo bueno evitar que las personas lleven a cabo con éxito tales acciones, y por tanto «limitar» el alcance de su libertad. Un mundo en el que un ser omnipotente y omnisciente evitara que se llevaran a cabo acciones malas gratuitas sería todavía un mundo en el que las personas podrían hacer cosas malas, si bien es cierto que no acciones malas gratuitas» («Alvin Plantinga and the Argument from Evil», *Australasian Journal of Philosophy* 58, 1980, 374-75). Creo que mis comentarios en las siguientes secciones tratan adecuadamente esta objeción.

51. Para un análisis aleccionador del papel crucial que los «alemanes comunes» jugaron en la «solución final» del nazismo, véase Daniel J. Goldhagen, *Hitler's Willing Executioners and the Holocaust*, Alfred A. Knopf, Nueva York, 1996.

52. Sobre la perspectiva de los Evangelios acerca de la unidad y ámbito del reino satánico, véase Boyd, *God at War*, pp. 180-84.

53. En verdad, si ellos persisten en su muro de aislamiento, egoísta de protección propia, los vemos hundirse en la forma patética de existencia infrahumana. Argumentaré en el capítulo doce que podemos pensar mejor del infierno como el punto final de este hundimiento.

6

NO VUELTA ATRÁS

La irrevocabilidad y la condición finita de la libertad

El pecado es una posición que se desarrolla por sí misma en una continuidad cada vez mayor ... El pecado crece en cada instante que uno no se sale de él.

SØREN KIERKEGAARD, *THE SICKNESS UNTO DEATH*

El hábito se forma mediante la servidumbre a la pasión, y el hábito que no es resistido se transforma en necesidad. Pero estos eslabones ... enganchados unos a otros... son una dura esclavitud que me tienen encerrado.

SAN AGUSTÍN, *CONFESIONES*

La libertad moral requiere tanto la habilidad para responder a la gracia de Dios como la habilidad para resistirla ... Al final, o uno perfecciona su libertad moral o la pervierte.

JERRY WALLS, *HELL: THE LOGIC OF DAMNATION*

El momento final debe venir alguna vez.

C. S. LEWIS, *EL PROBLEMA DEL DOLOR*

No pudo hacer [Jesús] allí ningún milagro ... Y él se quedó asombrado por la incredulidad de ellos.

MARCOS 6:5-6

Hasta aquí he argumentado que el amor debe ser libremente escogido (TTC1), que el amor, por tanto, implica riesgo (TTC2), que ese riesgo consti-

tuye nuestra responsabilidad moral (TTC3), y que nuestro potencial para el bien moralmente responsable debe ser proporcional a nuestro potencial para el mal moralmente responsable (TTC4).

Estas cuatro tesis nos ayudan bastante a lograr que la cosmovisión trinitaria del conflicto resulte comprensible y de ese modo entender como un mundo creado por un Dios que es todopoderoso y toda bondad se ha convertido en una pesadilla. Sin embargo, todavía quedan un buen número de preguntas difíciles. Este capítulo va a tratar tres de ellas: (1) ¿Por qué tolera Dios la continua actividad de los agentes del mal? Esto es, si Dios tiene poder para destruir al diablo ahora, ¿por qué espera hasta el tiempo del fin del mundo para hacerlo? (2) ¿Por qué parece Dios tan arbitrario en su interacción con los agentes libres, permitiéndoles a veces que vayan en contra de su voluntad, y otras veces no? (3) Si el potencial para el amor implica un riesgo potencial para el mal, ¿va a ser el cielo eternamente arriesgado? Durante el curso de considerar estas cuestiones presentaré las dos últimas tesis estructurales de la teodicea trinitaria del conflicto.

Por qué tiene que estar Dios en guerra con agentes rebeldes

Podemos entender por qué los agentes deben tener el potencial de resistirse a Dios y a otros si van a tener el potencial de amarle a él y a otros. Pero, ¿por qué tolera Dios la continua influencia maligna de las criaturas rebeldes una vez que ellas han escogido rebelarse en contra de él? ¿Por qué Dios sencillamente no los destruye? Al ser omnipotente, Dios debe tener el poder para hacerlo, y no parece que el hacerlo socavaría la autenticidad de la elección de cualquier agente. El propósito de la libertad podría todavía cumplirse, pero las personas inocentes no tendrían que sufrir a causa de las decisiones malas de otros agentes. Así que tenemos que cuestionar por qué Dios elige involucrarse en una guerra prolongada y extremadamente dolorosa con sus oponentes, aunque sus recursos sean finitos. Primero examinaré y criticaré dos formas en las que esta cuestión ha sido respondida y luego propondré una tercera manera que yo creo es más convincente y más coherente con la teodicea trinitaria del conflicto.

El bien superior. La respuesta filosófica clásica y dominante a esta cuestión es que Dios permite a sus enemigos persistir en su actividad mala porque él puede sacar mayor bien de su mal que lo que podría obtener sin ello. En verdad, esto es por lo que él creó seres que sabía de antemano que se harían malos. Según las palabras de Agustín: Dios consideró que era «más apropiado para su poder y bondad sacar bien del mal que evitar que el mal llegara a existir». Por eso Dios creó a esos agentes y lucha contra ellos.¹

Esta perspectiva es tradicional, pero problemática. Si bien las Escrituras ciertamente enseñan que Dios trabaja para sacar bien del mal, en ninguna parte se enseña que todo el mal está ordenado y permitido para un bien superior específico. Esta perspectiva resulta también difícil de justificar a un nivel experimental. Nos fuerza a aceptar que de alguna manera el equilibrio del bien sobre el mal se incrementa porque no se previene que sucedan los raptos, las violaciones y los asesinatos. Pero, como Michael Tooley argumenta, esto parece poco razonable. Nos está pidiendo que creamos:

Si ciertas acciones libres de Stalin y Hitler [para no mencionar a Satanás] ... hubieran sido estorbadas, a fin de que sus vidas hubieran sido más cortas, o posiblemente menos productivas, el resultado habría sido un mundo que contendría más maldad o un peor equilibrio del bien sobre el mal, que el que encontramos en el mundo actual. Creo que esa afirmación la podemos razonablemente describir como muy improbable.²

El argumento de Tooley es persuasivo. Si hay alguna otra manera de hacer que tenga sentido el por qué Dios tolera la continua actividad de los agentes malvados tanto humanos como angélicos, debiera dársele una consideración muy seria.

Una esperanza por el universalismo. Otra posibilidad para responder a este dilema es suponer que Dios tolera la presente influencia destructiva de los seres humanos y angélicos malvados porque él confía (o sabe con seguridad) que estas criaturas rebeldes serán al fin ganadas por la persistencia del amor. Esta respuesta resuelve sin duda el dilema y está por completo carente de antecedentes históricos en la tradición de la iglesia (p. ej., Orígenes, Gregorio de Nisa). Lamentablemente, es difícil encontrar apoyo para esta perspectiva en las Escrituras.³

Es cierto, parece que hay una cierta clase de es cuyo destino no está todavía decidido si en contra o a favor de Dios. Dios los corrige, los advierte y los anima a seguir en sus caminos, no sea que perezcan (p. ej. Sal 82). Pero la Biblia enseña explícitamente que Satanás y sus es están eternamente condenados. Estos agentes serán arrojados en el infierno donde «serán atormentados día y noche por los siglos de los siglos» (Ap 20:10). Como también veremos en el capítulo doce, la dimensión más horrorosa de esta representación del infierno es su *irrevocabilidad*. Si hay alguna posibilidad de arrepentimiento y salvación en el infierno, la Biblia no nos habla acerca de eso.

Parece ser que los humanos también pueden rechazar a Dios hasta el final y ser arrojados al «lago de fuego» (Ap 20:15). Así es como Jesús describe a los que

serán rechazados en el día del juicio e irán a parar «al fuego eterno preparado para el diablo y sus es» (Mt 25:41). Jesús también enseñó acerca de un pecado que nunca será perdonado, «ni en este mundo ni en el venidero» (Mt 12:32). Enseñanzas como estas son difíciles de reconciliar con la esperanza de los universalistas.

Esta perspectiva también está en tensión con la razón y la experiencia. Si el amor debe ser escogido, como ya he argumentado, ¿cómo puede haber una garantía de que todas las criaturas al final escogerán el amor? Como Jesús mismo sugiere, ¿no es la capacidad de rechazar a Dios *ahora* evidencia de que la criatura le rechazará *más tarde* (Lc 16:19-31)? Por último, ¿no nos confirma la experiencia que cuanto más persiste una persona en una disposición elegida menos (no más) probable es que él o ella cambien alguna vez?

Una tercera perspectiva. No parece que la explicación de por qué Dios permite la continuación destructiva de los agentes rebeldes sea que eso contribuye misteriosamente a un bien mayor o que ellos al final se vuelvan a Dios. La otra posibilidad, sugiero yo, es que Dios *no puede* terminar inmediatamente con su existencia.

Esto puede sonar inicialmente como una negación de la omnipotencia divina, pero no es así. Sin duda, si nosotros estuviéramos diciendo que la incapacidad de Dios para terminar inmediatamente con los seres malignos fuera debido a algo *extrínseco* a Dios estaríamos negando su omnipotencia. Pero si la incapacidad de Dios es un corolario necesario de las decisiones que él mismo ha tomado, entonces es el *resultado* de la omnipotencia de Dios, no una negación de ella. Lo que yo sostengo es que una implicación metafísica de la decisión de Dios de crear seres que tienen el potencial de escoger el amor o la guerra es que ellos *deben* tener el poder de ejercer su influencia a lo largo del tiempo, para bien o para mal.

Los agentes no pueden tener el poder de amor o perjudicar a otros sin alguna duración temporal para que su poder influya. Una influencia desprovista de una duración temporal no es influencia. La duración temporal es parte del significado del amor, la libertad y la responsabilidad moral. De aquí, en mi opinión, que una vez que Dios dio el don de la autodeterminación, *tiene que*, dentro de ciertos límites, tolerar su mal uso. Esto constituye la quinta tesis estructural de la teodicea de guerra: *El poder para influenciar es irrevocable* (TTC5).

Según la TTC5, Dios se mete en una lucha prolongada con las criaturas cuando se rebelan, no porque venga un mayor beneficio de ello o porque él confíe en su salvación (aunque esto sea cierto de los rebeldes humanos que todavía no se han endurecido de forma irrevocable en su rebelión), sino más bien

porque la alternativa de revocar inmediatamente su poder para influenciar cancelaría la libertad moralmente responsable que es necesaria para amar.

La irrevocabilidad de la autodeterminación. Una analogía sencilla nos puede ayudar a ilustrar esta tesis. Supongamos que le doy a mi hija adolescente doscientos dólares por su cumpleaños. Si yo le doy de verdad ese dinero no le puedo dictar cómo gastarlo. Si yo genuinamente se lo doy, *entonces es de ella*, lo que significa que tiene la facultad de gastarlo como a ella le parezca mejor. Si yo la amenazo con quitárselo cada vez que ella quiere gastarlo en formas que yo no lo haría, yo soy en realidad el dueño del dinero. Simplemente he escogido gastarlo por medio de ella.

De la misma manera, si Dios de verdad nos da el don de la autodeterminación, *entonces es nuestro*, lo que significa que tenemos la capacidad de determinar por nosotros mismos la manera en que los vamos a usar. A menos que nosotros lo tengamos y decidamos sobre él a lo largo del tiempo como un ser autónomo, nadie nos puede decir que en realidad *nos dieron* el don de la autodeterminación. Si Dios fuera a restringir nuestra libertad cada vez que nosotros escogemos algo en contra de su voluntad, no se podría decir que de verdad nos dieron libertad o que somos de hecho genuinamente *autodeterminantes*.

En pocas palabras, la *autenticidad* del don de la autodeterminación gira sobre su *irrevocabilidad*. Además, puesto que la autodeterminación moralmente responsable implica poder para influenciar a otros, como ya hemos visto, debemos concluir que nuestro poder para influenciar a otros debe ser hasta cierto grado irrevocable. Cuando agentes libres escogen perjudicar a otros, hasta cierto punto Dios debe tolerar esta desgracia.

Hasta qué punto Dios debe tolerar esto, parece que depende en el potencial que él originalmente dio a ese agente, del mismo modo que el punto hasta el cual debo tolerar el hábito de gasto de mi hija depende de la cantidad de dinero que inicialmente le di. Cuando más arriesgo, he argumentado, tanto más se puede ganar o perder (TTC4). Lo que estoy ahora argumentando es que esta potencialidad doble debe estar acompañada de un elemento temporal. Si Satanás tiene la capacidad de corromper el cosmos por miles de años, es solo porque él originalmente tuvo la capacidad de bendecir el cosmos por la misma extensión de tiempo. Él no podía haber tenido la primera sin haber tenido la última. Cuando él escogió la primera, se le debe haber permitido hacerlo, de otra manera él nunca hubiera poseído de verdad la primera. En menor medida, lo mismo es cierto en cuanto a todos los agentes libres. Por esa razón me referiré al dominio de cada agente de libertad irrevocable como la calidad de libertad del agente.*⁴

La ambigüedad necesaria de las opciones morales. La irrevocabilidad de la calidad de libertad de un agente parece estar implicada en la naturaleza de la decisión moral que se toma. Para que una elección tenga calidad moral, parece que el agente que hace la elección debe ser capaz de verse a sí mismo soportando durante un tiempo como agente libre la decisión que ha tomado. Es decir, una deliberación moral es solo posible cuando las opciones consideradas son opciones *viabiles* para que el agente viva con ellas. A la inversa, la autodeterminación moralmente responsable entre opciones no es posible si una de las opciones implica autodestrucción inmediata.

Si el programa providencial de Dios para nuestro mundo involucra la destrucción inmediata de las criaturas cuando ellas libremente se rebelan contra Dios, la decisión de no volverse contra Dios sería básicamente una coacción. La decisión de seguir a Dios sería una cuestión de *supervivencia*, no de *moralidad*. La decisión de amar a Dios o no amarlo (como también cualquier otra decisión entre posibilidades piadosas o impías) tendría el mismo carácter moral que la «decisión» de respirar o no.⁵

El propósito de Dios de tener criaturas que sean capaces de tomar decisiones *morales* requiere una clase de pacto de no-coerción* con cada uno de ellos.⁶ Dentro de los parámetros del don que Dios ha dado a sus criaturas —su «calidad de libertad»— Dios les permite perdurar como agentes que toman decisiones en el curso que ellos escogen para ellos mismos. Esto significa que su respuesta a sus malas decisiones, bajo circunstancias ordinarias, no debe llegar a la coacción. Como la iglesia postapostólica reconoció, la providencia de Dios no debe ser dictatorial si es que va a ser ejercida sobre agentes libres y moralmente responsables.

La autolimitación de Dios. Si nosotros aceptamos la afirmación de que la libertad requerida por el amor es irrevocable, podemos entender cómo es que Dios debe (dados sus previas decisiones de tener agentes libres) tolerar el poder destructivo de Satanás y de sus ángeles caídos así como las influencias malignas de los humanos que se alinean con él. No es que estos agentes malignos contribuyan misteriosamente a un mayor bien para el cosmos; ellos no lo hacen (aunque Dios ciertamente obra el bien a través del mal). Tampoco es el caso de que Dios mantenga la esperanza de su redención; en el caso de los ángeles caídos él no tiene ninguna esperanza. La actividad destructiva de los agentes libres que vemos en curso es sencillamente la cara oscura de una belleza potencial. Es sobre el trasfondo de este potencial para el mal en curso, realizado por agentes libres, que Dios debe luchar genuinamente. Dios podía haber asegurado que esta situación no surgiera solo mediante la creación de agentes

libres robóticos en la cual sería también imposible un amor auténtico y la bondad moral.

TTC5 responde a las críticas más convincentes que han surgido en contra de la idea del Dios omnipotente, que se limita a sí mismo. Tyron Inbody expresa la crítica bien cuando observa que «el poder omnipotente que se limita a sí mismo puede también en principio hacer lo opuesto en cualquier momento y en cualquier lugar»⁷ Esta crítica sigue argumentando que debe haber siempre una razón divina particular por la que Dios escoge limitarse a sí mismo, pero eso nos lleva directamente al dilema filosófico clásico de preguntarse qué buena razón podría tener Dios en particular para permitir que cada mal en particular sucediera en el mundo.

El principio de la irrevocabilidad responde a esta acusación. En resumen, hay restricciones metafísicas que Dios no puede evitar cuando él decide limitarse a sí mismo concediendo libre albedrío a las criaturas libres no divinas, como hay restricciones metafísicas que Dios no puede evitar cuando decide crear algo. Si Dios decide crear dos montes adyacentes, entonces está decidiendo también crear un valle entre ellos. Si Dios decide crear un triángulo, está decidiendo no crear un círculo que ocupe exactamente el mismo espacio. Del mismo modo, si Dios decide crear agentes libres moralmente responsables, entonces está decidiendo crear seres que tienen el poder de influenciar cosas para bien o para mal a lo largo del tiempo, lo que implica que Dios no es libre para «limitarse a sí mismo» cada vez que él quiera.

Preguntas acerca de TTC5. TTC5 explica en principio por qué Dios no puede intervenir siempre unilateralmente para prevenir situaciones que están en contra de su voluntad, pero también plantea una serie de preguntas difíciles. Por ejemplo, si Dios entra en algo como un «pacto de no coacción» cuando él concede a las criaturas la autodeterminación, y si la libertad es hasta cierto grado irrevocable, ¿cómo podemos explicar ejemplos bíblicos de Dios interfiriendo con, y aun revocándolas, las decisiones libres de algunas personas? Por ejemplo, ya indiqué en el capítulo cuatro que es difícil explicar las profecías cumplidas a menos que supongamos que el Señor puede en ocasiones intervenir para asegurar que ciertos actos particulares sucederían. Del mismo modo, resulta difícil ver el sentido de la seguridad bíblica de que en el *escatón** Dios derrotará a todos los que se le oponen a menos que supongamos que Dios posee el poder para revocar unilateralmente la libertad de sus oponentes. Además, la Biblia también contiene ejemplos de Dios terminando con la vida (y así revocando obviamente la libertad) de agentes libres que habían escogido el mal. Por ejemplo, el Señor hizo que Ananías y Safira murieran por mentirle al Espíritu Santo (Hch 5:1-11), y un ángel del señor hirió a Herodes y murió por

su arrogancia (Hch 12:20-23). En verdad, en una escala mucho mayor, Dios ordenó la terminación de la impía población cananea y llevó a cabo un juicio destructivo sobre la mayoría de la raza humana cuando envió el diluvio.

¿Dónde estaba el «pacto de no coacción» de Dios en estos casos, uno podría preguntar? Esto nos lleva a la segunda pregunta con la que estamos ocupados en este capítulo: ¿Por qué aparece Dios tan arbitrario en su interacción con agentes libres, permitiéndoles a veces ir en contra de su voluntad, y en otras no? la respuesta a esta pregunta, creo yo, la encontramos en las innumerables variables contingentes que rodean la calidad de libertad de un agente. A fin de exponer estas debemos ir a la sexta y última tesis de la teodicea trinitaria del conflicto.

El carácter finito de la libertad

TTC5 estipula que *hasta el grado* en que los humanos tienen autodeterminación, *hasta ese grado* debe ser irrevocable su responsabilidad moral. No estipula cuán amplia o estrecha, cuán larga o corta, tiene que ser la autodeterminación de un agente. Tampoco estipula las condiciones en las que la autodeterminación del agente debe ser o no irrevocable. TTC5 no implica que Dios *nunca* pueda ejercer poder de coacción en sus interacciones con las criaturas libres. Tampoco implica que las criaturas tengan el poder de ejercer *eternamente* una influencia mala sobre la creación.⁸ TTC5 simplemente dice que la autodeterminación y la irrevocabilidad son dos caras de la misma moneda. El potencial de la criatura para el amor debe ser equilibrado con un potencial irrevocable para el mal. Cuando mayor es uno, mayor es el otro. La calidad de la libertad, en resumen, debe ser igual en ambas direcciones. *Corruptio optimi pessima.*

TTC5 no contradice la representación bíblica de Dios de intervenir ocasionalmente de forma unilateral en el mundo o la enseñanza bíblica clara de que Dios será el vencedor al final sobre todos sus enemigos. Dios solo podría estar impedido de intervenir y de ganar en este sentido si el don de la libertad que él dio a las criaturas era incondicional en naturaleza e *ilimitado* en ámbito o duración.

Esto constituye la sexta y última tesis estructural de la teodicea trinitaria del conflicto: *El poder de la influencia es finito* (TTC6). Esta tesis en principio explica por qué Dios puede intervenir *a veces* en el mundo, pero no *siempre*, y por qué Dios puede estar seguro de que al final ganará la batalla cósmica, pero no *inmediatamente*. Veremos que la TTC6 también explica por qué en principio nosotros nunca podemos conocer la extensión de la libertad de un agente y que por eso la interacción de Dios con los agentes libres debe *parecernos* a nosotros en general arbitraria. Tres consideraciones nos ayudan a confirmar esta tesis.

Argumentos a favor de una libertad finita

El argumento de la naturaleza de las criaturas contingentes. TTC5 se refiere al potencial para amar entre los seres contingentes. Los seres contingentes son, por definición, seres que podían ser, o al menos podían haber sido, otro que lo que son. Los seres contingentes son finitos por definición, porque ellos están delimitados en todos los aspectos por lo que ellos son.

Si nosotros desarrollamos coherentemente la naturaleza de esta contingencia, creo que veremos la contundencia de TTC6. Es imposible pensar en seres contingentes que poseen una calidad de libertad que es ilimitada en tiempo y amplitud. Tendríamos que pensar en agentes que están restringidos en todo sentido excepto en su capacidad de elegir. La misma noción de libertad ilimitada para un agente contingente parece contener una contradicción. Un ser contingente es por definición uno que es *este ser* en vez de ser *aquel* otro, lo que significa que un ser contingente es uno *que no escoge ser este ser y no aquel otro*. Su ámbito de opciones está anticipado en su identidad contingente, lo que significa que está inherentemente restringida. Dicho de otra manera, los seres contingentes son aquellos que por definición podían haber sido de otra manera, y esto implica que el campo de opciones disponible para ellos (lo que he venido llamando su «calidad de libertad») podía haber sido de otra manera. Como todo otro proceso que observamos en el mundo, nuestra libertad es contingente y limitada.⁹

El argumento de la sabiduría de Dios. Aun si fuera lógicamente posible para Dios dar a los seres contingentes una capacidad de resistirle a él que fuera ilimitada en el tiempo y la amplitud —esto es, una calidad de libertad ilimitada— sería extremadamente falto de sabiduría el hacerlo. El propietario de una compañía puede dar o vender muchas acciones de la compañía para que otros tengan una parte en la toma de decisiones de la empresa en el futuro. Pero un propietario sabio que se preocupa acerca del futuro de la compañía no daría a otros muchas participaciones, mucha capacidad de aprobación, a fin de no convertirse en una minoría en cuanto al control de la empresa.

Del mismo modo, si nosotros creemos que la meta de Dios en la creación era la de tener criaturas no divinas participando en su amor trino, podemos imaginarnos a Dios, el propietario original de todo el poder, distribuyendo «acciones» de derecho a decidir entre todos los participantes de esta vasta sociedad humana/angelical de criaturas contingentes. Estas criaturas deben ser capaces de elegir *en contra* de él si es que van a ser capaces de escoger *a favor de él*. Pero si Dios es en realidad perfectamente sabio, no podemos pensar que él va a dar más «acciones» de su poder de lo que él podría controlar en una escala general. Dios está dispuesto a aceptar riesgos apropiados, como ya hemos

visto, pero sus riesgos son siempre sabios. Nos parece que el Creador todo sabio conservaría en su poder como mínimo suficientes «acciones» con el fin de que el fluir general de la historia y los logros de su meta última en la creación permanezcan en su poder. Él quiere «accionistas» en su empresa cósmica, por así decirlo, pero también quiere protegerse de un control hostil.

Si Dios es perfectamente sabio entonces, todos los agentes libres tienen un *cierto* grado de derecho a decidir irrevocable, pero ninguno de ellos individualmente, ni tampoco todos ellos juntos, poseen un visto bueno tan grande igual o mayor al de Dios.¹⁰ Su libertad está sabiamente limitada en el tiempo y el ámbito. La calidad de su libertad nunca puede equipararse a la calidad de la libertad de Dios. De nuevo, dado lo que él podía conseguir con ello, era sabio para Dios aceptar un riesgo genuino dando a sus criaturas libertad autodeterminante, pero dado lo que él podía perder en la creación, Dios sabiamente restringió el alcance del riesgo que estaba dispuesto a aceptar. En consecuencia, aunque hay una dimensión irrevocable en la calidad de libertad de cada agente moralmente responsable y que Dios tiene que luchar de verdad en contra de eso cuando los agentes usan esta libertad en contra suya, la dimensión en sí misma es finita.

El argumento de la experiencia. La convicción de que la libertad autodeterminante es finita en alcance y duración queda confirmada por nuestra propia experiencia. Todos sabemos que el alcance de nuestra libertad está restringido por factores tales como nuestra composición genética, el medio ambiente en el que hemos crecido y por el libre albedrío de otros agentes. También sabemos que el campo de opciones disponibles para nosotros tiende a disminuir con el tiempo, lo que sugiere que la duración de nuestra libertad autodeterminante es también finita. Agustín estaba simplemente reflejando la sabiduría familiar antigua cuando observa que nuestras elecciones se convierten en nuestros hábitos, y que nuestros hábitos al final se convierten en nuestro carácter.¹¹ Según C. S. Lewis, esta es la función primaria del libre albedrío. Gradualmente determina la clase de persona que uno es al fin.

Cada vez que usted toma una decisión usted está cambiando la parte central de su ser, la parte de usted que elige, en algo que es un poco diferente de lo que era antes. Y tomando su vida como un todo, con todas sus innumerables decisiones, a lo largo de toda su vida usted está cambiando lentamente esta parte central en o bien una criatura celestial o una criatura infernal.¹²

Todos experimentamos este proceso de solidificación de carácter, según Lewis. Hablando como George MacDonald tratando de iluminar a las personas condenadas, él dice:

Empieza con un humor quejoso, y usted mismo todavía distinto de ellos: quizá criticándolo. Y usted mismo, en una hora oscura, puede querer ese estado de humor, lo abraza. Usted puede arrepentirse y salir de ello de nuevo. Pero puede venir el día cuando ya no pueda hacerlo más. Entonces ya no quedará nada de usted para criticar el estado de humor, ni siquiera para disfrutarlo, sino solo el quejoso continuando para siempre como una máquina.¹³

Según Lewis, todas las personas se encuentran en el proceso de llegar a solidificarse ya sea como «una criatura que está en armonía con Dios ... con otras criaturas ... y consigo mismo», o como una criatura «que está en un estado de guerra y de odio contra Dios, con sus prójimos y consigo mismo.¹⁴ Nosotros estamos decidiendo ahora la clase de seres eternos que llegaremos a ser. En este tiempo tomamos decisiones, aunque con el tiempo nuestras decisiones nos hacen a nosotros.

Las personas que están ahora inalterablemente amargadas, por ejemplo, no nacieron de esa manera, tampoco llegaron a esa situación de la noche a la mañana. Ellos perdieron su capacidad para perdonar al decidirse repetidas veces en contra de ella. Con el tiempo sus elecciones los eligieron a ellos. «Al principio ellos no querían», dice C. S. Lewis, «pero al final no podían» abrir sus corazones al amor y al perdón de Dios.¹⁵ Felizmente lo mismo es cierto para las personas cuyo carácter por la gracia de Dios ha llegado a ser amoroso. Empezaron rindiéndose a la influencia llena de gracia de Dios escogiendo el amor. Terminaron que el amor los escogió a ellos. Para bien o para mal, *llegamos a ser irrevocablemente las decisiones que tomamos*. Y esto, sostengo, es por lo que las Escrituras describen tanto al cielo como el infierno como estados eternamente irreversibles.

En cualquier caso, parece evidente que el tiempo no incrementa por lo general la disponibilidad de opciones para seres contingentes tales como nosotros. Más bien tiende a resolver las opciones de una u otra manera, para bien o para mal. La libertad autodeterminante es siempre finita y probatoria. Como Lewis observa de nuevo: «El final debe llegar en algún momento»¹⁶ La libertad autodeterminante tiene que ver con lo que seres contingentes moralmente responsables eligen *hacer* en su camino para decir lo que ellos quieren *ser* permanentemente.¹⁷ Nuestra libertad de libre albedrío es el medio probatorio mediante el cual adquirimos libertad compatibilista ya sea a favor o en contra

de Dios. Mientras tanto que poseamos la libertad autodeterminante poseemos el poder para actuar de otra manera. Pero este poder es provisional. Disminuye a lo largo del tiempo hasta que nuestro *hacer* determina nuestro *ser*. Es en este punto que ya no es cierto que *podíamos ser* otro diferente de lo que somos. Lo único que se puede decir acerca de nosotros en este punto es que *podíamos haber sido* de otra manera.

El desarrollo del carácter y la gracia. La meta de la libertad autodeterminante, como he argumentado, es llegar a ser una persona que recibe y refleja eternamente el amor de Dios. El riesgo es que las personas pueden elegir llegar a ser la antítesis de eso. Puede sernos de ayuda poner este entendimiento de libertad probatoria en el contexto de la enseñanza del Nuevo Testamento relacionada con la caída y la gracia de Dios.

Como indiqué en el capítulo dos, los seres humanos caídos son incapaces de elegir a Dios por sí mismos. «En Adán» somos una raza en guerra con Dios y bajo el dominio de Satanás (Ro 5:12-14). Estamos muertos en el pecado y bajo el juicio de Dios (Ef 2:1,5). Solo gracias a que Cristo Jesús murió por todos nosotros y a que el Espíritu Santo obra continuamente en nuestros corazones que somos capaces (pero nunca forzados) a decir sí al amor de Dios. Cuando lo hacemos somos liberados del poder de Satanás, quedamos reconciliados con el Padre, recibimos una nueva identidad en Cristo y fortalecidos para vivir en una relación correcta con el Padre y con el Hijo. Si perseveramos en la fe, estamos destinados a quedar conformados a la imagen de Cristo Jesús (Ro 8:29).

Esto refuta claramente la idea pelagiana que la salvación o la santificación es algo que los humanos son capaces o requeridos de llevar a cabo por ellos mismos. Por el contrario, ambas son posibles solo porque nos han dado una nueva identidad en Cristo que se manifiesta cada vez más en la medida que nos rendimos a Dios. Habiendo sido habilitados por Dios debemos elegir aceptar y rendirnos a la gracia de Dios en nuestra vida. Esto no lo hacemos perfectamente en esta vida, que es la razón por la que necesitamos continuamente el perdón de Dios. No obstante, al perseverar en esta elección, somos cada vez más «transformados a su semejanza con más y más gloria» (2 Co 3:18). Si nosotros no abandonamos nuestra fe ni perdemos nuestros derechos de nacimiento, nos convertimos en hijos que no podemos perderlo, y esto, creo yo, es la meta de todo el proceso. La gracia de Dios, obrando a través de nuestras elecciones, produce una esposa que ama a Cristo en forma irrevocable y refleja su carácter.

Conclusión en cuanto a la TTC6. He argumentado que las consideraciones metafísicas (la naturaleza de la contingencia), las consideraciones

teológicas (la sabiduría de Dios) así como nuestra propia experiencia afirman la verdad de TTC6: *El poder para influenciar es finito*. Esto implica que la libertad autodeterminante no es un fin en sí misma. Su papel es siempre probatorio. Existe en este período probatorio para determinar irreversiblemente nuestra participación o exclusión eterna en el reino de Dios. La libertad autodeterminante nos da al final o bien una forma más elevada de libertad —la libertad de ser criaturas cuyo amor las define— o la forma más baja de esclavitud —la incapacidad de participar en el amor. Nos convertimos en seres que o bien quedamos irrevocablemente abiertos o irrevocablemente cerrados al amor de Dios. Lo primero es vida eterna, lo último significa muerte eterna.

TTC6 es crucial para la teodicea trinitaria del conflicto porque ella sola nos permite hacer que resulte coherente la enseñanza bíblica clara que la guerra que Dios lucha en esta era presente *no es una guerra eterna*. Si bien no podemos lograr que tenga sentido la autenticidad de la guerra sin afirmar la irrevocabilidad de la libertad moralmente responsable (TTC5), no podemos hacer que tenga sentido la certidumbre de Dios de la victoria final en esta guerra sin suponer que esta irrevocabilidad es finita (TTC6). En este sentido TTC6 nos permite evitar el problema filosófico clásico de encontrar una razón superior para ciertos males en particular mientras que también evitamos la perspectiva de Proceso o la perspectiva dualista metafísica de que el mal nunca puede ser completamente vencido.

TTC6 también provee de una explicación convincente de cómo es que la posibilidad del amor implica riesgo sin sostener que el cielo será eternamente arriesgado.¹⁸ En lo que aparece revelado en las Escrituras, el estado final de los agentes es irreversible, para bien (cielo) o para peor (infierno). Pero precisamente porque la meta es amor eterno, esta irrevocabilidad debe estar precedida por un tiempo de toma de decisiones, un período probatorio, en el que cada agente libre fija su corazón ya sea hacia esta meta o en contra de ella. Los que por la gracia de Dios usan esta libertad probatoria irrevocable como Dios tenía proyectado terminan al final irrevocablemente alienados con él en amor, mientras que los que usan su libertad probatoria irrevocable en contra de Dios quedan irrevocablemente situados en contra suya en una rebelión que es autoabsorbente. «Al final», observa Jerry Walls, «uno o bien perfecciona su libertad moral o la pervierte»¹⁹ La posibilidad de ir en una dirección o en otra no dura para siempre, aunque sí lo hacen las consecuencias irreversibles de cómo nosotros realizamos esta posibilidad (véase capítulo doce).

Por último, el apelar a la condición finita esencial de la calidad de libertad de cada agente explica en principio por qué Dios a veces anula las decisiones de un agente, a pesar del pacto general de no hacerlo así. Más allá de los

parámetros del don de libertad que Dios nos ha dado, Dios puede intervenir según lo considere conveniente. Si yo doy a mi hija doscientos dólares para gastarlos como le plazca, no puedo controlar exhaustivamente cómo ella elige gastarlos. Pero tampoco estoy yo obligado a permitirle que gaste *trescientos dólares* como ella quiera. Debo honrar con integridad el regalo que le di, pero después de haberlo honrado, no tengo más obligación. Del mismo modo, después que el don irrevocable de autodeterminación de Dios a un agente se ha «gastado» como se quiso, Dios ya no tiene ninguna obligación de privarse de intervenir en la libertad de un agente.

Variables que condicionan la calidad de la libertad. Sin embargo, apelar a la condición finita de la libertad de la criatura no responde a todas las preguntas que podamos tener acerca de por qué Dios parece tan arbitrario en su interacción con los agentes libres. Por un lado, algunos podrían argumentar que el principio de irrevocabilidad (TTC5) prueba demasiado, aun después de ser equilibrado con el principio de la condición finita (TTC6), porque no puede explicar adecuadamente por la amplitud con que las Escrituras describen a Dios como involucrado íntimamente en las decisiones libres de las personas. A algunos les parece deísta* la sugerencia de que hay un área en la que Dios no puede entrar, aunque solo sea por las decisiones previas que él mismo tomó.

Otros podrían argumentar que el principio de la condición finita (TTC6) prueba demasiado poco, aun después de ser equilibrado con el principio de irrevocabilidad (TTC5), porque no explica por qué la interacción de Dios con los agentes libres parece tan arbitraria. Concedamos que el alcance y la duración (la «calidad») de nuestra libertad son finitas. Y reconozcamos también que este principio explica cómo Dios puede a veces intervenir, a pesar de su pacto de no coacción, en el libre albedrío de los agentes. Todavía no hemos progresado mucho en explicar por qué Dios mató a Ananías y Safira por mentir, por ejemplo, pero no hace nada por evitar que un niño sea secuestrado. No parece que haya ritmo o razón en la participación de Dios o falta de participación en las decisiones de los agentes libres.

En lo que sigue responderé a ambas objeciones. Argumentaré que, lejos de implicar deísmo, la suposición de que Dios entre en un «pacto de no coacción» cuando él da el don de la libertad es lo que le *permite* a Dios estar íntimamente involucrado en las vidas de sus criaturas. También argumentaré que hay razones discernibles por qué la interacción de Dios con los agentes libres debe *parecernos* arbitraria a nosotros.

La respuesta a ambas cuestiones la encontraremos al considerar las innumerables variables contingentes que condicionan la interacción de Dios con el mundo. Algunas de estas variables serán tratadas mejor en el siguiente capítulo

cuando examinemos el poder de la oración, de modo que al presente vamos a considerar solamente aquellas variables contingentes que rodean a la calidad de libertad de cada agente.

Lo que veremos ahora es que la libertad no existe en un vacío. Siempre existe en un contexto que la restringe y la condiciona significativamente. Mediante el reconocimiento de cómo estas variables contingentes no *determinan* la voluntad, evitaremos el deísmo (y el determinismo). Mediante el reconocimiento de cómo estas variables contingentes *condicionan*, sin embargo, significativamente la voluntad, podemos apreciar por qué la calidad de libertad, y de ese modo el alcance y la duración del pacto de Dios de no coacción hacia un agente dado, es en principio incognoscible. Por eso podemos entender por qué la interacción de Dios con las criaturas nos *parece* (pero en realidad no lo es) arbitraria.

Para nuestros propósitos presentes podemos organizar estas variables contingentes que afectan el ejercicio de la calidad de libertad de un agente libre en cinco categorías.

La calidad de libertad está condicionada por la influencia de Dios en curso. Los parámetros de la calidad de libertad de un agente están condicionados por la influencia providencial en curso de Dios en su vida. Afirmar que un elemento de nuestra autodeterminación debe ser libre del control coercitivo de Dios no implica que nuestra autodeterminación deba ser libre *de su influencia*. Por lo contrario, si es que vamos a tener una relación personal con nuestro Creador *debemos* ser abiertos para dejarnos influenciar por él, y él por nosotros. Al mismo tiempo, la naturaleza personal de esta relación requiere también que allí tiene que haber un centro para nosotros con no está *controlado* de forma innata por él. La autenticidad de cualquier relación personal la encontramos precisamente en este equilibrio entre nuestra apertura para ser influenciado por el otro mientras que preservamos nuestra distinción del otro. Este principio se aplica tanto a nuestra relación con Dios como a nuestro cónyuge, hijos y amigos.

Este equilibrio queda ilustrado tanto en las Escrituras como en la experiencia de los creyentes en su relación con Dios. Como un esposo apasionado que busca y ama a su esposa o una madre tierna que cuida por sus hijos (Is 49:15-16), Dios está personalmente involucrado en nuestras vidas en cada momento. Nuestro Señor nos dirige en formas que son las mejores para nosotros y para su reino. Pero su liderazgo es de persona a persona, no de titiritero y marioneta. Dios dirige a seres personales con un llamamiento persuasivo, no una fuerza controladora. Como Ireneo dijo en segundo siglo: «No hay

coacción con Dios».²⁰ Así, pues, él nos concede amorosamente la capacidad de aceptar o rechazar su amoroso señorío. Pero al final está en nosotros decidir.

Esta perspectiva de Dios está tan lejos del deísmo como una perspectiva pueda estarlo. Precisamente *porque* Dios por lo general opta por una relación no coercitiva con sus súbditos libres, él puede involucrarse apasionadamente en sus vidas en una forma personal e influyente. Sin embargo, por mucho que él pueda controlar aspectos de nuestro medio ambiente y aun quizá ciertos aspectos de nuestras vidas, si su meta es relacionarse con personas, y no con robots, él debe preservar dentro de nosotros un parámetro mínimo definido de autodeterminación que define nuestra autonomía básica, nuestra condición no negociable como persona.

Por su propia decisión, el Señor no puede controlar exhaustivamente este centro del ser. Dios debe honrarlo con un pacto de no coacción si es que vamos a permanecer agentes personales en nuestra relación con él. Esta libertad es, creo yo, el núcleo de lo que significa estar hecho a la imagen y semejanza de Dios. Además, lejos de ser una amenaza para Dios, esta libertad constituye el logro más grande de Dios. Como C. S. Lewis razonó: La omnipotencia de Dios se muestra de la manera más significativa en su capacidad y disposición de crear seres que son en realidad capaces de resistirse a él,²¹ porque es esta capacidad lo único que hace que la aceptación de él sea significativa y su rechazo posible.

La calidad de libertad está condicionada por nuestra constitución original. La calidad de libertad de los agentes está muy condicionada por la naturaleza con la que fueron creados y los parámetros de los posibles papeles que el Creador asignó para ellos cuando fueron creados.

La Declaración de Independencia establece que es una verdad evidente en sí misma que todas las personas son creadas iguales. Desde una perspectiva bíblica esto es indudablemente verdad en términos del amor de Dios para todas las personas y en términos de su valor inherente. Pero en cualquier otro sentido no hay nada más lejos de la verdad. Las personas son radicalmente *desiguales* en términos de posibilidades y del potencial inherente en cada área de sus vidas. Algunos tienen capacidades físicas o mentales notables que otros no poseen. Algunos incluso tienen aptitudes espirituales inherentes que otros no tienen. Las personas no son iguales en términos de sus dotes naturales.

Lo mismo hay que decir de la calidad de libertad innata de las personas. El potencial de una persona para hacer un impacto positivo o negativo en el fluir de las cosas —los parámetros de la libertad moralmente responsable del individuo— está directamente relacionado con los factores que uno posee por «naturaleza». La inteligencia natural de una persona, personalidad básica y las

capacidades físicas son todas variables decisivas para definir los parámetros de mi derecho a decidir en el mundo. Si todas las demás cosas son iguales, una persona de inteligencia extraordinaria, por ejemplo, probablemente tendrá más amplios parámetros de posibilidades, y de ese modo un grado mayor de derecho a decidir, que una persona de excepcionalmente baja inteligencia. Las cosas nunca son muy iguales, por supuesto, porque debemos también considerar todas las otras variables que condicionan el potencial moral de una persona.

En cualquier caso, es claro que las personas poseen de forma natural grados desiguales de libertad y de potencialidad moral, así como ellos (y precisamente porque ellos) poseen grados desiguales de toda otra característica. En la medida en que estas diferencias fluyen del proceso reproductivo trabajando en concordancia con el plan del Creador, son naturales y bellas. En la medida en que fluyen de otras variables en esta zona de guerra que no son congruentes con el diseño del Creador, son anormales y horrosas (p. ej., enfermedades y deformidades).²² En cualquier caso, la verdad básica es que aunque todas las personas son igualmente valiosas y amadas por Dios (como debiéramos ser unos con otros), en todos los demás sentidos somos profundamente diferentes.

Esta es una de las muchas razones por las que somos incapaces de entender por qué Dios puede intervenir más decisivamente en algunas circunstancias que en otras. Permítanme ilustrarlo volviendo a la analogía de dar doscientos dólares a mi hija de dieciséis años. Si yo le estoy dando a ella de verdad ese dinero, como indiqué, le doy la capacidad de gastarlo como le plazca. Le he dado a ella el visto bueno, por así decirlo. Si yo después intervengo para dictar cómo tiene ella que gastar ese dinero, estoy de ese modo revelando que yo era insincero cuando hablaba y actuaba como si le estuviera dando el dinero. En realidad, estoy gastando mi dinero a través de ella. Mi don para ella, en otras palabras, es solo genuino hasta el grado de que no sea coercitivo e irrevocable.

Pero ahora considere el siguiente escenario. Supongamos que le doy a mi hija ese dinero y entonces parece que soy incoherente en mi interacción con ella en cuanto a cómo lo gasta. A veces le permito que lo gaste como a ella le agrada, aun en formas en las que estoy en desacuerdo, mientras que otras veces le impido que lo gaste en la misma manera sobre la base de que no lo apruebo. A veces limito la *clase* de cosas que mi hija puede comprar, y otras veces le digo *exactamente* lo que ella debe comprar. Si usted o un observador externo me estuviera viendo, le parecería que yo soy totalmente incoherente y arbitrario.

Mis aparentes arbitrariedades exigen una explicación. Cuanto más confianza tenga usted en mi carácter como un padre justo y coherente, más fuerte será la demanda de explicación. Esta confusión refleja el problema (o al menos

un aspecto del problema) que todos enfrentamos al tratar de entender la interacción providencial de Dios con agentes libres en particular. En ambos casos estamos seguros de juzgar por las *apariencias externas*. Como personas que solo pueden oír un lado de la conversación telefónica, nosotros no sabemos qué estaba sucediendo detrás del escenario para explicar el comportamiento.

Lo que en realidad ocurrió puede ser algo semejante a lo siguiente: En el día del dieciséis cumpleaños de mi hija le doy a ella cincuenta dólares para que los gaste como le plazca. Le doy también cien dólares para que los gaste específicamente en ropas para el curso en la escuela ya cercano, aunque no me preocupa qué prendas de vestir en particular compra. Por último, le doy otros cincuenta dólares para que compre un reloj en particular que ella ha elegido con anticipación.

Ahora, supongamos que ella gasta los cincuenta dólares que le he dado incondicionalmente yéndose con sus amigas a una sala de juegos. Yo desapruuebo, por supuesto, este mal uso del dinero, y trato de *persuadirla* para que lo gastara de forma diferente. Pero yo le di a ella ese dinero sin condiciones. Este compromiso forma ahora parte de las condiciones no negociables de la situación.²³ Ese era ahora *su* dinero, de modo que yo no podía intervenir y coaccionarla en ese asunto sin dejar incumplida mi palabra y socavar mi integridad.

Sin embargo, ella cruzó la línea cuando la sorprendí gastando el dinero destinado a ropas en más juegos de video. Intervenir en ese caso no constituye una violación de mi integridad, porque había estipulado con antelación las cosas en las que debían usarse los cien dólares y las cosas precisas para las que debía de usarse los últimos cincuenta dólares. Esto también era parte de las «condiciones» de la situación. Mi intervención para impedir que se gastara el dinero en la sala de juegos estaba ahora justificada, cuando antes no lo estaba, aunque mi desaprobación de ese derroche era tan fuerte antes como lo es ahora.²⁴

Creo que nuestra percepción de la interacción de Dios con criaturas libres es similar a esta ilustración. Su manera de funcionar ciertamente parece arbitraria. Muchas veces en las Escrituras y quizá en nuestra experiencia, Dios permite que agentes malvados lleven a cabo sus maldades sin ninguna resistencia. Otras veces en las Escrituras, y quizá en nuestra experiencia, la influencia interpuesta de Dios es fuerte, hasta el punto de prevenir que tengan lugar males en particular. Pero esta apariencia, sostengo yo, no debiera sorprendernos dado que nosotros sabemos *acerca de lo que no conocemos*. Estamos sencillamente ignorantes de las «condiciones» de situaciones en particular. No sabemos la calidad de libertad de un agente determinado. No sabemos lo que estaba pasando, y sigue pasando, detrás del escenario.

Lo que pienso que podemos conocer es esto: Si la meta de la creación es amor, los agentes libres deben poseer un dominio de autodeterminación que Dios ha pactado no coaccionar. Este dominio es finito, porque nosotros somos criaturas finitas. Lo que no podemos saber, sin embargo, es la calidad de libertad que posee un agente determinado en un momento dado de tiempo. Nosotros no sabemos el alcance del potencial original de ningún agente o hasta qué punto este agente ha solidificado su carácter por medio del uso de su potencial (véase adelante). Tampoco podemos saber hasta qué punto el estado presente de un agente es el resultado de variables fuera de su control (p. ej., decisiones de otros agentes libres) o como la libertad de un agente en particular está delimitada por el plan providencial general de Dios en el tiempo presente. En otras palabras, para volver a nuestra analogía, no podemos saber cuánto dinero el padre le dio a la hija, cuánto le fue dado incondicionalmente, cuánto le fue dado condicionalmente, cuáles eran las condiciones particulares, y cosas así. De modo que, por supuesto, la *interacción del padre con la hija* —Dios con el agente libre— va a parecer arbitraria en ocasiones.

Consideremos ahora cuánto más arbitraria aparecería esta situación si nosotros tuviéramos que jugar con esa analogía con dos o tres hijos al mismo tiempo. Al carecer de la información relevante de cuánto le fue dado a cada uno, bajo qué condiciones, y juzgando solo por las apariencias, no le sacaríamos sentido a la interacción del padre con cada uno de los hijos. Esto, sostengo, es por lo que no podemos entender los detalles particulares de la interacción de Dios con las personas. En verdad, aun la interacción personal de Dios con nosotros individualmente debe a veces parecer arbitraria, porque al contrario de mis hijos en esta analogía, nosotros ni siquiera conocemos la «cantidad de dinero» que nosotros recibimos o los términos bajo los cuales estamos autorizados a «gastarlo». Nuestros propios corazones son en buena medida un misterio para nosotros (Jer 17:9). Por eso, hasta cierto punto nosotros debemos permanecer «observadores exteriores» sin información incluso de la interacción de Dios con nosotros (Dt 29:29).

Al final, debe ser suficiente para nosotros, observadores externos, saber que cuando el padre no impide los hábitos de gastos de sus hijos, aunque él los desapruebe, lo hace a causa de su propia integridad. Viceversa, cuando él impide a uno de sus hijos que lo gaste porque lo desaprueba, esto también lo hace debido a su integridad. Al carecer de esta información relevante, y por tanto no poder hacer que tengan sentido las interacciones de su padre, nos vemos forzados a confiar. Pero notemos que esta confianza presupone que nosotros ya estamos seguros que el carácter y la voluntad del Padre no son arbitrarios. Presupone que nosotros entendemos que el misterio de la situación está en

nuestra ignorancia de las normas de la interacción del padre con sus hijos, no en el carácter mismo de Dios. Así, pues, como argumentaré subsiguientemente, nuestra confianza en el carácter de Dios depende en buena parte de nuestra comprensión de que el misterio inescrutable del problema de la maldad es el misterio de una *creación en buena medida incognoscible*, no el misterio de un *Dios incognoscible*.

La calidad de la libertad está condicionada a decisiones previas. Las decisiones particulares que un agente libre toma condicionan la dirección así como también los parámetros de su futura libertad. Por ejemplo, cuando yo tenía diecinueve años yo creo que el Señor empezó a llamarme de forma distinta a dejar una carrera como músico profesional y seguir una carrera a pleno tiempo como maestro y predicador. Me resistí al llamamiento durante varios meses, pero al final me rendí bajo el peso de la convicción. Como Pablo, yo sé que podía haber elegido seguir resistiéndome a obedecer al Señor (Hch 26:19). Además, algunas veces me pregunto hoy dónde podría estar yo hoy si hubiera seguido negándome. Sin embargo, me rendí al Señor y ahora vivo y ministro en paz sabiendo que estoy haciendo lo que el Señor quería que hiciera.

Esa decisión de rendirme al llamamiento del Espíritu cambió la dirección de mi vida en una forma monumental y al final irrevocablemente. Mis planes, aspiraciones, pautas de pensamiento y personalidad empezaron a cambiar por completo con esta decisión; como también la amplitud de opciones disponibles para mí. Cuando más avanzaba a lo largo de este nuevo camino, tanto más difícil me resultaba volver atrás y se hacía más improbable que quisiera volver atrás. La corriente de la vida gana velocidad cuando más lejos fluye.

Ha habido unas cuantas decisiones de estas que establecen dirección en mi vida y unas setenta u ochenta mil (me imagino) decisiones menores que han jugado un papel importante en llevarme hasta el lugar en el que me encuentro hoy. En este sentido, sospecho que soy un individuo típico de cuarenta y dos años. Cada decisión libre que tomo ahora está condicionada y limitada por esta multitud de decisiones del pasado.

Las decisiones que tomamos en el curso de nuestras vidas forman el contexto de nuestras futuras decisiones. Hay ahora posibilidades abiertas para nosotros que de otra manera hubieran estado irrevocablemente cerradas si nosotros hubiéramos escogido de otra manera, mientras que otras posibilidades están ahora cerradas para siempre que estarían abiertas si nosotros hubiéramos escogido de otra forma diferente. Como cualquier otro proceso que vemos en la naturaleza, la corriente siempre acelerada de la vida fluye en una sola dirección.²⁵

Estas pasadas decisiones no solo condicionan nuestras futuras elecciones acerca de lo que *haremos* en la vida; también condicionan la clase de persona que *seremos* e incluso la cantidad de autodeterminación que nos queda para decidir en estos asuntos. Las decisiones, sin importar lo pequeñas que sean, no son actividades moralmente neutras. Ciertas decisiones tienden a crear posibilidades futuras, mientras que otras decisiones tienden a sofocarlas.

Una sola decisión de amar y perdonar, más bien que continuar odiando, por ejemplo, empieza a abrir un mundo de posibilidades en la vida de una persona, mientras que una sola decisión de odiar más bien que perdonar empieza un proceso que, si se continúa, elimina ciertas posibilidades. La capacidad de una persona para influenciar amorosamente a otros y estar abierta a su amor queda considerablemente condicionada por las pautas cognitivas y emocionales que la persona ha elegido libremente en el pasado. Lo mismo sucede con la capacidad de la persona para dañar a otros o para estar cerrada a su amor.²⁶

Debiera ser evidente, entonces, que la calidad de libertad de una persona no es estática. La cantidad de autodeterminación y visto bueno que tenemos para decidir nuestro propio destino y de influenciar el destino de otros es en parte una función de lo que hemos hecho con nuestra autodeterminación en el pasado. Si bien algo de la calidad de libertad que disfrutamos está decidida por factores fuera de nuestro control (véase la primera y segunda variables arriba), mucho de ella está, o al menos estaba, dentro de nuestro control. Esto es, nuestras decisiones previas forman otra «condición» de cada situación en la que estamos involucrados.

Nuestra dificultad para utilizar esta información para entender la interacción de Dios con los agentes libres es que nosotros generalmente sabemos tan poco acerca de cómo las pasadas decisiones de otras personas han afectado su calidad de libertad como lo que conocemos acerca de la calidad de libertad que recibieron originalmente. Usemos de nuevo mi analogía, supongamos que no solo le estoy dando a mi hija doscientos dólares bajo las condiciones estipuladas arriba sino que también estipulo que debe invertir un cierto porcentaje de su regalo en la Bolsa de acciones. A este fin le ofrezco una serie de incentivos para esta aventura: Los primeros cien dólares que gane en la Bolsa los puede gastar en ropas; todo lo que gane por encima de esa cantidad lo puede gastar como ella quiera. Supongamos, además, que yo, siguiendo el ejemplo de Jesús (Mt 25:14-30), incluyo un incentivo negativo: Si ella no logra ganar una cierta cantidad de dinero para una fecha determinada le pediré que me devuelva el dinero que le di para este propósito. Por último, imagínese que ofrezco un arreglo parecido, pero en una escala menor, a sus hermanas menores.

Imagínese cuán desconcertante sería para usted si observara mis interacciones con mis tres hijas si contar con toda esta información. Las tres hijas tienen diferentes cantidades de dinero, pero usted no sabe cuánto les fue dado originalmente, cuánto lograron hacer (si algo) por sí mismas o cuánto de ello (si algo) han gastado ya. No obstante, a veces les permito que usen el dinero como a ellas les plazca, aunque cuando lo desaprobe. Otras veces les impido que lo usen como ellas quieran, precisamente porque lo desaprobe. Usted, sin embargo, no tiene ni idea de por qué unas veces es de una manera y otras de otra diferente. A veces dirijo a mis hijas en cuanto a cómo pueden gastar el dinero y otras veces no lo hago. A veces dirijo a una, pero no a las otras, sin que haya una aparente equidad entre las tres. Por último, a veces, aparentemente sin previo aviso, le quito a una o más porciones del dinero que tienen.

Aunque nada de esto tendría sentido para un observador exterior, *no es arbitrario*. En realidad tiene mucho sentido, *pero solo si uno conoce todas variables y las «condiciones» de la situación*. Una de estas variables es que la cantidad de dinero que una hija en particular tiene, y la manera en que yo interactúo con ella para gastar su dinero, está condicionada a lo que cada hija ha hecho con su dinero. Conocer este principio le ayudará a confiar en que soy un padre bueno y justo, aunque le parezca caprichoso a un observador externo. Pero usted no entenderá por qué yo estoy actuando de una manera con una hija y una forma aparentemente contradictoria con otra. Para entenderlo usted tendría que conocer no solo los principios sino también las variantes relevantes (p. ej., cuánto dinero recibió cada una de ellas originalmente, bajo qué condiciones y así sucesivamente).

Creo que esta es la situación en la que estamos nosotros al observar desde fuera las interacciones de Dios con los agentes libres. Podemos conocer algunos de los principios sobre los que funciona Dios y que podemos confiar en él a pesar de las apariencias, pero sencillamente no estamos en posición de saber la mayoría de los hechos relevantes que explicarían los detalles de su interacción en casos determinados. El principio de que todos los agentes libres tienen una esfera de autodeterminación que Dios no puede revocar así por las buenas es evidente, en mi opinión, pero más allá de este principio básico resulta difícil decir nada con seguridad.

Al final debemos confiar que cuando el Padre tolera la maldad, él lo hace en base de su integridad. Cuando le pone fin, lo hace también en base de su integridad. Todo el bien que él pueda hacer, lo hace. Todo el mal que él puede prevenir, lo hace. Todo lo que debe permitir en base de su integridad, lo permite.

La calidad de libertad está condicionada por otros agentes. Como ya he indicado, la calidad de libertad de un agente está condicionada por la libertad de los otros agentes, humanos y angélicos. Ya he argumentado que el potencial de amar que se les otorga a los agentes libres constituye su responsabilidad moral (TTC3). Debido a que podemos amar a otros (lo que significa que, como mínimo, podemos influenciar sus vidas para lo mejor), también tenemos el poder de perjudicarlos (lo que significa que, como mínimo, podemos influenciar sus vidas para lo peor). Debiéramos ahora añadir que esto además implica que la calidad de libertad de un agente está condicionada por la libertad de otros agentes. La sociedad libre de humanos y ángeles es necesariamente una sociedad moralmente responsable.

Esto quiere decir que las acciones de cualquier agente libre afectan la libertad de otros agentes, para bien o para mal. Esto queda ilustrado en la relación entre un padre y un hijo. Un padre que coherentemente hace cosas amorosas a favor de su hija, por ejemplo, generalmente mejora su calidad de libertad. La autoestima y la confianza que él ha cultivado en ella la ayudarán a convertirse en una persona abierta para los demás y en la búsqueda de posibilidades amorosas. Sin embargo, un padre que continuamente hace cosas carentes de amor a su hija generalmente disminuye la calidad de su libertad. Su baja autoestima y la desconfianza hacia otros harán que sea menos probable que ella sea abierta hacia relaciones sanas y amorosas con otros o que busque posibilidades amorosas. La naturaleza de la responsabilidad moral implica que nosotros (y los ángeles) podamos de verdad influenciarnos unos a otros, para bien o para mal.

Esto quiere decir que el plan de Dios, nuestra constitución original y aun nuestras anteriores elecciones no son las únicas variables que contribuyen a la interacción de Dios con los agentes libres. Debemos también considerar que otra cosa está pasando en la sociedad humana y angélica que pudiera estar afectando tanto la libertad de un agente en particular como la interacción de Dios con ese agente. La calidad de libertad, en otras palabras, no es algo estático que se da en el nacimiento y permanece constante a lo largo de la vida. La libertad es una realidad dinámica definida en buena medida por su relación con todo lo demás.

La cantidad de libertad que un agente en particular tiene en un momento determinado, por tanto, está en función de las decisiones que otros agentes libres han tomado así como los resultados de los planes de Dios y las decisiones previas tomadas por el propio agente. Todas las personas que alguna vez han amado u odiado a ese agente, y todos los que podían y debieran haberle amado, pero que no lo hicieron o que incluso no lo hicieron de la manera tan coherente o tan profunda como debieron hacerlo, contribuyeron a la presente

calidad de libertad de esa persona. Por tanto, ellos comparten algo de responsabilidad por lo que ese agente es y por lo que está llegando a ser.

Como ya he argumentado, este principio de responsabilidad social se aplica a la esfera de los ángeles también. Después de todo, a los ángeles les dieron autoridad sobre nosotros (Sal 91:11-12; Mt 4:6; 18:10; He 1:14) y pueden, según las Escrituras, llevar a cabo sus deberes bien o mal (Sal 82). Cómo deciden ellos cumplir con sus deberes afecta las vidas individual y corporativamente, incluyendo la calidad de nuestra libertad. En verdad, incluso su interacción entre ellos (p. ej., guerra en los lugares celestiales) puede afectar nuestras vidas (Dan 10).

Lo esencial que hay que sacar de todo esto es que TTC5 (la irrevocabilidad de la libertad) debe ser entendida a la luz de TTC3 (la responsabilidad moral de la libertad). Más específicamente, nosotros no podemos entender el pacto de Dios de no coerción con ningún agente individual sin entender el pacto de no coerción de Dios con cada uno de los *otros* agentes. Las decisiones de cada agente en particular tienen consecuencias para la calidad de la libertad irrevocable de todos los otros. Lo que es más, según TTC4 (el principio de la proporcionalidad), cuanto mayor es la calidad de la libertad moralmente responsable que un agente tiene en relación con otro (p. ej., de padre a hijo, de Lucifer a los humanos) tanto mayores será las consecuencias del ejercicio de esa libertad para el otro agente.

Por tanto, para entender los detalles de la interacción de Dios con un agente libre nosotros tendríamos que entender todo lo que tiene que ver con la relación de ese agente con todos los *otros* humanos y agentes angelicales, especialmente los que están más íntimamente asociados con ese agente en particular. Podemos empezar a darnos cuenta de cuán incompresiblemente compleja es la situación si pensamos en nuestra previa analogía relacionada con los regalos de dinero a mis hijas.

Supongamos que a fin de enseñar a mis hijas acerca de los riesgos de las interacciones de los seres moralmente responsables, preparo las cosas de modo que todas mis interacciones financieras con ellas quedaron no solo dependientes de las condiciones y estipulaciones que le di a cada una de ellas individualmente, pero también de, por ejemplo, lo que ocurrió en varias transacciones en la Bolsa. Por ejemplo, supongamos que yo estipulé como parte de mi regalo a mi hija mayor que cada vez que unas ciertas acciones subieran más de un cinco por ciento yo aumentaría todo el dinero que ya hubiera ganado en un diez por ciento. Sin embargo, cada vez que las acciones bajaran un cinco por ciento o más yo le retiraría un diez por ciento. Imagínese que hice arreglos similares con ella en el caso de que las acciones subieran diez, veinte o treinta por ciento y así

sucesivamente. Imagínese, ahora, que yo hice arreglos similares con ella en relación con cada transacción de acciones en la Bolsa. Por último, imagínese que hice esto con mis otras hijas bajo condiciones únicas para ellas.

Si mis interacciones financieras con mis hijas le parecerían arbitrarias a un observador carente de información, ahora le parecerían terriblemente confusas. A menos que a los observadores se les hablara de las interacciones entre mi comportamiento y las transacciones de la Bolsa, ellos nunca podrían deducirlo por ellos mismos en base de sus propias observaciones. Aun después de que los informaran de tales interacciones, ellos no podrían empezar a entender nada de mi particular comportamiento a menos que supieran cómo cada serie de acciones en *particular* afectaban cada interacción en *particular* y a menos que supieran sobre una base de momento a momento cómo estaba funcionando cada transacción de acciones.

En resumen, solo podemos conocer el *principio* de que hay una conexión entre las interacciones de nuestro Padre con nosotros y la «bolsa» de la sociedad cósmica de los agentes libres, como sucede. Podemos aun conocer *por qué debe* haber esta conexión (p. ej., responsabilidad moral). Pero en esta era probatoria nosotros no podemos saber mucho acerca de los detalles de esta amplia «Bolsa de operaciones bursátiles» y cómo nos impacta. Es cierto que las Escrituras nos ofrecen alguna información valiosa acerca de cómo funciona esa red cósmica de relaciones, y la simple observación nos puede enseñar otras cosas. Para bien o para mal, por ejemplo, los padres afectan a los hijos, los cónyuges se afectan unos a otros, los amigos afectan a los amigos, los pastores afectan a las congregaciones, los funcionarios del gobierno afectan a los ciudadanos comunes, los ángeles afectan a los humanos y la guerra entre Dios y Satanás, que abarca la guerra entre todos los es, lo afecta todo. Sin embargo, no conocemos más allá de estos puntos generales.²⁷

De nuevo llegamos a la conclusión que debemos confiar en el carácter de Dios, a pesar de las apariencias, no porque su carácter sea misterioso, sino a causa de que el mundo es tan complejo. Por ahora debemos estar contentos de saber que el Dios que es amor y es el sumo bien hace todo lo que puede para que avance el bien y frenar el mal. Si pudiéramos ver el cuadro completo podríamos entender por qué su corazón amoroso se ve a veces claramente y otras no. Veríamos también la diferencia que nuestras decisiones tienen en que el amor de Dios se manifieste en una situación particular dada. Esto nos lleva a la quinta variable.

La calidad de la libertad está condicionada por la oración. Es decir, la calidad de la libertad de un agente puede estar fuertemente condicionada por Dios en respuesta a la oración. Debido a que este tema es tan importante, voy a dedicar

la mayor parte del siguiente capítulo a ello. En este momento solo lo voy a mencionar.

Las Escrituras enseñan y la experiencia de los creyentes lo confirma constantemente que una de las variables más importantes que Dios ha estructurado en la naturaleza de la creación es el poder de la oración. Dios se ha vinculado a sí mismo de una forma significativa al poder de la oración, tanto que hay cosas que a él le gustaría hacer pero que no se harán a menos que haya personas de fe que oren. Esto significa que en cualquier momento dado que la oración es uno de los factores que determinan hasta qué punto los agentes pueden llevar a cabo sus propias decisiones: Sus propias oraciones, las oraciones por ellos y por todas las partes que serían las más afectadas por sus decisiones. De modo que la oración es uno de los «condicionantes» que juegan en el si Dios va a intervenir, cuándo y cómo, en una situación particular dada.

Volvamos por última vez a mi analogía. Imaginemos que mis hijas estuvieran recibiendo obsequios financieros anónimos de parte de amigos y familiares en todo momento, obsequios que tuvieran estipulaciones y condiciones asociados con ellos, como los tenía mi obsequio original de doscientos dólares. Supongamos que los observadores externos no sabían nada acerca de esto. Ellos solo podían ver que una o más de mis hijas habían adquirido más dinero del que tenían previamente, que a veces podían gastar este dinero como a ellas les placiera, aunque otras veces no. Un observador podría suponer que allí estaba yo una vez más dando arbitrariamente a una o más de mis hijos dinero extra y determinando arbitrariamente cómo tenían a veces que gastarlo. A la verdad, sin embargo, el aparente caprichoso fluir de dinero extra era debido a las condiciones financieras y a las decisiones de otras personas, no de mi voluble carácter.

Creo que algo semejante a esto es la oración. Parte del visto bueno moral con el que Dios ha dotado a cada agente humano (y quizá angélico) es la capacidad de influenciar cosas por medio de la oración. Según las Escrituras, nuestra oración de petición a favor de personas o de situaciones afectan poderosamente las cosas. Pero, a semejanza de los obsequios recibidos por mis hijas, es un efecto que sucede «detrás del escenario». Es, por tanto, fácilmente pasado por alto o subestimado. Con todo, la cantidad de libertad que un agente tiene sobre otro está en parte condicionada por esto. Por ejemplo, ¿quién hubiera sospechado que el desarrollo de la batalla entre los israelitas y los amalecitas estaba decisivamente ligado con que Moisés levantara o no sus manos en oración (Éx 17:11-13)?

El poder de la oración que generalmente se expresa en quietud y de forma anónima nos proporciona otra de las razones de por qué no debiéramos

sorprendernos de que no podamos entender el ritmo o razón de por qué Dios interactúa con agentes libres en la manera en que lo hace. Junto con las variables desconocidas de la guía providencial de Dios, nuestra constitución original, nuestras decisiones anteriores y la libertad de otros agentes, la oración contribuye al contexto total en el cual se toman las decisiones libres, porque la libertad nunca sucede en el vacío. Dios parece arbitrario, no porque él sea arbitrario, sino porque el mundo con el que él interactúa es inmensurablemente complejo.

La cosmovisión de diseño toma todos estos «condicionantes» y todo el misterio que los rodea y lo empaqueta dentro del plan de Dios para el mundo y su carácter. El mundo parece arbitrario porque el diseño de Dios es tan misterioso. Por el contrario, la cosmovisión trinitaria del conflicto localiza el misterio de la aparente arbitrariedad de Dios y de la vida en la vasta complejidad del mundo. Si nosotros vemos lo que Dios ve, entenderíamos por qué Dios hizo lo que hizo, y veríamos que él está siempre preocupado con potenciar al máximo el bien y minimizar el mal.

Conclusión

Con este capítulo he completado mi intento de hacer inteligible la cosmovisión trinitaria del conflicto y de ese modo la teodicea trinitaria del conflicto. A las tesis previamente consideradas de que *el amor implica libertad* (TTC1), que *la libertad implica riesgo* (TTC2), que *el riesgo implica responsabilidad moral* (TTC3) y que *la responsabilidad moral es proporcionada al poder de influencias* (TTC4), he añadido las tesis de que *el poder de influenciar es irrevocable* (TTC5) y que *el poder de influenciar es finito* (TTC6).

Yo sostengo que si se aceptan estas tesis, podemos lograr que tenga sentido el hecho de que un mundo creado por un Dios todopoderoso y todo bondadoso pudiera llegar a convertirse en una zona de guerra de pesadilla. En contraste con las teodiceas de diseño, dentro de la teodicea trinitaria del conflicto no necesitamos suponer que hay una razón divina específica y buena por la que Dios ordena o permite que tenga lugar cada suceso específico malvado. La única razón por la que Dios permite que los agentes libres se involucren en acciones malvadas es que esta posibilidad es *lo que significa* crear agentes libres. Las razones específicas por las que estos agentes libres realizan esta posibilidad en formas particulares las encontramos en ellos, no en Dios. Si Dios está justificado en una libertad arriesgada en general, no necesitamos preguntar por qué Dios permite algún suceso en particular. Es muy cierto que Dios puede usar agentes malignos para cumplir sus propósitos, y él siempre obra para sacar bien del mal. Pero la forma específica de Dios *de responder a* un mal particular

no debe confundirse con que Dios ordena o permite específicamente un mal en particular.

Si se aceptan las seis tesis de la guerra trinitaria, también podemos empezar a hacer que tenga sentido el hecho de que Dios está seguro de ganar la guerra, aunque muchas batallas particulares tienen todavía que decidirse. Podemos, además, entender por qué Dios debe tolerar por un tiempo la actividad maligna de agentes rebeldes, cómo es que el amor debe ser arriesgado pero no es el cielo, y por qué es que la interacción de Dios con sus criaturas parece ser arbitraria.

En resumen, estas tesis nos ayudan bastante a explicar a Satanás y el origen del mal, porque Satanás representa el caso paradigmático de un agente libre que se ha hecho rebelde y malo. Dios creó a Lucifer libre, porque le creó con el potencial para el amor (TTC1). Esto quiere decir que había un cierto grado de riesgo en la creación de Lucifer (TTC2), como lo hay con cada agente libre, porque el potencial de Satanás de convertirse en maligno tenía que ser proporcional a su potencial de ser amoroso y de bendecir a otros. (TTC3-4). Lamentablemente, Lucifer escogió un camino malo que Dios debe tolerar (TTC5) hasta que se acabe el poder de influencia de Satanás (TTC6). La cantidad increíble de destrucción ha traído a la creación de Dios es un testimonio de la vasta cantidad de amor y de beneficio que él podía haber aportado si hubiera escogido un camino diferente. Sin embargo, Dios no podía haber tenido la esperanza de lo primero a menos que estuviera dispuesto a arriesgarse a lo último.

La naturaleza de la situación de guerra de nuestro cosmos refleja esta trágica caída y la guerra en curso. La caída de Satanás fue catastrófica, que es por lo que en última instancia experimentamos horrores catastróficos en este mundo. No obstante, esta caída no fue un cataclismo total, porque aun en esta situación tan terrible Dios es victorioso. Aunque él tiene que actuar ahora en una terrible zona de guerra, la meta de Dios de adquirir una esposa no puede quedar frustrada. Satanás y todos los que se asocian con él quedarán al final destruidos, y Dios y todos los que se alinean con él reinarán victoriosos al final.

Con esto completamos la primera parte de este trabajo. Lo que nos queda en la segunda parte es aplicar estas tesis a cuatro asuntos perennes relacionados con el problema de la maldad: Milagros, oración, el mal «natural» y el infierno. En el siguiente capítulo consideraremos los dos primeros de estos asuntos. La cuestión que trataremos será esta: Si los humanos y los ángeles tienen tanto poder de tomar decisiones irrevocables como la teodicea trinitaria del conflicto les atribuye, ¿podemos afirmar las verdades bíblicas que Dios puede realizar milagros y responder a la oración? Dada la centralidad de los milagros y la

oración en el testimonio bíblico y en la historia de la iglesia, esta no es una cuestión de menor importancia.

En el siguiente capítulo argumentaré que, no solo la cosmovisión trinitaria del conflicto permite los milagros y la eficacia de la oración, sino que es la perspectiva que hace que saca más sentido de la aparente arbitrariedad de Dios en la realización de milagros y en las respuestas a la oración. Creo que es también la perspectiva que hace que tenga más sentido la urgencia que las Escrituras le adjudican a la oración. El mismo razonamiento que hace el mal inteligible también hace inteligibles a los milagros y la oración. Me dedicaré, pues, ahora a defender estas afirmaciones.

NOTAS

1. Agustín, *La ciudad de Dios* 22.1, NPNF 1, 2:479-80.
2. Michael Tooley, «Alvin Plantinga and the Argument from Evil», *Australasian Journal of Philosophy* 58, 1980, 374.
3. Una de las mejores defensas del universalismo en los tiempos recientes es la de Jan Bonda, *The Open Purpose of God*, trad. R. Bruinsma, Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1993. Véase también Thomas Talbot, «The Doctrine of Everlasting Punishment», *Faith and Philosophy*, 1990, 19-42; J. R. Sachs, «Current Eschatology: Universalism, Salvation and the Problem of Hell», *TS* 52, 1991, 227-54.
4. Brian Hebblethwaite acusa de que hay una «grave incoherencia en la idea de que se pueda pensar de Dios como sosteniendo un universo creado que contiene espíritus no humanos, caídos e irredimibles, y permitirles que interfieran con el mundo humano» (carta a *Church Times*, 6 junio 1975, 12, citado en G. Dow, «The Case for the Existence of Demons», *Churchman: Journal of Anglican Theology* 94, 1980, 205). Mis tesis responden a esta acusación. Debiera notarse que al decir que Dios da a las personas libertad no estoy sugiriendo que la voluntad de Dios era la única variable para determinar la calidad de la libertad de la persona, como tampoco quiero sugerir que la voluntad de Dios era la única variable en determinar otras facetas de su constitución. Dios obra por medio del proceso de la creación, y el proceso incorpora muchas influencias.
5. La decisión de cometer suicidio es una decisión moral (cuando se hace con un nivel mínimo de cordura), pero es la excepción que demuestra la norma. La decisión de terminar con la propia vida, cuando se está cuerdo, es el resultado de o bien haber llegado a la conclusión de que un estado mejor de vida te espera más allá de la muerte o que cesar de existir es una mejor alternativa que continuar existiendo.
6. Jeremías 33:20-25 describe la creación en términos de pactos divinos. En este pasaje, la regularidad de los días y de las noches está representada como siendo el resultado del pacto de Dios con el día y la noche. La estabilidad e integridad del orden natural, en otras palabras, es el resultado de la promesa de Dios de interactuar con la creación de una cierta manera. Por un período determinado de tiempo Dios no alterará la regularidad del día y la noche en la creación (cp. Gn 9:8-17). Con esto estoy sugiriendo que algo semejante a esto ocurre cuando Dios por medio del proceso de la creación (involucrando varias variables) crea criaturas libres. Por un período dado de tiempo Dios concede una autoridad autodeterminante y se vincula a sí mismo para interactuar con nosotros en formas que honren esa autodeterminación. Él nos concede una cierta «calidad de libertad» y de ese modo entra en un «pacto de no coacción» con nosotros. Dentro de ciertos límites o por un tiempo, él no puede *por su propia elección* coaccionarnos en nuestras decisiones.

7. Tyron Inbody, *The Transforming God: An Interpretation of Suffering*, Westminster John Knox, Louisville, 1997, p. 143; cp. p. 149.
8. Esto refuta la objeción de Michael Martin a la defensa del libre albedrío que «puesto que el mal que podía resultar del mal uso de la libertad es potencialmente ilimitado, la libertad tendría que ser considerada prácticamente de valor infinito». Sin embargo, la libertad no tiene un valor infinito, por eso Martin concluye que Dios no está justificado en permitir el mal por esa razón. El hecho es que la libertad entre agentes contingentes nunca es ilimitada, porque agentes contingentes son, por definición, finitos (*Atheism: A Philosophical Justification*, Temple University Press, Filadelfia, 1990, pp. 365-66). Esto constituirá la tesis final de la teodicea trinitaria del conflicto: La libertad es finita.
9. Con esto no estamos diciendo que las consecuencias de las decisiones de las criaturas libres no puedan ser eternas. La enseñanza bíblica del cielo y el infierno no serían inteligibles si este no fuera el caso.
10. Algunos argumentan que si una entidad es distinta de Dios, ya sea que estemos considerando arcos o partículas cuánticas, debe tener un cierto grado de aprobación autónoma. Un caso verdadero de cero poder es equivalente a nada distinto de quien tiene poder sobre él. Hartshorne argumenta, por ejemplo: «La idea de X tomando las decisiones concretas de Y o cumplir con determinadas acciones o cambios de Y es meramente verbal, lo que no es coherente» (*Creative Synthesis and Philosophic Method*, reimpresso, University Press of America, Lanham, Md., 1983, p. 27). Sobre esta base yo argumento que el calvinismo estricto lógicamente implica panteísmo. Véase mi *Trinity and Process: A Critical Evaluation and Reappropriation of Hartshorne's Di-Polar Theism Towards a Trinitarian Metaphysics*, Lang, Nueva York, 1992, pp. 257-58.
11. Agustín, *Confesiones*. Kant argumentó en este mismo sentido en *Religion Within the Bounds of Reason Alone*, trad. Theodore M. Greene y Hoyt H. Hudson, Harper & Brothers, Nueva York, 1960, pp. 54-72; cp. Robert Kane, *The Significance of Freedom*, Oxford University Press, Nueva York, 1996, pp. 34, 39, 42, 181. Uno de los mejores análisis de la manera en que el carácter humano puede ser formado irreversiblemente mediante sus decisiones por el pecado es el Sören Kierkegaard, *The Sickness unto Death*, trad. W. Lowrie, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1941, esp. pp. 236-62. Sobre convertirse en irrevocablemente malo, véase Richard Swinburne, «A Theodicy of Heaven and Hell», en *The Existence and Nature of God*, ed. Alfred J. Freddoso, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1983. Él observa que «cuanto menos imponemos nuestro orden sobre nuestros deseos, tanto más imponen ellos su orden en nosotros... Podemos describir a un hombre en esta situación después de haber perdido su capacidad de controlar sus deseos como habiendo «perdido su alma» (pp. 48-49). Véase también E. Stump, «Sanctification, Hardening of the Heart, and Frankfurt's Concept of the Free Will», *Journal of Philosophy* 85, 1988, 395-420; y Jerry Walls, *Hell: The Logic of Damnation*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1992, pp. 117-33.
12. C. S. Lewis, *Cristianismo y nada más*, Editorial Caribe, Miami, p. 86.
13. C. S. Lewis, *The Great Divorce*, Macmillan, Nueva York, 1946, p. 75.
14. C. S. Lewis, *Cristianismo y nada más*, p. 86.
15. C. S. Lewis, *Great Divorce*, p. 123.
16. C. S. Lewis, *El problema del dolor*. Todo el capítulo 8 es instructivo sobre este asunto.
17. Consideraremos e ilustraremos este punto todavía más en el capítulo doce, aunque viene bien una palabra de clarificación aquí. Decir que nuestro *hacer* determina nuestro *ser* es solo parcialmente correcto para el creyente. En un nivel más fundamental, lo que los cristianos *hacen* es determinar por quién *ya son* lo que son en razón de lo que Cristo *ya ha hecho por ellos*. Para el cristiano, entonces, el *ser* determina más fundamentalmente el *hacer*, o viceversa. Con todo, la elección de aceptar la obra de la cruz y el poder transformador de la gracia era algo que el creyente tenía que hacer (aunque este Dios tenía que habilitarle; véase capítulo dos). El progreso del creyente en la santificación es también hasta cierto grado una cuestión de elección.

18. Véase la objeción a la defensa del libre albedrío hecha por D. A. Carson, *How Long O Lord? Reflections on Suffering and Evil* (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1990), pp. 34-35; R. K. McGregor Wright, *No Place For Sovereignty* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1996), p. 192; cp. También Susan Anderson, «Plantinga and the Free Will Defense», *Pacific Philosophical Quarterly* 62, 1981, 279-80. J. F. Sennett escribió un profundo ensayo en apoyo de esta perspectiva que estoy defendiendo, «Is There Freedom in Heaven?» *Faith and Philosophy* 16, no 1, 1999, 69-82.
19. Walls, *Hell*, p. 131.
20. Ireneo, *Contra las herejías* 5:37, ANF 1:518. Véase también *Epistle to Diognetus* 7.4 en *The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translations of Their Writings*, ed. y trad. J. B. Lightfoot y J. R. Harmer, ed. y rev. M. W. Holmes, Baker, Grand Rapids, Mich., 1992, p. 545.
21. «Llegar a ser capaz de ser resistido por la propia obra de sus manos, es una de las proezas más asombrosas e inimaginables atribuidas a la Deidad» (Lewis, *El problema del dolor*, p. 127).
22. En esta zona de guerra es difícil, sino imposible, determinar con alguna seguridad la línea entre lo que es y lo que no es aparte del diseño del Creador así como lo que es y no es el resultado de la influencia corruptora de Satanás (sobre Satanás y el mal «natural», véase los capítulos 8-10). Por ejemplo, si bien podríamos estar de acuerdo que el retraso mental severo no es parte del diseño original del Creador, puesto que en estos casos el cerebro no funciona en la manera que fue diseñado que lo hiciera, nosotros no sabemos cuál era el diseño original de Dios para un nivel «normal» de CI (coeficiente intelectual). Bien puede suceder que niños funcionando bien con un síndrome de Down, por ejemplo, son simplemente parte del diseño de creación diversa de Dios. Mi propia convicción en este asunto es que la singularidad de la persona es parte del diseño de creación divina, parte del ser hecho a la imagen de Dios, siempre y cuando que esa singularidad incorpore algo de capacidad para la autodeterminación. Cuando la capacidad mental de un individuo cae más debajo de umbral, creo que debemos juzgarlo como algo que es incongruente con el diseño común de Dios para los seres humanos y que es el resultado de otras voluntades diferentes a la de Dios. Debemos de nuevo recordar que Jesús siempre diagnosticó los defectos de nacimiento (p. ej., ceguera, sordera, escoliosis) como diseño de Satanás, no de Dios. Véase el capítulo uno en mi *God at War: The Bible and Spiritual Conflict*, InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1996, capítulos 6-8.
23. En el capítulo siguiente estudio este concepto de «condiciones» de una situación en particular de una forma más completa.
24. Algo análogo a esto puede estar insinuado cuando las Escrituras se refieren bien a los pecados de las personas o a que la ira de Dios llega a «su colmo». Por ejemplo el Señor le dice a Abraham que sus descendientes al final regresarán a la tierra de Canaán, «porque ... no ha llegado al colmo la iniquidad de los amorreos» (Gn 15:16). Pablo se refiere de la misma manera a los judíos de su tiempo como «pues procuran impedir que prediquemos a los gentiles para que sean salvos. Así en todo lo que hacen llegan al colmo de su pecado. Pero el castigo de Dios vendrá sobre ellos con toda severidad» (1 Ts 2:16; véase también Dn 8:23; Os 13:12; Zac 5:5-11; Mt 23:32). Algo como esto puede estar insinuado en el concepto de «cuando se cumplió el plazo» [cuando vino el cumplimiento del tiempo, RVR-60] (p. ej. Gá 4:4).
25. La observación de que la libertad es unidireccional y finita es coherente con un número de campos de la ciencia contemporánea en la que a medida que ellos encuentran necesario incorporar procesos temporales e irreversibles en su explicación de las cosas. Como mencioné en el capítulo anterior, la mecánica cuántica es un ejemplo de ello. La ola de posibilidades que caracteriza la partícula cuántica en su superposición «se derrumba» cuando es medida, y el proceso no puede ser revertido. Muchos argumentan que los aspectos fundamentales de la teoría del caos, teoría de los sistemas complejos, la termodinámica y aun la reciente teoría cosmológica requieren una postulación similar de irreversibilidad y temporalidad para su inteligibilidad. Para una perspectiva general excelente de esta tendencia en un número de diferentes campos, véase Peter Cooney y Roger Highfield, *The Arrow of Time*, BasicBooks, Nueva York, 1990. Una obra de gran

influencia que argumenta por la irreversibilidad del tiempo en la de Ilya Prigogine, *From Being to Becoming*, W. H. Freeman, San Francisco, 1980.

26. Si el cielo y el infierno son el cenit de estas dos tendencias, podemos interpretar el cielo como el máximo de apertura hacia otros (amor) y el infierno como el máximo de actitud cerrada hacia otros (aislamiento, alineación, apatía). Esta es, argumento, una de las maneras fundamentales en que el cielo y el infierno debieran ser comparados.

27. Una excepción a esto es cuando Dios le transmite una «palabra de conocimiento» a un creyente (1 Co 12:8).

PARTE II

LA ORACIÓN EN EL TORBELLINO

Milagros, oraciones y la arbitrariedad de la vida

Padre mío, si es posible, no me hagas beber este trago amargo. Pero no sea lo que yo quiero, sino lo que quieres tú.

JESÚS, MATEO 26:39

Si es que vamos a tomar bien en serio el entendimiento bíblico, la intercesión... cambia el mundo y cambia lo que es posible para Dios.

W. WINK, *ENGAGING THE POWERS*

Territorio ocupado por el enemigo, eso es lo que el mundo es. El cristianismo es la historia de cómo el rey legítimo ha llegado, podríamos decir que ha llegado disfrazado, y nos llama a todos nosotros a tomar parte en una gran campaña de sabotaje.

C. S. LEWIS, *CRISTIANISMO Y NADA MÁS*

Si bien el pasado está fijo, el futuro permanece abierto y nosotros podemos descubrir la dirección del tiempo. La teoría del caos nos lleva de una descripción determinista del mundo basada en un comportamiento predecible a una que está expresada en términos de probabilidades.

P. COVENEY Y R. HIGHFIELD, *THE ARROW OF TIME*

En contraste con la visión de Dios como separado del mundo (deísmo), el teísmo bíblico hace hincapié en la participación continua de Dios en el mun-

do. En contraste con la visión de Dios como inherentemente limitado (p.e. concepto del proceso), el teísmo bíblico enseña que Dios es el originador de todo poder y que él lleva a cabo en el mundo proezas aparentemente imposibles (Mt 19:26; Mr 14:36; Lc 1:37). Por último, en contraste con la visión de Dios como un principio impersonal (panteísmo), el teísmo bíblico recalca el amor de Dios y su participación personal en nuestras vidas.

Por estas razones, el teísmo bíblico sostiene que Dios interviene milagrosamente en la historia del mundo y responde a las oraciones de su pueblo. Ningún entendimiento de la providencia divina puede llamarse propiamente «cristiana» en ningún sentido ortodoxo-histórico de la palabra si no puede incluir esa actividad divina personal. Todo, desde la doctrina de la inspiración sobrenatural de las Escrituras hasta el llamamiento a la oración diligente que ha servido como el fundamento de la cosmovisión y estilo de vida cristianos, depende de esta afirmación de la actividad divina. Pero yo sostengo que no depende de afirmar el modelo original de la providencia divina. Por el contrario, argumento en este capítulo que el modelo de providencia de la guerra trinitaria es capaz de hacer que tenga mejor sentido el entendimiento bíblico de los milagros y la oración que el modelo original. Consideraremos primero los milagros y después la oración.

DIOS SIEMPRE HACE LO MÁXIMO QUE DIOS PUEDE HACER

Una razón divina de lo que no ocurre

Hablando en general, el entendimiento clásico de la omnipotencia sostiene que Dios puede intervenir en el mundo en cualquier momento, lugar y manera en que él quiera. Esta es en parte la razón por la que se supone que Dios tiene una buena razón específica para cada suceso que él permite que suceda en la historia. Se razona que si Dios quiere puede prevenir que tenga lugar cualquier acontecimiento. Por eso, debe haber siempre una razón divina de por qué Dios interviene cuando lo hace y por qué no interviene en otras ocasiones. Si una persona es sanada, por ejemplo, y otra no lo es, la razón final para esta diferencia hay que encontrarla en la voluntad de Dios. Si un niño queda milagrosamente protegido mientras que se permite que otro sea raptado, debe ser en última instancia porque el proteger al primero encaja en el plan de Dios, pero no el segundo.

Esta lógica es parte esencial de la cosmovisión de diseño y, no por coincidencia, está en el centro del problema del mal. Si Dios es todopoderoso y toda bondad, ¿por qué su interacción con el mundo es tan selectiva y arbitraria? Tocamos este problema en el último capítulo y debemos ahora sondearlo más profundamente.

Tupper resume muy bien el problema de la arbitrariedad divina:

Si Dios tiene realmente el poder de intervenir en la naturaleza y en la historia en todo momento y ocasión que él quiere, ¿por qué no lo hace? El modelo monárquico de una clase de Dios que hace todo lo que quiere en cualquier momento y lugar no puede explicar por qué Dios no previene las grandes catástrofes y libera a un segmento vulnerable de la humanidad de algún mal monstruoso.¹

Más específicamente, el «modelo monárquico» filosófico clásico, como Tupper lo llama, hace que sea difícil ver a Dios coherentemente como el Dios lleno de bondad que aparece revelado de manera tan decisiva en Cristo Jesús, porque este modelo monárquico no nos permite decir coherentemente que Dios hace todo lo que puede para dar lo mejor a sus hijos y protegerlos del mal. No hay duda, los teólogos clásicos han querido generalmente mantener la perspectiva de que Dios siempre hace lo que es mejor. Pero esa afirmación se hace problemática y la atribución de la perfecta bondad a Dios queda ambigua cuando lo «mejor» de Dios resulta en el secuestro y tortura de una jovencita. Si Jesús es nuestra definición de Dios, y debe serlo, esta perspectiva debe ser juzgada como indefendible, porque este no es la clase de Dios de «bien» que Jesús promueve. Es más bien la clase de cosas contra las que él luchó durante su ministerio.

Las «condiciones dadas» de una situación

El principio básico del entendimiento de la providencia «escandalosa» de Tupper es que el «Dios de amor siempre hace todo lo más que puede» para prevenir que suceda el mal.² Algo menos que eso, razona él, sería un amor y una bondad menos que perfectos. Pero si Dios es omnipotente, ¿por qué no hace algo más? Es cierto, ¿por qué no limpia al mundo de todo lo que no es coherente con su amor? La respuesta, para Tupper, tiene que ver con las «condiciones» de cada situación histórica particular. Él escribe: «*Dios siempre hace lo máximo que Dios puede hacer*. Sea lo que sea que Dios haga, será coherente con las condiciones en la situación, debido a que estas condiciones inevitablemente condicionan las acciones de los agentes humanos así como la respuesta de Dios».³ De nuevo, «en cada situación crítica con sus variables contextuales múltiples Dios siempre hace todo lo que puede».⁴

Sin embargo, quizá debido a su metodología teológica muy orientada a la narrativa, Tupper nunca desarrolla completamente la naturaleza y necesidad de estas «variables contextuales múltiples». Él no investiga detrás de la narrativa lo

que Dios hace para explorar las condiciones metafísicas posibles que harían inteligible su comportamiento. En mi estimación, la descripción de un Dios que es supuestamente todopoderoso y perfectamente amoroso, pero que, no obstante, sus mejores esfuerzos no son lo ideal es solo verosímil hasta el punto de que esas variables metafísicas que condicionan su comportamiento intermedio puedan ser identificadas, desarrolladas e interpretadas como verosímiles. Cuando uno cree que Dios es el Creador de todo lo que existe, como lo cree Tupper, sencillamente no es suficiente con decir *que* Dios hace todo lo que puede. Uno necesita explicar *por qué* Dios no puede hacer más.

Tupper ocasionalmente lo considera, como cuando habla de la limitación que Dios se impone a sí mismo a fin de abrir espacio para las criaturas libres que ha creado.⁵ Esta explicación es cierta, pero requiere más investigación. Por ejemplo, ¿cómo puede este principio por sí mismo explicar que sean respondidas las oraciones por la protección de un niño, pero no lo sean las que se hacen por otro? Nos dejan con la crítica de Inbody de la perspectiva de la autolimitación, que «*el poder omnipotente que se limita a sí mismo puede ser también en principio sin autolimitaciones en cualquier momento y ocasión*».⁶ Así que, ¿por qué Dios a veces aparece sin límites y otras no? Este es el mismo problema que enfrentamos en el modelo original de la providencia.

Entendamos las «condiciones dadas» de una situación

El modelo de providencia que he presentado a lo largo de los últimos capítulos es en muchos sentidos coherente con Tupper (aunque él lamentablemente no hace la conexión con el motivo de guerra de las Escrituras). Sin embargo, creo que el análisis de la naturaleza del amor desarrollado a lo largo de la primera parte, y especialmente nuestras anteriores consideraciones sobre las variables contingentes de la libertad irrevocable en el capítulo seis, nos ayudan a hacer la perspectiva de Tupper más coherente y verosímil.

¿*Por qué* no puede Dios, el Creador omnipotente, hacer lo que quiere, cuando quiera y como quiera? En los términos que hemos establecido a lo largo de los últimos capítulos, la respuesta sería que el amor involucra libertad (TTC1) y que la libertad implica abrir auténticas alternativas y que eso conlleva riesgos (TTC2). El riesgo involucra a otros agentes, lo que nos hace moral y socialmente responsables unos de otros (TTC3). El poder de usar esta responsabilidad para mal debe ser proporcional al poder del agente para usarlo para el bien (TTC4), y este poder debe ser, dentro de ciertos límites, irrevocable (TTC5), aunque finito (TTC6). Entonces, en cada situación Dios tiene que tener en cuenta la calidad de la libertad irrevocable que ha dado a cada agente,

además de todas las variables contingentes que condicionan la calidad de libertad de cada agente.

En mi opinión, por tanto, Dios se enfrenta genuinamente en cada situación particular a una realidad distinta de él mismo que puede tomar decisiones sobre y en contra de él mismo. Al darle a cada agente libre un dominio irrevocable con un derecho a decidir genuino en el flujo de la historia, Dios ha limitado hasta ese punto su toma unilateral de decisiones en el flujo de la historia. Dios está en todas partes y está siempre presente en su creación maximizando el bien y minimizando el mal. Pero en la medida en que ha dado a las criaturas ese derecho a decidir, Dios ha restringido el ejercicio de su propia omnipotencia.

La naturaleza sociológica del cosmos

Por esta razón, Dios no puede salirse siempre con la suya y no puede hacer siempre lo que le gustaría hacer o lo que a nosotros nos gustaría que hiciera en esas épocas de pruebas. Hay en realidad tantas variables para considerar en relación con cualquier situación crítica como hay agentes personales involucrados. Cada agente es un centro de libertad autodeterminante irrevocable que Dios tiene que tener en cuenta, y las decisiones de cada agente son hasta cierto punto relevantes para todos los agentes subsiguientes. El cosmos está entretrejado todo junto como una sociedad mutuamente dependiente dentro de la cual la responsabilidad moral y social es algo que de alguna manera se comparte.

En este sentido debemos concluir que *cada suceso* en el cosmos es hasta cierto punto un acontecimiento influenciado y determinado sociológica y universalmente. Cada suceso dentro del todo es hasta cierto grado influenciado por el todo y este a su vez influye sobre el todo. Es decir, cada acción que un agente libre realiza está en parte influenciada por la forma en que otros agentes en el cosmos han actuado, así como por la manera en que el agente mismo ha actuado en el pasado. No obstante, como argumento en el capítulo dos, la influencia universal no es determinativa en la medida en que el agente es libre, y de aquí que la carga de la responsabilidad de cada acción permanece con el agente que la lleva a cabo.⁷

En este esquema de cosas, Dios es siempre el agente de *mayor* influencia que dirige el flujo de la historia, pero él no es y no puede ser el *único* agente si, de hecho, él desea tener un cosmos que produce una esposa amorosa y si, de hecho, él desea preservar su propia integridad. Él, por supuesto, predestina y conoce de antemano los elementos generales de la historia mundial, como argumenté en el capítulo cuatro, y, por razones sabias, él a veces decide unilateralmente predestinar y de ese modo anticipar cualquier suceso particular.

Como el autor soberano de la novela de la historia «escoge su propia aventura», Dios tiene sin duda la capacidad de hacerlo. Pero a pesar de esa predestinación y conocimiento anticipado de la historia del mundo, todavía queda espacio para que las criaturas tengan una capacidad de decisión moralmente responsable en cómo suceden las cosas.

La variable de la libertad irrevocable: ¿Por qué el Señor no evita los secuestros?

Con todo esto en mente, vamos a considerar una pesadilla real en esta zona de guerra. A pesar de las oraciones regulares de sus padres por la protección, una niña de siete años llamada Greta fue arrebatada de su barrio. Varios meses más tarde, su cuerpo decapitado y sexualmente asaltado fue encontrado metido en una bolsa de plástico en el lecho de un río. En un momento, la vida para esa niña y para todos los que la amaban se convirtió en una pesadilla inimaginable, una pesadilla que sus padres tienen todavía que sufrir. ¿Cómo podemos entender esto desde la perspectiva de la teodicea trinitaria de guerra?

Desde la perspectiva de esta teodicea, podemos estar seguros que el Señor que creó a Greta y dio su vida por ella en el Calvario, y sus padres también, deseaba que este horror pudiera haber sido evitado. No necesitamos suponer que Dios tenía una «buena» razón en particular para ordenar o permitir que esto ocurriera. Más bien, Dios absoluta y claramente detesta este terror y dolor que sufrió esta pequeña niña y la pesadilla que sus padres siguen sufriendo. Podemos en verdad suponer que en todo momento a lo largo de esta espeluznante prueba Dios estaba haciendo todo lo que podía para pararlo. Su Espíritu estaba obrando continuamente tratando de influir sobre el secuestrador para que cancelara ese plan malvado. Los ángeles de Dios también estaban sin duda metidos luchando con los agentes demoníacos que estaban involucrados impulsando a este hombre a que llevara a cabo su perversa acción. Pero al final, la conciencia de este hombre estaba demasiado endurecida al Espíritu de Dios y demasiado receptiva a las influencias demoníacas como para poder ser alterada. Como resultado, la voluntad de Dios de proteger a Greta quedó frustrada.

¿Por qué Dios no pudo simplemente anular las voluntades de este hombre y de los demonios involucrados en este rapto? No fue porque careciera del poder para hacerlo, porque el poder absoluto de Dios nunca está en tela de duda. Es más bien debido a su meta suprema para la creación, debido a su integridad incuestionable y debido a las históricamente contingentes particularidades (las «condiciones dadas», como Tupper dice) que constituyen la situación. La meta suprema de Dios es que sus criaturas participen eternamente en su amor

trino. La integridad con la cual da el don arriesgado de la libertad es lo que hace que el amor sea posible (TTC3) y hace que esta libertad sea irrevocable (TTC4). Pero esta libertad es la que hace también posible estas pesadillas. Dios no puede evitar la posibilidad de estas pesadillas sin también cancelar la posibilidad del amor. Él debe, por tanto, tolerar las consecuencias de cómo los agentes usan esta libertad. Debido a su propia noble decisión de tener esta clase de cosmos, Dios no puede garantizar que siempre va a lograr hacer lo que desea.

Más específicamente, debemos considerar los condicionantes variables de las que hablamos en el capítulo anterior. La esfera de libertad irrevocable que el secuestrador, los demonios y Satanás poseen intervino en las condiciones de esta situación. En verdad, a causa de la responsabilidad moral interrelacionada de la sociedad cósmica, la calidad de libertad de los *otros agentes* en el cosmos, *humanos y angélicos*, formaron parte también de las «condiciones» de esta situación. La manera en la cual estas influencias moralmente responsables convergieron para que sucedieran este trágico episodio no podían ser simplemente canceladas por Dios sin hacer que resultara falsa la naturaleza moralmente responsable de todos estos agentes. Si iba a prevenir que sucediera esta situación, tenía que ser mediante la persuasión, no la coerción, como los primeros padres de la iglesia entendieron bien (véase el capítulo uno).

En esta luz debemos concluir que es al menos tan cierto decir que Dios *no podía* impedir el rapto de Greta como decir que Dios *eligió* no evitarlo. Dios eligió no evitar el rapto de Greta en el sentido que solo él decidió crear la clase de mundo arriesgado en el que esta clase de cosas pudieran suceder. Además, debido a que tomó su decisión, él ahora no podía garantizar que este mal sería prevenido. Donde los agentes libres están involucrados, la omnipotencia de Dios quedará a veces frustrada (Lc 7:30).

El misterio del mal

La teoría del caos y el misterio de cada cosa. Si nosotros preguntamos por razones específicas por qué Dios no podía impedir el rapto de Greta cuando en otras ocasiones él intervino e impidió las tragedias, debemos confesar sencillamente nuestra ignorancia. Para la mente finita es, lisa y llanamente, un misterio impenetrable. Pero es crucial notar que en la teodicea trinitaria de guerra este misterio impenetrable *no es acerca del carácter o plan de Dios*, como es en la cosmovisión de diseño. Es más bien un misterio acerca de la *complejidad de la creación*. Trasladar el misterio del mal es, creo yo, uno de los elementos más distintivos de la teodicea trinitaria de guerra.

Puesto que toda decisión llevada a cabo por agentes libres al final ejerce algún grado de influencia moralmente responsable sobre todos los sucesos subsiguientes, las condiciones específicas que hicieron que el rapto de Greta no se pudiera evitar son desconocidas. Son tan complejas e insondables como todas las relaciones particulares que han formado la sociedad de agentes libres moralmente responsables desde el comienzo del tiempo. Si bien debemos cargar la mayor parte de la responsabilidad por el rapto de Greta en su raptor, una explicación exhaustiva de las «condiciones» que hicieron posible que este suceso en particular resultara inevitable requeriría inevitablemente tener un conocimiento exhaustivo de la historia de cada agente libre en el cosmos desde el comienzo del tiempo.

Por consiguiente, es impenetrable el misterio de por qué Greta fue raptada cuando otros niños son librados. Lo mismo es en cuanto al misterio de cualquier mal en particular que se sufre en esta zona de guerra. ¿Por qué estos niños en particular quedaron enterrados en el deslizamiento de tierras y no otros? ¿Por qué este deslizamiento de tierras sucedió exactamente en ese momento y no antes o después? ¿Por qué esta persona en particular desarrolla cáncer y no otra? ¿Por qué fue él curado y no otros? Estas preguntas no tienen sencillamente respuestas desde nuestra limitada perspectiva humana.

Creo que nosotros podemos obtener un entendimiento *general* de la *clase de cosas* que hacen posible que suceda esto en la creación de Dios. Esto es lo que intentaron lograr las seis tesis de guerra trinitarias y la declaración de las variables que condicionan la libertad. Podemos, por tanto, conocer que cuando sucede el mal no es necesariamente el resultado de una buena razón en particular que Dios tenga para permitirlo u ordenarlo. Todos los males proceden de voluntades distintas de las de Dios. Pero después de decir esto debemos también reconocer que nunca podremos conocer exhaustivamente las «condiciones» de una situación en particular dada y que nunca podremos entender completamente por qué un episodio en particular se desarrolla de una manera mientras que otros los hacen de una forma diferente.

En este sentido, los sucesos malos están a la par con todos los demás sucesos. Es decir, un elemento de misterio impenetrable rodea a cada elemento contingente particular de nuestro mundo. Todo al final influye sobre todo lo demás, y, como hemos visto, hay un elemento de espontaneidad a cada nivel del ser. De modo que una explicación exhaustiva de cualquier cosa requeriría en última instancia una explicación exhaustiva de cada cosa, y aun entonces tendríamos que reconocer que las cosas podían haber sucedido de forma diferente. Solo el Dios omnisciente puede estar seguro de por qué ciertos sucesos particulares ocurrieron exactamente como los hicieron.

La teoría del caos tiene algo que enseñarnos en este sentido.⁸ Según esta teoría, las más mínimas alteraciones en las «condiciones iniciales» de cualquier proceso físico puede resultar en diferencias importantes en las consecuencias a largo plazo de ese proceso. Por ejemplo, el batir de las alas de una mariposa en China puede ser la variable crucial que ocasionó una tormenta en Nueva York al mes siguiente (a esto se refiere a veces como el «efecto de mariposa»). Este principio sugiere que en el mundo real las condiciones iniciales nunca son conocidas exhaustivamente. El conocimiento exhaustivo de las condiciones iniciales de cualquier proceso físico particular requeriría en última instancia un conocimiento exhaustivo de la historia del universo hasta ese momento. Uno no podría entender cómo el batir de las alas de una mariposa podría producir una tormenta en Nueva York a menos que entienda que las innumerables variables que actuaron en esta mariposa en particular para que estuviera exactamente en ese lugar en ese momento, junto con las innumerables variables que actuaron para que su batir de las alas causara ese efecto poderoso un mes más tarde en Nueva York.

Esa información está obviamente más allá de nuestras finitas capacidades cognoscitivas. En verdad, nosotros solo podemos experimentar como caos ese mar infinito de variables (de ahí que se le llame la «teoría del caos»). Esto quiere decir que nosotros no podemos explicar *nada* exhaustivamente y que todas nuestras predicciones acerca del futuro solo pueden ser aproximaciones.⁹ Nuestro entendimiento del orden debe estar condicionado por una apreciación del vasto caos que lo envuelve, y todas nuestras creencias acerca de lo que nosotros pensamos que conocemos debe estar condicionado por una humilde apreciación de la esfera sin fin de lo que no sabemos y no podemos conocer.

El misterio del mal y un intervalo de ocho segundos. Una ilustración trivial enfatizará la importancia de la teoría del caos para nuestra comprensión del misterio del mal. Tratemos de explicar por qué hay un intervalo de ocho segundos entre dos autos específicos en una autopista determinada en un momento dado. Para evaluar esto necesitaríamos adquirir un conocimiento exhaustivo de todos los factores que llevaron a estos dos conductores a estar en la autopista justo en ese momento, manejando a esa velocidad. Si hubiera habido algo diferente en ese día para alguno de los conductores, el intervalo podría haber sido mayor o menor, o quizá no existiría. El intervalo entre estos dos autos estaba también afectado por la velocidad de todos los otros conductores en la autopista en ese momento y antes. Tendríamos también que adquirir un conocimiento exhaustivo de todos los otros factores que ejercería influencia sobre todos los conductores en la autopista en ese día, que manejaran a la misma velocidad de ellos.

Sin embargo, todavía no hemos llegado a las condiciones iniciales que explicarían el intervalo de ocho segundos, porque no podemos entender completamente el comportamiento de *ninguno* de los conductores en la autopista en ese día en particular sin comprender todos los factores que influenciaban su comportamiento en el día, semana, meses y años anteriores. Si alguna cosa hubiera sido diferente —una elección de carrera, un matrimonio, un embarazo inesperado, una tormenta de hielo que alteró las vidas de los padres de uno de los conductores en 1942— el intervalo de ocho segundos podría haber sido diferente. Para entender estos asuntos, tendríamos que considerar todas las variables que influencia a cada uno que alguna vez influenciaron a los conductores en la carretera en ese día, así como las variables que hubieran influenciado a las personas que podrían haber estado en la carretera si las cosas hubieran sido diferentes. Cada persona, cada decisión, cada factor físico y espiritual a lo largo de la historia que ejerció alguna influencia en la creación del intervalo de los ocho segundos tendría que haber sido completamente entendido si fuéramos a explicar exhaustivamente el intervalo.

Obtener algo semejante a este entendimiento es obviamente imposible para los seres humanos finitos. Eso nos llevaría a concluir que nosotros no podemos saber en ningún sentido exhaustivo por qué hubo un intervalo de ocho segundos entre dos autos determinados en vez de nueve o de siete segundos de intervalo o ningún intervalo. Todo lo que sabemos es que el intervalo podría haber sido bastante diferente si no hubiera sido por el batir de las alas de una mariposa en China en el siglo XIII. Sea cual sea la explicación que aportemos para el intervalo de ocho segundos será por necesidad incompleta, condicionada por el caos impenetrable de innumerables variables que nosotros no pudimos examinar. Nuestra comprensión de por qué hay un intervalo de ocho segundos está envuelto por una esfera infinita de misterio.

Lo mismo podríamos decir de cada elemento contingente de nuestro mundo. ¿Por qué está volando este determinado insecto en esta forma en particular en este lugar concreto y en este determinado momento? ¿Por qué un tornado destruye una casa determinada y no otra diferente? ¿Por qué unas acciones suben a un nivel en un momento determinado y bajan hasta un cierto nivel en un momento diferente? Podemos especificar la clase de cosas que explican estos hechos, pero nunca explicaremos exhaustivamente los hechos particulares en sí.¹⁰

El misterio de por qué a un niño determinado lo rapta una persona determinada en un momento determinado no es ni más ni menos misterioso que esto. Aquí también podemos especificar la clase de cosas que explican esta clase de sucesos, pero no podemos explicar ninguna de sus particularidades. Este es

el resultado directo del libre albedrío de la persona y el resultado indirecto de innumerables voluntades libres de seres humanos y espirituales. Sin embargo, más allá de esto podemos decir muy poco. Desde la perspectiva de la teodicea trinitaria de guerra, es suficiente para nosotros saber que este misterio no es acerca de Dios sino de la creación. Entre las pocas cosas que podemos conocer con certidumbre en esta zona de guerra es que el carácter de Dios es incuestionablemente amoroso, santo y bueno, porque está revelado con claridad en la persona de Jesucristo. Así podemos saber que él se rebeló contra esto y contra toda forma del mal —como lo revela el ministerio de Cristo— y nos llama a que nosotros también nos rebelemos contra ellas. Dios está en guerra y nos llama a que nos unamos a él.

La lección del torbellino

Lo infinito de nuestra ignorancia. El libro de Job afirma lo que estoy tratando de decir. Nos enseña que el mal debe permanecer como un misterio precisamente porque nosotros somos tan pequeños mientras que la creación es tan vasta y compleja. Cuando el Señor al fin le habla a Job desde el torbellino (Job 38:1—41:34) no es para proclamar que él tiene el derecho para hacer lo que quiere hacer, como algunos creen. Es cierto, Dios quiere poner a Job en su sitio por haberle acusado de ser injusto (Job 40:2, 8), del mismo modo que quiere corregir aún más severamente a los amigos de Job por pensar que ellos podían explicar bien el mal con su teología de recompensa y castigo (Job 40:7-9). Además, Dios quiere claramente recordarle a Job quién está en control del cosmos y quién no lo está (Job 38:1—41:34).¹¹ Pero la intención principal del monólogo de Jehová desde el torbellino es hacer humilde a Job y a todos los humanos que se enfrentan a circunstancias malas mostrando *cuán poco sabemos acerca del vasto cosmos que él ha creado.*

Por eso el Señor reprende sarcásticamente a Job cuando le pregunta:

¿Dónde estabas cuando puse las bases de la tierra?

¿Dímelo, si de veras sabes tanto!

¿Seguramente sabes quién estableció sus dimensiones

y quién tendió sobre ella la cinta de medir!

¿Tienes idea de cuán ancha es la tierra?

Si de veras sabes todo esto, ¡dalo a conocer!

¿Qué camino lleva adonde la luz se dispersa,

o adonde los vientos del este se desatan sobre la tierra? (Job 38:4-5, 18, 24)

Nuestra perspectiva del cosmos es tan limitada, está diciendo el Señor, que no estamos en posición de entender por qué las cosas suceden como lo hacen. Debiéramos entonces ser más cuidadosos de lo que lo fueron Job o sus amigos (y podríamos añadir, más cuidadosos de que lo son muchos cristianos evangélicos) para encontrar una razón divina del sufrimiento o atribuirle el mal a Dios.

El Señor también habla de nuestro conocimiento limitado de los principios cosmológicos y metafísicos cuando pregunta:

¿Sobre qué están puestos sus cimientos,
o quién puso su piedra angular
mientras cantaban a coro las estrellas matutinas
y todos los ángeles gritaban de alegría?
¿Conoces las leyes que rigen los cielos?
¿Puedes establecer mi dominio sobre la tierra? (Job 38:6-7, 33).

Nosotros sabemos tan poco acerca de los «cimientos» físicos o de las «leyes» metafísicas que conforman la estructura del cosmos que no estamos en posición de pensar que podríamos o debiéramos entender por qué sucesos particulares se desarrollan en la manera que lo hacen. Pero de nuevo, este misterio es un misterio acerca de la *incomprensibilidad* del mundo, no acerca del *carácter de Dios*.

La dimensión invisible del conflicto cósmico. Una dimensión importante de esta incomprensibilidad tiene que ver con el hecho de que Dios mismo se enfrenta a las fuerzas del caos. Por eso el Señor continúa su conversación con Job recordándole sus propias batallas en contra de fuerzas cósmicas del mal poderosas en las que creían Job y todos los pueblos del Cercano Oriente (véase capítulo uno). Todos los antiguos pueblos del Cercano Oriente conocían los mitos acerca de un dios del orden luchando contra el dios o dioses del caos, a menudo simbolizado por el mar. De aquí que el Señor le recuerda a Job su batalla antes de la creación con el mar caótico cósmico que amenazaba perpetuamente el orden del mundo.¹²

¿Quién encerró el mar tras sus compuertas
cuando éste brotó del vientre de la tierra?
¿O cuando establecí sus límites
y en sus compuertas coloqué cerrojos?
¿O cuando le dije: Sólo hasta aquí puedes llegar;
de aquí no pasarán tus orgullosas olas? (Job 38:8, 10-11).

Como indica Edwin Good, a lo largo de su discurso Jehová «describe a un mundo ambiguo, cuyo orden contiene desorden, cuyo desorden socava el orden». ¹³ Lo esencial es que antes de que Job critique la justicia de Dios o su eficacia en el gobierno del cosmos, debería apreciar por completo cuán difícil puede ser este mar caótico y cuán imposible que un humano intente controlarlo.

El Señor entonces le recuerda a Job la amenaza de Behomot y Leviatán con los que tiene que contender, amenazando a los monstruos caóticos de proporciones cósmicas que eran familiares a los pueblos del antiguo Cercano Oriente. ¹⁴ El Señor le pregunta a Job: «¿Puedes pescar a Leviatán con un anzuelo, o atarle la lengua con una cuerda? (Job 41:1)» Solo el Señor puede contender con esta malévola criatura (¡aunque él mismo necesita una espada; Job 40:19), porque esta bestia cósmica es de verdad feroz. ¹⁵

Resopla y lanza deslumbrantes relámpagos;
sus ojos se parecen a los rayos de la aurora.
Ascuas de fuego brotan de su hocico;
chispas de lumbre salen disparadas.
Lanza humo por la nariz,
como olla hirviendo sobre un fuego de juncos.
Con su aliento enciende los carbones,
y lanza fuego por la boca.
Al hierro lo trata como a paja,
y al bronce como a madera podrida (Job 41:18-21, 27).

Esta bestia cósmica no le tiene temor a nada (Job 41:33). No puede ser atrapada o domesticada (Job 41:1-8). Incluso «los dioses» se acobardan ante él, pues «basta con verlo para desmayarse» (Job 41:9, 25), y nadie bajo el cielo puede enfrentarse a él y sentirse seguro (Job 41:11).

¿Por qué le recuerda el Señor a Job estas feroces bestias cósmicas? Edmond Jacob identifica la razón:

Dios le quiere mostrar a Job cuán difícil es manejar el mundo con criaturas tan extraordinarias y misteriosas que no le tienen miedo a nada ... y contra las cuales él tiene que estar en guerra constante. Al transportar la batalla a su propio nivel Job sería capaz de sacar las conclusiones ... que Dios no es injusto por su falta de preocupación por él, puesto que él mismo está también luchando contra el mal en un nivel más elevado. ¹⁶

Según Fredrik Lindström, la alusión de Jehová al Leviatán y a Behemot así como a las aguas hostiles y a otras fuerzas caóticas de la naturaleza a lo largo de su discurso expone los errores en la teología de Job y de sus «amigos».

YHWH de hecho está admitiendo en parte ante Job que hay partes de la creación que son de verdad caóticas; de este modo él obtiene un entendimiento del mundo en el cual el mal tiene una existencia independiente. Ni viene directamente de Dios, como Job sostiene, ni tampoco se le puede acomodar al orden del mundo en el cual está en última instancia relacionado con el comportamiento humano, como afirman los amigos de Job.¹⁷

Y de nuevo:

Job explícitamente le tiene a YHWH como responsable por todos los males de la existencia, de modo que YHWH refuta sus acusaciones señalando su propio combate continuo con el mal como se manifiesta en el caos de la creación.¹⁸

El cosmos es mucho más complejo y combativo que Job y sus amigos suponen en sus teologías simplistas.

J. C. L. Gibson expresa este punto de vista aun más convincentemente. Él nota que los «capítulos 40 y 41 no mencionan una victoria clara de Dios sobre Behemot y Leviatán, sino que simplemente los describe en su completo horror y salvajismo». De aquí concluye que lo esencial de estos capítulos es llamar la atención:

A la hercúlea tarea a la que Dios se enfrenta para controlar a estas feroces criaturas en su aquí y ahora. Son en realidad oponentes tremendos de su Creador. Están mucho más allá de la capacidad de los hombres de enfrentarlos y controlarlos. Por el contrario, ellos tratan a los hombres con burla y escarnio, deleitándose en acosarlos, humillarlos y aterrorizarlos ... Aun Dios tiene que estar alerta con ellos y tratarlos con cuidado. Necesita toda su habilidad y poder para conservarlos en sujeción y evitar que trastornen y malogren todo lo que él ha conseguido ... En mi opinión, Job recibe una visión de este riesgo divino, así como de su gracia y poder, mediante el segundo discurso de Jehová: De la terrible realidad del mal (como Job mismo era ahora plenamente consciente) y de los peligros que representa para los hombres.

De aquí Gibson saca su conclusión acerca de la enseñanza principal de este poema épico:

Es cuando Job se da cuenta de que Dios está de su lado, y del lado de la humanidad que sufre y protesta, que ve que Dios está metido en una batalla y que enfrenta a un enemigo feroz e implacable que tiene que vencer antes de que pueda atenderle en sus quejas y sanarle, solo entonces en medio de la continua confusión de la vida que el antiguo Prometeo se ve a sí mismo en una extraña paz.¹⁹

Si esta lectura de Job es correcta, entonces la interpretación popular de este libro, que sostiene que los humanos simplemente tienen que callarse y aceptar la misteriosa soberanía de Dios, está equivocada. Al principio Job expresó esta forma de piedad (Job 1:21; 2:10), pero el libro no aprueba estos sentimientos más de lo que aprueba la teología de Job y de sus «amigos» a lo largo de la narración.²⁰ En contraste con esta teología, el libro enseña que el misterio del mal brota de la complejidad de la creación y de la guerra que lo envuelve, no de la soberanía arbitraria de Dios.²¹

Por último, debiéramos notar que el Señor nunca le informa a Job o a sus amigos acerca de Satanás, el agente que es responsable por las desgracias de Job. Después del prólogo no se le vuelve a mencionar para nada. Algunos eruditos argumentan que este silencio se debe a que el prólogo fue añadido después más tarde a la parte principal del escrito, pero yo encuentro poco convincentes los argumentos de esta opinión.²² Con Gibson, yo más bien argumento que el prólogo es vital para la comprensión de la enseñanza central del libro.²³

Al darle al lector una visión del cielo de la que Job no tenía ningún conocimiento, la obra sugiere en forma poética que muchas cosas suceden en la esfera celestial de las que estamos totalmente ignorantes, pero que, sin embargo, nos afectan en gran medida en nuestras vidas. Si nosotros supiéramos más acerca de la inescrutable sociedad de los «hijos de Dios» que existe entre nosotros y Dios, un mundo en el que los agentes poseen una cierta capacidad de decisión, como nosotros mismos (pero parece que generalmente es una escala superior), el mundo nos parecería mucho menos arbitrario de lo que nos parece ahora. (Sin embargo, no nos parecería más *justo*, puesto que saber que un agente libre está actuando no implica que el agente vaya a actuar con justicia).²⁴

Al final, el Señor no le da a Job una explicación de sus sufrimientos. Job queda humillado al darse cuenta de su enorme ignorancia, y queda expuesta su anterior arrogancia. Esta es la esencia de este poema épico. Pero de nuevo, todo depende de nuestro entendimiento de lo que es en realidad la ignorancia y la arrogancia. La ignorancia de Job es una ignorancia de la complejidad y guerra de la creación, y su arrogancia así como la de sus amigos estaba en

pensar equivocadamente que ellos podían hacer remontar todo directamente hasta Dios o hasta el pecado humano. Esa lógica resulta inevitablemente en concluir que las personas sufren porque Dios los está castigando (como decían los amigos de Job) o que Dios gobierna el cosmos arbitrariamente (Job mismo).

La paz le invade a Job cuando aprende que, aunque su sufrimiento es un misterio, él puede y debe, sin embargo, confiar humildemente en Dios. Su sufrimiento no es culpa de Dios, y Dios no está en contra suya. El carácter de Dios es digno de confianza.

EL PODER Y LA URGENCIA DE LA ORACIÓN

El problema de la oración

El asunto último que vamos a considerar en este capítulo tiene que ver con el papel de la oración de petición dentro de la cosmovisión trinitaria de la guerra. Si nosotros aceptamos que Dios siempre hace lo mejor que puede para promover el amor e impedir el mal, y si aceptamos que el poder de Dios para dirigir unilateralmente los sucesos según sus deseos está restringido por la calidad de la libertad de cada agente, ¿qué papel puede jugar la oración de petición? Alguien podría argumentar que eso es absurdo, porque si una persona ora por algo que sería bueno que Dios hiciera, Dios ya lo va a estar haciendo ya sea que la persona ore o no ore. Por el otro lado, si uno ingenuamente ora por algo que es mejor que Dios no lo haga, Dios no lo va a hacer, ya sea que se ore o que no se ore. En otras palabras, si lo que uno está pidiendo en oración es lo mejor, orar por ello o bien es innecesario si Dios *puede* llevarlo a cabo o inútil si él *no puede* cumplirlo. Además, si lo que se está pidiendo no es para lo mejor, Dios no lo va a llevar a cabo aunque pudiera hacerlo. Así que, ¿cuál es la razón de la oración de petición?

Las Escrituras y la oración

Este es un problema muy serio, por no decir más, porque la creencia de que la oración puede afectar a Dios e influir significativamente en el resultado de los sucesos es clave en la narrativa bíblica. Desde la súplica de Caín por clemencia (Gn 4:13-14) al clamor de los israelitas por liberación (Éx 2:23-24; 3:7-10; Hch 7:34); desde la petición de Moisés por ayuda en el mar Rojo y en contra de los amalecitas (Éx 14:15-16; 17:8-14) a la oración de Ezequías por la extensión de su vida (2 R 20:1-7); y desde la oración de Abraham por un hijo (Gn 15:2-3) a la súplica del leproso pidiéndole a Jesús que lo sanara (Mt 8:2-3), la narración bíblica está llena de ejemplos de la fidelidad de Dios en responder a

las oraciones de sus hijos. En verdad, una de las suposiciones más fundamentales que corre a lo largo de todas las Escrituras es que la «oración del justo es poderosa y eficaz» (Stg 5:16). La oración mueve a Dios y tiene un efecto tremendo en el mundo.

Jesús enseñó con frecuencia la importancia de la oración. Nos instruyó repetidas veces a que le pidiéramos cosas a Dios, prometiéndonos que nos las daría (Mt 7:7,11; 18:19-20; Jn 14:13-16; 15:7,16; 16:23). Él nos alentó a orar con persistencia incansable, *como si* Dios no quisiera escuchar y responder a nuestras oraciones (Lc 11:5-13; 18:1-8). Esta enseñanza solo tiene sentido si la oración de verdad tiene resultados: Cuanto más oramos, tanto más logramos conseguir. En verdad, hay más promesas condicionales relacionadas con la oración en las Escrituras que con ninguna otra actividad humana.²⁵ Juan Wesley exageró ligeramente esta verdad cuando concluyó que «Dios solo actúa en respuesta a la oración».²⁶

La enseñanza básica es la convicción de que la urgencia de la oración y la confianza en la oración petitoria es parte de la esencia de la fe bíblica. En consecuencia, cualquier teología que no puede hacer que sea coherente la eficacia y la urgencia de la oración de petición en las Escrituras debe, por esta y no por otra razón, ser juzgada como equivocada en algún nivel. No obstante, como vimos arriba, alguien podría argumentar que la cosmovisión trinitaria de la guerra es incapaz de hacer eso. Tres cosas podemos decir para responder a esto:

La oración y la tradición filosófica clásica. Primero, si la oración petitoria es problemática en la cosmovisión trinitaria de la guerra, creo que lo es mucho más en la tradición filosófica clásica. Esta tradición no responde la cuestión planteada anteriormente en cuanto a cómo puede la oración afectar a un Dios que es todopoderoso y todo bondadoso. Pero más allá de esto está la dificultad de explicar cómo la oración puede afectar a un Dios que es totalmente inmutable. ¿Cómo vamos a hacer que sea inteligible la enseñanza bíblica de que la oración de petición es urgente y eficaz si nada temporal y contingente afecta los planes eternos de Dios, como generalmente mantiene la tradición filosófica clásica?²⁷

Muchos simplemente admiten que este es un misterio que hay que aceptar puesto que, ellos creen, las Escrituras enseñan a la vez que la oración es eficaz y que Dios es absolutamente inmutable. Se diga lo que se diga acerca de este punto de vista, ciertamente no hace que la oración petitoria sea menos problemática que las perspectivas que sostienen que la experiencia de Dios puede cambiar. Algunos dentro de la tradición filosófica clásica argumentan que la oración es sobre todo para *nuestro* beneficio, no el de Dios. Que la oración no le cambia a Dios, pero es el medio mediante el cual Dios nos cambia a

nosotros.²⁸ Otros siguen a Tomás de Aquino y mantienen que la oración de petición es un recordatorio valioso de nuestra dependencia de Dios.²⁹ Aun otros sostienen que la oración es el medio establecido mediante el cual Dios nos trae fines ordenados.³⁰ Si bien hay verdad en todas estas perspectivas, esas explicaciones no son adecuadas para captar la perspectiva bíblica de la oración de petición como teniendo un efecto contingente real en Dios y de todo lo que sucede en la historia.

Yo sostengo que la eficacia y la urgencia de la oración petitoria como aparece ordenada e ilustrada en las Escrituras solo tienen sentido si le estamos pidiendo a Dios que haga algo *que de otra manera él no haría* y si Dios al menos a veces *hace esto*. Según las palabras de Peter Geach:

A menos que sea a veces cierto que Dios hace que sucedan las cosas en una manera en que él no lo hubiera hecho si no se lo hubieran pedido, las peticiones de oración serían en vano, como también sería en vano que un niño le pidiera a su padre un regalo específico de cumpleaños si su padre ya estuviera decidido a regalarle algo sin importarle lo que el niño le pida.³¹

Si la oración petitoria no es en vano, debe afectar de verdad lo que Dios hace. El modelo filosófico clásico de la providencia tiene dificultades en afirmar esto.

La oración y el teísmo del proceso. Segundo, estoy de acuerdo en que la oración no serviría para nada si Dios estuviera *exhaustivamente* limitado por el libre albedrío de las criaturas. En el concepto del proceso, por ejemplo, Dios *solo* puede actuar en respuesta a decisiones de agentes libres y debe hacerlo de acuerdo con los principios metafísicos que los gobiernan a él y a la creación.³² Dios nunca puede actuar en forma *excepcional* o *unilateral* para hacer que tenga lugar una situación que de otra manera no hubiera sucedido. Como resultado, según el concepto del proceso, Dios no puede responder excepcionalmente a las oraciones petitorias. Una conclusión como esa es totalmente inadecuada desde la perspectiva cristiana ortodoxa histórica y se debe al hecho de que el concepto del proceso pone restricciones metafísicas en Dios, esto es, limitaciones que Dios mismo no escogió.

La oración como comportamiento moralmente responsable. En contraste con el concepto del proceso, el modelo trinitario de guerra de la providencia no pone ninguna restricción metafísica en Dios, y este es mi tercer punto. Podemos decir tres cosas a este respecto.

Primera, si bien en la cosmovisión trinitaria de la guerra Dios en verdad queda restringido por la integridad de su pacto, no hasta el punto del control

exhaustivo de los agentes libres, esta decisión no le obliga a ejercer la misma influencia en todas las ocasiones en todos los lugares, como en el concepto del proceso. Si eso ayudó a alcanzar los objetivos generales de Dios para la creación, él podía, por tanto, arreglar las cosas para que la comunicación con él (oración) ejerciera más influencia divina en una cierta dirección que de otra manera no sería ejercida. Como argumentaremos muy pronto, estoy convencido de que eso es precisamente lo que Dios ha hecho.

Segunda, en los dos últimos capítulos sugerí que Dios debe considerar todas las variables relevantes al decidir si puede o no intervenir con integridad en una situación en particular. Esta perspectiva no socava en ninguna manera la eficacia y la importancia de la oración. Por el contrario, argumentaré que solo esta perspectiva hace que sea inteligible la oración petitoria, porque *permite que la oración sea una de las variables clave que Dios toma en consideración*. La oración petitoria puede ser entendida para influenciar cosas por la misma razón que todos los otros comportamientos moralmente responsables influyen cosas. La oración es parte de nuestra decisión moral para influenciar el flujo de la historia y de ese modo es una variable crucial que Dios considera para determinar su respuesta a las situaciones.

Tercera, si bien mucho de la cosmovisión trinitaria de la guerra puede ser adoptado sin aceptar que el futuro está hasta cierto punto abierto, aceptar la apertura parcial del futuro es particularmente ventajoso cuando tenemos que hacer que tenga sentido el poder y la urgencia de la oración. Si todo está eternamente establecido con anticipación en la voluntad o en la mente de Dios, como el modelo original de la providencia sostiene, entonces resulta difícil explicar la urgencia y la eficacia que las Escrituras le atribuyen a la oración.

Por ejemplo, hay muchas situaciones en las que la Biblia dice que Dios se proponía traer juicio sobre las personas o sobre una ciudad, pero cambió su curso de acción en base de la oración (p. ej., Éx 32:14; Nm 11:1-2; 14:12-20; 16:20-35; Dt 9:13-14, 18-20, 25; 2 S 24:17-25; 1 R 21:27-29; 2 Cr 12:5-8; Jer 26:19). Este motivo queda ilustrado bien en el Salmo 106:23:

Dios amenazó con destruirlos,
pero no lo hizo por Moisés, su escogido,
que se puso ante él en la brecha
e impidió que su ira los destruyera.

Versículos como este explican que la suerte de muchas personas depende de si una persona o grupo de personas intercederá o no en oración. El Señor también nos dice que hubo un tiempo cuando él había «buscado entre ellos a

alguien que se interponga entre mi pueblo y yo» (Ez 22:29-31), pero no pudo encontrar a nadie. En consecuencia, Israel fue castigado.

Estos versículos no tienen sentido si el futuro está eterna y exhaustivamente establecido en la mente o en la voluntad de Dios. ¿Cómo puede Dios cambiar genuinamente sus intenciones declaradas si él eternamente conoció o estableció el resultado? Además, ¿cómo puede Dios buscar de verdad a alguien para que se involucre activamente en oración intercesora para salvar a una nación si él eternamente conocía u ordenó de antemano que no hubiera una persona así?

Sin embargo, si nosotros reconocemos que el futuro está hasta cierto punto abierto entonces ya sea que las personas oren o no es parte del riesgo que Dios acepta al crear un cosmos que está poblado por agentes libres. La urgencia y la eficacia de la oración son reales, tan reales y al menos tan importantes como cualquier otra área de la vida de las que somos moralmente responsables.

La oración como habilitación de las criaturas

Sin embargo, todavía no hemos respondido a la pregunta de cómo la oración puede de verdad afectar a Dios si creemos que él siempre hace todo lo que puede para lograr que se suceda la mejor situación posible. No obstante, antes de responder a esta pregunta me gustaría señalar que no es privativa de la cosmovisión trinitaria de la guerra. A menos que uno esté dispuesto a admitir que Dios *no* siempre hace lo que es mejor, uno debe responder a esta pregunta. No obstante, si uno adopta esta conclusión, ¿cómo podemos afirmar con coherencia que Dios es *perfectamente* bueno? ¿No es Dios al menos culpable del pecado de omisión en esta perspectiva? Si esta conclusión no es aceptable, entonces parece que uno debe conceder que Dios hace siempre todo lo que puede para promover el bien y prevenir el mal, lo que nos lleva de regreso al problema de la oración petitoria con la que hemos batallado.

Sostengo que el problema queda resuelto si entendemos la oración como parte del potencial moralmente responsable, la capacidad de decisión espiritual que Dios ha dado a los agentes libres en su deseo de tener una creación en la que el amor fuera posible. He argumentado que Dios está restringido en términos de lo que él puede unilateralmente llevar a cabo por la esfera de libertad irrevocable que ha dado a los agentes. He argumentado también que esto supone que las implicaciones a corto y largo plazo del comportamiento de los agentes para todos los demás agentes deben permitirse que se desarrollen para bien o para mal. Nosotros podemos entender la oración como una parte central de esta responsabilidad moral. Por decisión de Dios, funciona como un componente esencial en las «condiciones» de cualquier situación particular

que hace posible para Dios dirigir más intensamente una situación hacia deseado final. En las palabras de Peter Baelz, la oración es una de las variables clave que «hace posible para Dios hacer algo que no podría haber hecho sin que nosotros se lo pidiéramos».³³

En otras palabras, así como el Creador establece cosas a fin de que nosotros tengamos una auténtica capacidad de decisión en el nivel físico, también podemos visualizarlo estableciendo cosas para que tengamos esa misma oportunidad en el nivel espiritual, y esa capacidad es el poder de la oración. Como agentes moralmente responsables, estamos habilitados para afectar las vidas de otras personas y el fluir de la historia por lo que físicamente hacemos y por lo que hacemos mediante la oración.

La necesidad de Dios de la oración

Además, así como nuestra libertad para afectar las cosas físicamente es irrevocable, también podemos concluir que el poder para afectar las cosas en la oración es también irrevocable. La oración es parte del pacto general de libertad que el Señor nos concede, y él genuinamente se obliga a sí mismo con ese pacto. Las Escrituras no se cohíben de hablar que Dios a veces necesita a los humanos para lograr ciertas proezas (Jue. 5:23). Por esto podemos entender que, por su propia decisión, Dios genuinamente necesita que nosotros oremos por ciertas cosas a fin de poder lograrlas, así como podemos entender que necesita que cooperemos con él en el nivel físico para que ciertas cosas se lleven a cabo.

Wink capta bien la urgencia genuina de la oración cuando comenta sobre la fascinante narrativa de oración y conflicto espiritual que encontramos en Daniel 10:

La enseñanza aquí parece ser que la intercesión de Daniel ha hecho posible la intervención de Dios. La oración nos cambia, pero también cambia lo que es posible para Dios. El clamor de Daniel fue oído el primer día; abre una oportunidad para que Dios actúe en concierto con la libertad humana. Eso inició la guerra en el cielo.³⁴

Wink también escribe: «Si vamos a tomar el entendimiento bíblico seriamente, la intercesión ... cambia al mundo y cambia lo que es posible para Dios».³⁵

En mi estimación, esta comprensión habilitadora de la oración nos aporta el mejor sentido de la urgencia con que las Escrituras nos mandan que oremos. Por supuesto, Dios podía haber creado el mundo de forma diferente. Él podía haber creado un mundo en el que él no necesitara de la oración, o la decisión

de ninguna criatura libre, para llevar a cabo su voluntad. Si Dios *necesita* algo, es porque él decide que sea así. En mi punto de vista, esto es lo que Dios ha hecho. Él elige crear un mundo que tiene algo de riesgo en el cual algunas cosas giran de verdad sobre los que los agentes libres hacen, tanto físicamente como por medio del poder de la oración.

Los porqués de la oración

Aunque no podemos, por supuesto, estar seguros, creo que no es demasiado difícil suponer por qué Dios podía habernos habilitado con la capacidad de decisión tanto en el nivel físico como espiritual. Ofreceré tres sugerencias.

Las relaciones personales y la habilitación. Primero, si hemos identificado correctamente la habilitación (posesión de capacidad de decisión) como la clave para que la persona sea moralmente responsable, entonces podemos entender por qué Dios nos habilitaría para influenciar cosas a través de la oración. Toda relación interpersonal verdadera requiere que las partes involucradas estén genuinamente facultadas sobre y en contra la una de la otra. Allí donde una de las partes es despojada de poder en la relación con la otra, la persona dominada queda despersonalizada. Por definición, la relación se convierte en *impersonal* en vez de *interpersonal*.

Esto es cierto de nuestra relación personal con Dios como lo es con cualquier otro humano. Aunque debiéramos estar inequívocamente bajo el señorío de Dios, este señorío es un señorío de amor que busca fortalecer, no destruir, la personalidad del otro.³⁶ Dios no solo busca influenciarnos, sino también habilitarnos hasta el punto de que *nosotros podamos influenciarle a él*. La oración es un aspecto central de esta esfera de influencia. Preserva nuestra personalidad sobre y en contra de nuestro Creador omnipotente.

La comunicación y las relaciones personales. Este arreglo también anima a mantener coherentemente e incluso buscar aún más apasionadamente nuestra relación personal con nuestro Creador, y esto constituye una posible segunda razón de por qué Dios ha ordenado que él sea influenciado de forma significativa por la oración. La esencia de esta relación interpersonal es influenciar mutuamente la comunicación, y de ese modo podemos entender por qué Dios prepara las cosas a fin de que necesitemos comunicarnos con él y que él necesite que nosotros nos comuniquemos con él. Al hacer que las cosas de verdad dependan de que oremos o no, Dios incluye la necesidad de la relación y comunicación Dios-hombre en la misma estructura de la creación.

La oración como el poder de los vicerregentes. Tercero, e íntimamente relacionado con los dos primeros puntos, las razones para la oración se hacen todavía más claras cuando entendemos el propósito por el cual existimos en esta

tierra. Dios quiere que nosotros participemos en un amor trino sin fin y sin igual y que extendamos este amor al segmento del cosmos que está bajo nuestra jurisdicción. Él quiere establecer su señorío de amor sobre todo el cosmos, pero quiere hacerlo *por medio de mediadores*. En el caso de la tierra, por medio de los humanos. En una palabra, él quiere que su esposa reine *con él* en la tierra (2 Ti 2:12; Ap 5:10; 20:6). Esa era su meta desde el principio (Gn 1:26-27), y se conseguirá al fin en el *escatón*.

En esta luz podemos decir que la oración es un aspecto esencial de nuestro correinado con Dios. Dios quiere que su voluntad se cumpla en la tierra, pero quiere llevarla a cabo en cooperación con nosotros. En consecuencia, ha organizado las cosas de tal manera que no se llevarán a cabo a menos que nosotros estemos en comunicación con él para hacerlo. A este fin usaré una ilustración de Paul Billheimer, la voluntad de Dios es como un cheque de negocios que tienen que firmarlo dos a fin de validarlo. Nosotros la iglesia somos los firmantes con Dios, y la oración es nuestra firma.³⁷ Por esto lo esencial de la oración es, como Jesús enseñó, alinear nuestra voluntad con la voluntad del Padre—validar su voluntad con nuestra firma— a fin de que el gobierno sea establecido «en la tierra como en el cielo» (Mt 6:10). Por medio de la oración empezamos nuestra tarea eterna de mediar la voluntad del Padre y de reinar con Cristo en la tierra.

La oración, riesgo y la seguridad divina

El problema de las oraciones no respondidas. La cosmovisión trinitaria de la guerra establece un contexto en el cual la urgencia y la eficacia de la oración peticionaria tiene sentido. Este contexto también hace que tenga sentido el por qué la oración es con frecuencia *no* contestada.

En la cosmovisión de diseño, la razón suprema de por qué Dios no responde a una oración determinada puede ser solo porque Dios no quiera hacerlo. Si Dios tiene una razón específica para todo lo que él ordena o permite, entonces debemos suponer que tiene una razón específica para cada oración que responde o no responde. La actual teología evangélica popular ha añadido otra variable: Quizá Dios en realidad lo quería hacer, pero la persona que oraba no tenía fe suficiente para hacer que la oración fuera eficaz.³⁸ En este caso estamos de regreso a donde Job y sus amigos estaban en su equivocada especulación acerca de por qué sufrimos: O es por culpa *de Dios* o por *nuestra* culpa. O Dios quería que Greta fuera raptada o ella o sus padres carecieron de la fe suficiente para impedir que eso sucediera.

La cosmovisión trinitaria de la guerra considera que estos dos abordamientos son simplistas y equivocados. La primera es simplista porque identifica la

voluntad de Dios como la única variable, cuando de hecho hay una miríada de agentes que también contribuyen a cada situación dada. La segunda perspectiva está equivocada porque, aunque reconoce otras variables aparte de Dios, reduce, no obstante, la multitud de variables cósmicas a la fe de la persona que ora.

Es, por supuesto, coherente con las Escrituras ver la conformidad con la voluntad de Dios y la calidad de la fe de una persona como dos variables que influencia la respuesta a la oración (Mt 17:20; 21:22; Mr 6:5-6; 1 Jn 5:14). Pero también se dan otras muchas variables. Las Escrituras también indican, por ejemplo, que la persistencia y el fervor en la oración, así como el número y acuerdo de las personas que oran, pueden afectar la eficacia de la oración (Mt 18:19-20; Lc 11:5-13; 18:1-8). ¿Por qué íbamos a pensar de otra manera, cuando la persistencia, la pasión y la cooperación de un grupo numeroso afecta bastante lo que las criaturas moralmente responsables pueden o no pueden alcanzar en el nivel físico?³⁹

La oración y la interferencia angélica hostil. Debemos también considerar la posibilidad de que cosas «detrás de las cortinas» afecten el cuándo, dónde y cómo de que una oración sea contestada. Con todo lo descuidada que es en los círculos evangélicos conservadores —creo que debido a la influencia en curso de la cosmovisión de diseño— la importancia de los variables arriba indicados de la persistencia y del número de los que oran, solo empiezan a tener sentido cuando entendemos que la oración es ante todo *una actividad de guerra*. Orar pidiendo que la voluntad del Padre sea hecha en la tierra como se hace en el cielo (Mt 6:10) es orar en contra de todas las voluntades que quieren que se haga *su* voluntad *en contra* de la voluntad del Padre, y estas voluntades que se oponen son importantes. Como indica Wink, de nuevo en relación con Daniel 10, «El príncipe de Persia intenta activamente frustrar la voluntad de Dios, y lo logra durante veintiún días. ¡Los principados y potestades son capaces de mantener a raya a Jehová!»⁴⁰

La razón de por qué algunas oraciones no son respondidas puede no tenga nada que ver con lo que Dios quiere y cuán profunda o débil sea la fe de la persona, porque en este pasaje Daniel ora con fe eficaz y Dios no le responde. ¿Por qué entonces no es respondida la oración de Daniel u otras oraciones? «Lo que tenemos fuera de la ecuación», argumenta Wink, «son los principados y potestades. La oración no es solo una transacción de dos direcciones. También involucra a las grandes fuerzas socio-espirituales que presiden sobre mucha de la realidad».⁴¹ Y añade:

La oración no solo involucra a Dios y a las personas, sino a Dios, las personas y los poderes. Lo que Dios es capaz de hacer en el mundo es entorpecido, hasta un grado considerable, por la rebelión, resistencia y egoísmo de los poderes que ejercen su libertad bajo Dios.⁴²

Si Wink está en lo correcto, lo que está sucediendo en la esfera espiritual donde residen los “poderes” buenos y malos puede afectar bastante el cómo, cuándo y aun si Dios puede responder o no una oración determinada. Ellos son parte de las condiciones de una situación en particular que afecta lo que puede o no puede ser hecho. Debido a la dominante influencia de una definición tan controladora de soberanía, mucha de la tradición teológica cristiana y bastante de la teología evangélica y praxis carece hoy de este discernimiento. El resultado, como lo ve Wink, es que tendemos, por un lado, a atribuirle a Dios lo que en realidad le pertenece al reino de Satanás y, por el otro, tendemos a socavar la urgencia de la oración para la formación del futuro. «La oración que ignora los principados y potestades», escribe Wink, «termina culpando a Dios de los males cometidos por esos Poderes. Pero la oración que reconoce los Poderes se convierte en una forma de acción social».⁴³

La oración y la casualidad. Al afirmar que las voluntades de los humanos y de los espíritus influyen en lo que acontece en la historia, incluyendo las respuestas a las oraciones, la teodicea trinitaria de guerra es capaz de afirmar el verdadero poder de la oración sin describir a Dios como arbitrario. Un episodio en *The Blood of the Lamb*, la novela de Peter DeVries, nos puede servir para ilustrar este punto. En esta novela, una mujer que sufre de tuberculosis le pide a Wanderhope, el personaje principal que también padece de tuberculosis, si él ora o no ora por su sanidad. Wanderhope responde firmemente que no.

Eso significaría que aquel a quien me estoy dirigiendo te ha hecho esto que padeces, lo que me resulta difícil de creer ... Pedirle que te cure a ti, o a mí, o a cualquier otro, implica un ser personal que arbitrariamente se dedica a hacer esta bazofia. La oración es entonces una súplica para tener un corazón, adonde llamar. Ese pensamiento me resulta repulsivo. Prefiero pensar que somos víctimas del azar para dignificar una de esas fuerzas con el nombre de providencia.⁴⁴

Wanderhope expresa un profundo discernimiento aquí, aunque lamentablemente sacó una conclusión errónea. Él supone que Dios o bien controla todas las cosas y es, por tanto, arbitrario —en cuyo caso la oración por la sanidad solo es equivalente a forzar la mano de Dios— o que la historia se desarrolla y los males deben caer sobre las personas estrictamente por casualidad, en cuyo

caso la oración por la sanidad debe ser inútil. Yo sostengo que la verdad está entre dos extremos.

Wanderhope correctamente no atribuye a la voluntad de Dios la forma arbitraria en la que algunos contraen la tuberculosis y otros no. Él está, por tanto, en lo correcto en rechazar una oración como una forma de forzar la mano de Dios, de pedirle a Dios que «tenga corazón». Creo que él también concluye correctamente que las personas afligidas de tuberculosis y otras enfermedades son en gran medida víctimas del azar. Como argumentamos arriba, no se puede dar una explicación última de por qué Wanderhope y esta mujer, en oposición a otros individuos, contrajeron la tuberculosis. Una mirada de variables, todas las cuales podía haber sucedido de forma diferente, convergen para constituir las «condiciones» de la lamentable situación de Wanderhope y de su amiga.

Sin embargo, Wanderhope concluye incorrectamente que la oración debe ser inútil por dos razones. Primera, entre los dos extremos de creer que Dios lo controla todo y de que el azar lo controla todo está la perspectiva de que Dios *influye* todas las cosas. Aunque una mirada de variables contingentes afectan cada situación en particular, como Wanderhope entiende, Dios soberanamente influye en todo el proceso, obrando para sacar todo el bien que puede y evitar todo el mal que sea posible.

Segunda, podemos estar de acuerdo con Wanderhope en que una mirada de variables contingentes influyen en cada situación particular, pero también afirmar que tenemos una verdadera capacidad de decisión en cómo responder a estas variables que influyen en lo que acontece en el futuro. Wanderhope supone este elemento de capacidad de decisión en el nivel físico, porque está dispuesto a ser tratado por los médicos. Pero no ve que también tenemos un nivel espiritual. El mismo Creador que arregla las cosas para que los agentes libres puedan influenciarse unos a otros, para bien o para mal, también las arregla para que una de las maneras en que nos influenciamos unos a otros es mediante influir sobre Dios o la realidad creada mediante el poder de la oración. En la cosmovisión trinitaria de la guerra, y en contraste con la conclusión de Wanderhope, la providencia, la oración y el azar pueden ser vistos como conceptos complementarios.

Así, pues, sin abandonar por completo su concepto de casualidad, Wanderhope debiera, sin embargo, haber orado por su amiga con tuberculosis. ¿Hubiera logrado mediante forzar la mano de Dios lo que él más bien no hubiera hecho? De ningún modo. Él hubiera más bien ejercido su responsabilidad moral y así contribuir a la posibilidad de que Dios haga lo que él muy probablemente ya quería hacer. ¿Sería Dios arbitrario en responder a esta

oración ya sea sanando o no sanando a esta mujer? ¿O sería la culpa de la mujer si ella no era sanada? No tenemos razones para suponer esto. Hay sencillamente muchas variables para que nosotros con nuestra miopía, con perspectivas de criaturas, discernamos por qué en una situación dada una persona fue sanada mientras otra no.

Si esta mujer fuera sanada, ¿significaría para empezar que fue Dios quien le dio la tuberculosis? Jesús ciertamente no pensaba de esa forma, porque él sanó a muchas personas mediante el poder de Dios cuyas enfermedades él atribuyó explícitamente a Satanás o a uno de sus demonios (Mr 9:25; Lc 11:14; 13:11,16; cp. Hch 10:38) En verdad, podemos entender todas las acciones de sanidad de Dios en esta creación azotada por la guerra como actos de guerra, porque el Nuevo Testamento describe las enfermedades y males como originados por el diablo. Además, al orar en contra de tales cosas nos estamos poniendo del lado de Dios en contra de su enemigo y ejerciendo la autoridad que Dios nos ha dado como coherederos de Cristo.

La oración en el torbellino

El poder y la humildad de la oración. El entendimiento trinitario de la guerra de la oración explica por qué la oración es necesaria y urgente, por qué funciona cuando lo hace y por qué no lo hace en otras ocasiones. Y de ese modo habilita y hace humilde nuestra vida de oración.

Habilita nuestra vida de oración en que explica cómo y por qué las cosas dependen de verdad de oraciones persistentes llenas de fe. Debido al don irrevocable de Dios de comunicación moralmente responsable con él, Dios genuinamente necesita la oración a fin de que su voluntad sea hecha en la «tierra como en el cielo». Como Wink de nuevo lo expresa: «La oración frente a los poderes es una guerra espiritual de desgaste. Las manos de Dios están eficazmente atadas cuando no oramos. Esa es la dignidad y la urgencia de la oración».⁴⁵

Al decir esto, sin embargo, la perspectiva trinitaria de guerra hace que sea humilde nuestra vida de oración, porque nos damos cuenta que con todo lo poderosa que es la oración, no *garantiza* necesariamente un resultado cierto. En esta zona de guerra, hay pocas garantías. Entre otras cosas, desarrollos invisibles en la esfera espiritual pueden resultar en un tremendo torbellino que destruye nuestras casas y familias (Job 1:19-20). Podemos y debemos creer basados en la Palabra de Dios que la oración es crucial, vital y eficaz para el adelanto del reino de Dios. Pero la oración no es, en la mayoría de las circunstancias una garantía completa de resultado particular.⁴⁶

El único tesoro eternamente seguro. En un cosmos relacional tal como el que Dios ha creado, lleno como está de innumerables agentes visibles e invisibles que tienen cada uno de ellos un poco de capacidad de decisión autodeterminante e irrevocable, nosotros podemos a veces orar intensamente por un resultado particular y aun Dios puede querer el mismo resultado, no obstante, este resultado puede no tener lugar. A causa de las innumerables variables que influyen sobre el cosmos y debido a la presente naturaleza de azote de guerra en el cosmos, la única actividad en que tenemos una garantía incondicional de parte de Dios es encomendar nuestras almas al Señor Jesucristo.

¿Quién nos apartará del amor de Cristo? ¿La tribulación, o la angustia, la persecución, el hambre, la indigencia, el peligro, o la violencia? Pues estoy convencido de que ni la muerte ni la vida, ni los ángeles ni los demonios, ni lo presente ni lo por venir, ni los demonios, ni lo alto ni lo profundo, ni cosa alguna en toda la creación, podrá apartarnos del amor que Dios nos ha manifestado en Cristo Jesús nuestro Señor (Ro 8:35, 38-39).

Si bien la oración y los otros factores pueden disminuir la probabilidad e intensidad de todas estas terribles cosas que ocurren en nuestra vida, Pablo claramente supone que tales cosas *pueden* suceder, y de *hecho* suceden, a los creyentes. Las buenas noticias no son que tales cosas no puedan sucederles a los creyentes, sino que cuando les suceden no nos pueden separar del amor de Cristo. Por eso Jesús nos dice que no acumulemos tesoros para nosotros en la tierra, porque tales tesoros son vulnerables y pueden ser destruidos; sino que más bien acumulemos tesoros en los cielos donde nada es vulnerable ni perece (Mt 6:19-21).

Cómo encontrar paz en el torbellino. Admitimos que esta perspectiva no ofrece la consolación que muchas personas buscan frente a un mundo que asusta. En verdad, la cosmovisión del conflicto afirma que en el nivel físico y emocional el mundo es tan pavoroso y arriesgado como parece. Es cierto, lo desagradable de esta afirmación es sin duda la razón por la que muchos creyentes insisten en aferrarse a la cosmovisión del diseño original a pesar de su tensión con la perspectiva bíblica y las formas evidentes en que contradice la experiencia humana.⁴⁷ Aceptar esta perspectiva significa que uno debe aceptar mayor responsabilidad por lo que sucede en el mundo y debe aceptar que no hay una seguridad garantizada en el mundo, y esto, con toda franqueza, no es algo popular o fácil de hacer. Para citar a Wink una vez más: «Se requiere considerable madurez espiritual vivir en la tensión entre estos dos factores: Dios

ha escuchado nuestra oración, y los Poderes están bloqueando las respuestas de Dios»⁴⁸

Hay que reconocer que es desalentador enfrentarse a la dura realidad de la zona de guerra donde vivimos, pero esto es lo que la fe madura debe hacer. A veces la vida en medio de la guerra puede ser una pesadilla y, a pesar de todo lo que lo deseamos, sencillamente no hay una garantía cósmica de que esta pesadilla no nos suceda a nosotros. Los padres cristianos que oran por sus hijos todavía pueden experimentar el dolor de que sus hijos sean raptados. Aferrarnos al mito de un diseño divino es cuando menos una forma de cerrar nuestros ojos a la realidad y darnos a nosotros mismos un falso sentido de seguridad.

Y como sucede con las seudo seguridades esta puede ser (y a menudo sucede) fallarles a las personas sinceras que se aferran a ella. Cuando *yo* soy la madre que se ve acosada por los gritos imaginados de mi hija raptada durante el resto de mi vida, cuando *yo* soy la esposa cuyo esposo ideal, por el que oró toda la vida, me abandona a mí y a mi hija, cuando *yo* soy la hija del misionero que es violada, entonces la misma enseñanza que una vez me dio seguridad ahora me acusa o me enfurece, o ambos. Porque ahora me tengo que culpar a mí mismo por falta de fe o culpar a Dios por permitir que me venga esta pesadilla que estoy sufriendo por una supuesta «buena» razón.

Pero si somos sinceros con nosotros mismos, como Laura, la hija de nueve años de un misionero que fue violada, que como adulto sabía intuitivamente de que no había garantías de que no fuera violada otra vez (capítulo cinco), todos sabemos intuitivamente que no hay seguridad garantizada en esta vida. Oramos por protección y creemos que la oración es «poderosa y eficaz» (Stg 5:16), pero, no obstante, le echamos la llave a nuestra puerta durante la noche. Oramos por nuestra salud, pero nos tomamos nuestras vitaminas. En el mundo real, las cosas dependen de muchas contingencias, y estoy también se aplica a nuestra comunicación con Dios como a otras muchas cosas, porque la oración es parte del mundo real. Lo que otras personas y espíritus hacen, combinado con otras muchas variables, influyen sobre el cuándo, cómo, y aun si nuestra oración va a ser respondida o no.

Uno puede argumentar, como el mismo Wink sugiere, que esto implica que Dios no es omnipotente.⁴⁹ Pero esta conclusión es innecesaria. Sean las que sean las restricciones que Dios enfrenta, él se las ha impuesto a sí mismo al crear esta clase de mundo. El riesgo de la oración no implica que Dios no sea omnipotente más que lo hace cualquier otro aspecto de la libertad de los agentes moralmente responsables.

Conclusión

En este capítulo hemos explorado las implicaciones de la cosmovisión trinitaria de la guerra con respecto a por qué la intervención de Dios en este mundo parece arbitraria y por qué Dios se haría a sí mismo dependiente de la oración. Si nuestro razonamiento ha sido correcto, hemos mostrado que lejos de presentar problemas insuperables para la cosmovisión trinitaria de la guerra, estos asuntos son entendidos más eficazmente en el contexto de esta perspectiva. Solo cuando entendemos que el cosmos está poblado por agentes visibles e invisibles que poseen un elemento irrevocable de capacidad de decisión moralmente responsable, se puede armonizar la descripción bíblica del poder y el amor de Dios con la enseñanza bíblica sobre la actividad providencial de Dios y nuestra experiencia de ella.

De esta manera la cosmovisión trinitaria de la guerra reconcilia el deseo inequívoco de Dios de impedir el mal y promover el bien con la realidad de que con frecuencia eso no sucede. Reconcilia el control providencial de Dios sobre el mundo y la seguridad bíblica de su victoria escatológica con la realidad del libre albedrío autodeterminante. Por último, reconcilia el deseo universal de Dios de hacer bien a las personas y su poder para hacerlo con la urgencia que las Escrituras ponen en la oración.

Sin embargo, nos quedan todavía pendientes dos preguntas. La primera es la cuestión de cómo la cosmovisión trinitaria de la guerra logra que tenga sentido el mal «natural», el mal que no está asociado *evidentemente* con la voluntad de los agentes libres. La segunda es cómo vamos a armonizar la enseñanza bíblica de la victoria total de Dios sobre Satanás y el mal con el entendimiento cristiano tradicional que el infierno involucra sufrimiento eterno. Esta última cuestión la trataremos en los dos capítulos últimos de esta obra (capítulos once y doce), pero primero tenemos que considerar la cuestión espinosa del mal «natural», para lo cual nos vamos ahora a los siguientes tres capítulos.

NOTAS

1. Francis Tupper, *Scandalous Providence: The Jesus Story of the Compassion of God*, Mercer University Press, Macon, Ga., 1995, p. 60.
2. *Ibid.*, p. 279. Jerry Walls hace una evaluación similar: «La bondad de Dios implica que él ama a todas las criaturas, que desea imparcialmente que todas ellas sean felices, y que está dispuesto a hacer todo lo que pueda, menos anular la libertad, para proporcionar felicidad a todos» (*Hell: The Logic of Damnation*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1992, p. 111). Atenágoras, el teólogo del siglo II, argumentó que, en contraste con todas las apariencias de mal en el mundo (causado por agentes libres humanos, angélicos y demoníacos), «Dios, siendo perfectamente bueno, está haciendo eternamente el bien» (*A Plea for the Christians* 26, ANF 2:143). Según Atenágoras (y compartido en algún nivel por los padres de la iglesia preagustinia-

nos), si algo en la creación no es bueno, eso es suficiente razón para suponer que surge de una voluntad diferente de la de Dios.

3. Tupper, *Scandalous Providence*, p. 64.
4. *Ibid.*, p. 325. Peter Baelz también argumenta que en cada situación «Dios ya está haciendo todo lo que el Amor puede hacer» (*Does God Answer Prayer?*, Darton, Longman & Todd, Londres, 1982, p. 28). Si este no fuera el caso, el amor de Dios no sería perfecto.
5. Tupper, *Scandalous Providence*, pp. 324-31.
6. Tyron Inbody, *The Transforming God: An Interpretation of Suffering and Evil*, Westminster Press, Louisville, 1997, p. 143 (énfasis original).
7. Mis propias reflexiones sobre las interrelaciones universales e inagotablemente complejas de los seres han sido bastante influenciadas por los sistemas teóricos tales como el de E. Lazlo, *The Systems View of the World: The Natural Philosophy of the New Developments in the Sciences*, George Braziller, Nueva York, 1972; Justus Buchler, *Metaphysics of Natural Complexes*, SUNY Press, Albany, N.Y., 1990; S. David Ross, *Transition to an Ordinal Metaphysics*, SUNY Press, Albany, N.Y., 1980; y en una forma ligeramente diferente Harold Oliver, *A Relational Metaphysics*, Martinus Nijhoff, Boston, 1981.
8. Para algunas introducciones, resúmenes y discusiones útiles de la teoría del caos, véase James Gleick, *Chaos: Making a New Science*, Penguin, Nueva York, 1987; John Holte, ed., *Chaos: The New Science: Nobel Conference XXVI*, University Press of America, Lanham, Md., 1993; Grégoire Nicolis y Ilya Prigogine, *Exploring Complexity: An Introduction*, W. H. Freeman, Nueva York, 1989; Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, *Order Out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*, Bantam Books, Nueva York, 1984; y David Ruelle, *Chance and Chaos*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1991. Íntimamente relacionada con la teoría del caos es la teoría de la complejidad que recientemente está surgiendo. Para unas introducciones, véase Roger Lewin, *Complexity: Life at the Edge of Chaos*, Macmillan, Nueva York, 1992; y Mitchell Waldrop, *Complexity: The Emerging Science at the Edge of Order and Chaos*, Simon & Schuster, Nueva York, 1992. Como con la teoría del caos, este campo de estudio es relevante para nuestro entendimiento teológico del intrincado equilibrio entre el determinismo y el indeterminismo en la providencia de Dios. Algunas de mis propias reflexiones sobre las implicaciones de las teorías del caos y de la complejidad para un entendimiento de la providencia han estado influenciadas por los teóricos que han aplicado las teorías del caos y de la complejidad a la administración organizacional. Especialmente aplicables a este modelo de guerra trinitaria de la providencia son J. Colwel, «Chaos and Providence», *International Journal for Philosophy of Religion* 48, 2000, 131-38; Ralph D. Stacey, *Managing the Unknowable: Strategic Boundaries Between Order and Chaos in Organizations*, Jossey-Bass, San Francisco, 1992; y Margaret Wheatley, *Leadership and the New Science: Learning About Organizations from an Orderly Universe*, Berrett-Koehler, San Francisco, 1992. Véase también L. Douglas Kiel, *Managing Chaos and Complexity in Government: A New Paradigm for Managing Change, Innovation, and Organizational Renewal*, Jossey-Bass, San Francisco, 1994; Jeffrey Goldstein, *The Unshackled Organization: Facing the Challenge of Unpredictability Through Spontaneous Reorganization*, Portland: Productivity, 1994; y Richard Priesmeyer, *Organizations and Chaos: Defining the Method of Nonlinear Management*, Quorum, Westport, Conn., 1992. Para un intento interesante de entender la providencia y los milagros a la luz de la teoría del caos, véase Colwell, «Chaos and Providence».
9. En lo que se refiere a la teoría del caos y la complejidad, nuestra incapacidad para predecir meticulosamente el futuro está enraizado solo en el número de variables desconocidas que afectan cada estado de los asuntos (más específicamente, en las condiciones iniciales de las cosas). La misma teoría del caos se ha elaborado sobre una base exclusivamente determinista (por eso es a veces llamado «el caos determinista»). Si le añadimos a esto el entendimiento de que hay un elemento de espontaneidad imprevisible en todas las cosas, desde las partículas cuánticas hasta el reino animal y el comportamiento humano (como argumento en el capítulo cuatro), la imprevisibilidad del futuro aumenta mucho más. Para una consideración excelente y concisa de cómo la

teoría del caos y la teoría cuántica podrían interrelacionarse, véase H. Peitgen, «The Causality Principle, Deterministic Laws and Chaos», in Holte, ed., *Chaos*, pp. 35-43.

10. Esto demuestra que hay una cualidad «irracional» en toda particularidad. La particularidad nunca puede ser exhaustivamente explicada. El hecho metafísico supremo no racional es que las cosas son como son, y que no hay razón suprema para ello. Además, el número de variables contingentes contribuye a que este ser sea así (y no de otra forma) están más allá de control, con un elemento de libertad y/o de espontaneidad en cada cosa. Colin Gunton ha argumentado con perspicacia que la tradición filosófica tradicional (que llega hasta antes de Sócrates), con su tendencia para esforzarse por el principio supremo que lo explica todo, nunca explica adecuadamente la particularidad contingente. En el dilema de «uno y muchos», favorece definitivamente el «uno». Gunton argumenta a favor de una comprensión trinitaria más explícita de la realidad suprema como el medio para proveer de una base ontológica para los «muchos» (particularidad) mientras que, no obstante, afirma la necesidad ontológica del «uno». Véase su *The One, The Three and The Many: God, Creation and the Culture of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993. La tesis de Gunton es muy coherente con, y la suplementa, la tesis que yo de haciendo en esta obra.

11. Podríamos tomar la declaración de Job «Yo sé bien que tú lo puedes todo, que no es posible frustrar ninguno de tus planes» (Job 42:1) para apoyar una perspectiva omnicausal de Dios, pero este versículo no especifica lo que es la voluntad no frustrada de Dios. Como ya he admitido, si la voluntad de Dios fuera el controlar cada detalle de la historia, él podría sin duda hacerlo. Pero entonces uno se podría preguntar por qué estaba él enojado con Job y sus amigos por la forma equivocada en que ellos respondieron al sufrimiento de Job. Si todo está meticulosamente controlado por la voluntad de Dios, sus respuestas mismas habrían sido parte de la voluntad de Dios. El versículo podría haber sido más fácilmente interpretado como (a) la voluntad no frustrada de Dios es tener precisamente la clase de cosmos magnífico, complejo y retador que se nos describe en Job 38—41; o (b) cuando Dios quiere que suceda algo incondicionalmente en la historia mundial, eso no puede ser frustrado, dejando abierta la cuestión de cuán frecuentemente o rara vez ocurre.

Creo que debemos hacer un comentario sobre Job 42:11, el cual nos dice que los familiares de Job «lo animaron y lo consolaron por todas las calamidades que el Señor le había enviado». A la luz del prólogo que nos dice que Satanás fue quien le ocasionó directamente ese mal a Job, el versículo se debiera solo entender en el sentido de que el Señor permitió que esa prueba sucediera (véase Job 1:12; 2:6). Nada en el texto sugiere que este enfrentamiento fuera parte de un gran plan divino. En verdad, el texto sugiere lo opuesto describiendo poéticamente a Satanás como un intruso en la corte celestial (1:6-7) y notemos que Satanás señala la *protección* de Job por el Señor (1:10). En esta etapa temprana de la revelación especial de Dios en la que la soberanía singular y sin rival de Dios ha sido enfatizada frente a todas formas de politeísmo, los autores hablan a veces sin mucha precisión de que todas las cosas provienen de Dios en el sentido de que todas las cosas suceden dentro de una creación que procede de él y que él supervisa. Pero ellos no quieren decir con esto que sea Dios el que causa cada cosa que sucede. Véase mi libro *God at War: The Bible and Spiritual Conflict*, InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1996, pp. 143-52. Para la consideración de otros pasajes que se usan para el apoyo de una perspectiva pancausal de Dios, véase el Apéndice cinco.

12. Sobre el mar como una fuerza hostil a Dios, véase la obra de Boyd, *God at War*, pp. 83-89. Edwin Good señala un número de elementos desordenados en el discurso de Jehová, en contra de los cuales tiene que esforzarse. Véase su *In Turns of Tempest: A Reading of Job*, Stanford University Press, Stanford, Calif., 1990, p. 347. Harold Kushner tiene una interpretación de Job que en su mayor parte concuerda con la mía. Véase su *When Bad Things Happens to Good People*, Schocken, Nueva York, 1981, pp. 43-45. Él lamentablemente saca la conclusión de su lectura de Job que Dios no es omnipotente.

13. Good, *Turns of Tempest*, p. 348. Terence E. Fretheim argumenta en la misma línea. Él hace notar que por medio del monólogo de Dios «aparecen imágenes de salvajismo y ferocidad, incluyendo los mares feroces... las incertidumbres de la noche, y Behemot y Leviatán... Porque a pesar de todo el orden y coherencia del mundo, no funciona como una máquina; una cierta cantidad de azar, ambigüedad, imprevisibilidad y juego caracteriza la complejidad de la vida» («God in the Book of Job», *CurTM* 26, 1999, 89). Como pronto mostraré, aparecen también en el monólogo imágenes de conflicto.

14. En mi opinión, en el Antiguo Testamento hay «principados y potestades» demoníacas expresados en términos mitológicos que los antiguos pueblos del Cercano Oriente podían entender. Véase mi estudio en *God at War*, pp. 93-100.

15. Sobre Job 40:19, véase J. C. L. Gibson, «On Evil in the Book of Job», en *Ascribe to the Lord: Biblical and Other Studies in Memory of Peter C. Craig*, ed. Lyle Eslinger y Glen Taylor, JSOT-Sup 67 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1988), pp. 417-17.

16. Edmond Jacob, *Theology of the Old Testament*, trad. A. W. Heathcoat y P. J. Allcock, Harper & Row, Nueva York, 1958, p. 171.

17. Fredrik Lindström, *God and the Origin of Evil: A Contextual Analysis of Alleged Monistic Evidence in the Old Testament*, trans. F. H. Cryer, ConBOT21, Gleerup, Lund, 1983, p. 154.

18. *Ibid*, p. 156.

19. Gibson, «On Evil», pp. 416-17. Para una perspectiva similar que destaca las implicaciones para la teología de la liberación, véase Gustavo Gutiérrez, *On Job: God-Talk and the Suffering of the Innocent*, trad. Matthew J. O'Connell, Orbis, Maryknoll, N. Y., 1992, pp. 75-81.

20. Fretheim que las dos «confesiones de fe de Job reflejan su punto de vista, expresado en profundo sufrimiento. ¿Expresan el punto de vista del narrador? Probablemente no. Las confesiones de Job afirman que Dios es responsable tanto por el bien como por el mal (una perspectiva monástica, también sostenida por los amigos de Job). Pero reflejan el regreso de Job a la piedad convencional... Más tarde (42:5) comparecerá en juicio sobre su piedad anterior, diciendo que son rumores. Los discursos de Dios al final presentarán un entendimiento más matizado de la responsabilidad divina por un mundo en el que uno puede ser herido profundamente» («God in the Book of Job», pp. 87-88).

21. Gibson refuta la interpretación tradicional como «demasiado cristiana» («On Evil», p. 409). Lindström resume los discursos bien cuando escribe: «Nosotros encontramos en los diálogos una confrontación entre el punto de vista de que todo el mal viene de Dios como una reacción al pecado humano (los amigos) y la perspectiva de que un Dios caprichoso e inmoral es el autor del mal en el mundo y el responsable del mismo (Job)... Ambos puntos de vista son refutados por los dos discursos de YHWH. En el primero YHWY señala que él ha creado un cosmos bien ordenado que renueva continuamente. Sin embargo, existe una región de la existencia que es hostil al hombre y caótica, aunque YHWH la mantiene a raya. En su segundo discurso nos encontramos con un cierto cuadro dualístico del mundo en el cual el mal es hostil a Dios y suficiente en sí mismo, no aparece directamente relacionado con las acciones de Dios o el hombre. El mal es caracterizado de tal forma que solo Dios es lo suficientemente fuerte para resistirlo, lo que él de hecho hace» (*Origin of Evil*, p. 157). Otra persona que ve el conflicto de Dios con criaturas cósmicas en estos capítulos como la clave para el entendimiento de la esencia del libro de Job es O. Keel, *Jahwes Entgegnung and Ijob*, FRLANT 121, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1978. Véase también John Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp. 62-87; y T. Mettinger, «The God of Job: Avenger, Tyrant, or Victor?» en *The Voice from the Whirlwind: Interpreting the Book of Job*, ed. Leo G. Perdue y W. Clark Gilpin, Abingdon, Nashville, 1992, pp. 39-49.

22. Véase las discusiones en D. J. A. Clines, *Job 1-20*, WBC 17, Word, Dallas, Tx., 1989), pp. lvii-lviii; y J. H. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1988, pp. 21-24.

23. Gibson, «On Evil», p. 412. En defensa de la unidad del trabajo final, véase Nahum Sarna, «Epic Substratum in the Prose of Job», *JBL* 67, 1974, 17-34. Mi razonamiento en cuanto al silencio acerca de Satanás en el cuerpo del texto podría ser teóricamente aceptado aun en la suposición de múltiples autores. En ese caso la cuestión relacionada con el silencio quedaría atribuida al redactor final.
24. Hay un acuerdo casi unánime entre los eruditos bíblicos de que el género de Job involucra técnicas literarias de ficción. Esto debiera hacernos cautelosos sobre inferir demasiado de los detalles del prólogo (p. ej., ¿tiene Satanás que obtener el permiso específico de Dios antes de afligir a alguien?). Sobre varios puntos de vista acerca del papel literario del prólogo en esta obra, véase Fretheim, «God in the Book of Job», p. 87.
25. Para un excelente estudio del material bíblico que describe a Dios permitiéndonos influir sobre él y de ese modo determinar el futuro, véase John Sanders, *The God Who Risks: A Theology of Providence*, InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1998, pp. 53-66, 100, así como Terence E. Fretheim, «Divine Dependence upon Human: An Old Testament Perspective», *Ex Auditu* 13, 1977, 1-13.
26. Citado con aprobación en Paul E. Billheimer, *Destined for the Throne*, Bethany House, Minneapolis, 1975, p. 51. En mi estimación, este pequeño trabajo permanece como uno de los clásicos de todos los tiempos sobre la oración. Otros que expresan esta convicción sobre la oración son el Hermano Andrés y Susan DeVore Williams, *And God Changes His Mind Because His People Prayed*, reimpreso, Marshall Pickering, Londres, 1991; y Watchman Nee, *What Shall This Man Do?*, Victory, Londres, 1961.
27. Walter Wink argumenta eficazmente sobre esto: «Ante ese Dios inmutable, cuya completa voluntad está fija por toda la eternidad, la oración de intercesión es ridícula. No hay lugar para la intercesión con un Dios cuya voluntad es incapaz de cambiar. Lo que los cristianos han adorado por tanto tiempo es el Dios del estoicismo, ante cuya voluntad inmutable no nos queda otra que rendirnos nosotros mismos, conformar nuestras voluntades con la voluntad inalterable de la deidad» (*Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination*, Fortress, Minneapolis, 1992, p. 301). Esto mismo lo dicen algunos teólogos. Véase p. ej., Baelz, *Does God Answer Prayers?*; Vincent Brümmer, *What Are We Doing When We Pray? A Philosophical Inquiry*, SCM Press, Londres, 1984; Keith Ward, *Rational Theology and the Creativity of God*, Basil Blackwell, Oxford, 1982; Keith Ward, *Divine Action*, Collins, Londres, 1990; Sanders, *God Who Risks*; y David Basinger, *The Case for Freewill Theism: A Philosophical Assessment*, InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1996).
28. Véase Juan Calvino, Institución de la Religión Cristiana, Libros Desafío Grand Rapids, Mich., s.f. Así argumenta también R. C. Sproul, *The Invisible Hand: Do All Things Really Work for Good?*, Word, Dallas, 1996, pp. 201-6. Para una perspectiva general de varios modelos de oraciones en la tradición cristiana, véase Terrance Tiessen, *Providence and Prayer: How Does God Work in the World?*, InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 2000.
29. Brümmer, *What Are We Doing?* p. 45.
30. Juan Calvino, Instituciones, p. 215 (1.17.3). Así razona Paul Helm en *The Providence of God*, Downers InterVarsity Press, Grove, Ill., 1994, p. 159. Véase también la discusión crítica de Sanders en su obra *God Who Risks*, pp. 269-74.
31. Peter Geach, *Providence and Evil*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977, pp. 118-19. Véase también Brümmer, *What Are We Doing?* pp. 33-34. Wink tiene todavía una evaluación más crítica de la inutilidad de la oración intercesora en el concepto filosófico clásico de Dios. Véase *Engaging the Powers*, 300-304. Bruce Epperly argumenta que «a fin de orar sinceramente por personas en necesidad, uno debe creer que la oración va a servir para algo, es decir, uno debe tener una visión de la realidad que afirma el papel positivo de la oración para el bienestar físico y espiritual». La perspectiva tradicional de Dios previene esto, argumenta él. La tradición clásica tiene una perspectiva «disfuncional» de la oración, sostiene él, porque afirma que «un Dios omnipotente es en última instancia responsable por la enfermedad», que todas las en-

- fermedades están ordenadas o permitidas por Dios por «amor de la corrección, de la reprensión o del castigo» y la «sanidad es un producto de ... la voluntad arbitraria y omnipotente de Dios», *Journal of Religion and Health* 34, 1995, 142-43. Estoy de acuerdo con la tesis central de Epperly, aunque él lamentablemente piensa que tiene que negar la omnipotencia de Dios a fin de sostener su tesis.
32. Véase Gregory Boyd, *Trinity and Process: A Critical Evaluation and Reconstruction of Hartshorne's Di-Polar Theism Towards a Trinitarian Metaphysics*, Lang, Nueva York, 1992, pp. 288-89, 334; David Basinger, *Divine Power in Process Deism: A Philosophical Critique*, SUNY Press, Albany, N. Y., 1988, pp. 85-98; *Case for Freewill Theism*, pp. 107-8. Consideraré el concepto del proceso más a fondo en el siguiente capítulo.
33. Peter Baelz, *Prayer and Providence: A Background Study*, Seabury, Nueva York, 1968, p. 118.
34. Walter Wink, *Unmasking the Powers: The Invisible Forces That Determine Human Existence*, Fortress, Filadelfia, 1986, p. 91).
35. Wink, *Engaging the Powers*, p. 302. Terence Fretheim pregunta: «¿No ponen las oraciones a disposición de Dios algunos nuevos ingredientes (voluntad humana, energía, perspectiva) con los cuales llevar a cabo la voluntad divina en una situación, y sin lo cual la forma del futuro sería diferente?» («*Divine Dependence on the Human*», p. 2).
36. El calvinismo estricto falla en este sentido, como Ben M. Carter argumenta en *The Depersonalization of God: A Consideration of Soteriological Difficulties in High Calvinism*, University Press of America, Lanham, Md., 1989).
37. Billheimer, *Destined for the Throne*, pp. 51-52. Watchman Nee tiene un entendimiento similar de la oración. «El agua de la liberación divina», escribe, «depende de la provisión de acaquias humanas» (*What Shall This Man Do?* P. 147).
38. Esta es una tendencia especialmente fuerte entre las iglesias Palabra de Fe, a veces conocidas como el «movimiento de confesión positiva». Al creer que Dios nunca va a querer cosas como la enfermedad o la pobreza, ellos atribuyen estas cosas a la falta de fe. Esto constituye el ejemplo supremo de «culpar a la víctima» y evidentemente puede ser, y ha sido, sumamente hiriente. Creo que su más grave error es afirmar que Dios se opone a toda forma de sufrimiento (aunque esto debe ser calificado), pero reduce a una todas las variables que se pueden oponer a la voluntad de Dios, es decir, la fe del individuo en necesidad. Los adherentes a este movimiento se han convertido en los claros representantes de la teología de los amigos de Job (¡que el libro de Job refuta!) Para una evaluación crítica (aunque muy entusiasta) de este movimiento, véase Hank Hanegraaff, *Christianity in Crisis*, Harvest House, Eugene, Or., 1997. Véase también David R. McConnell, *A Different Gospel: A Historical and Biblical Analysis of the Modern Faith Movement*, Hendrickson, Peabody, Mass., 1988; y C. I. Crenshaw, *Man as God: The Word of Faith Movement*, Footstool Publications, Memphis, 1994.
39. La relación entre la intensidad y la persistencia de la oración fiel así como el número de las personas que oran, por un lado, y la eficacia de la oración en traernos sanidad, por el otro, ha recibido recientemente confirmación científica. Véase Larry Dossey, *Healing Words: The Power of Prayer and the Practice of Medicine*, Harper San Francisco, San Francisco, 1993; D. Matthews, *The Faith Factor: Proof of the Healing Power of Prayer*, Viking, Nueva York, 1998; y T. Hudson, «Measuring the Results of Faith», *Hospitals and Health Networks* 70, septiembre 1996. De interés relacionado, véase Epperly, «To Pray or Not to Pray», pp. 141-48.
40. Wink, *Engaging the Powers*, p. 310.
41. *Ibid.*, p. 309.
42. *Ibid.*, p. 311.
43. *Ibid.*, p. 317.
44. Peter DeVries, *The Blood of the Lamb*, Little, Brown, Boston, 1962, p. 104.
45. Wink, *Engaging the Powers*, p. 317.

46. Lo que la oración hace constituye la variable decisiva para asegurar que un cierto fin se alcanzará, Dios ciertamente lo sabe. Además, como las Escrituras (y para algunos de nosotros, experiencia personal) ilustran, Dios es en estos casos capaz de dar a los creyentes una «palabra de conocimiento» que garantiza un cierto resultado para ellos (cp. 1 Co 2:8). Pero en la mayoría de las circunstancias no hay resultados garantizados. Sobre la base de las promesas de Dios (p. ej. Jn 5:16), sin embargo, podemos estar siempre seguros de que nuestras oraciones no se pierden. Siempre logran algo positivo para el reino de Dios aun en los casos en los que no producen los resultados que nosotros esperábamos. Aunque él no integra sus reflexiones en una perspectiva de guerra, Bruce Epperly está en buena parte de acuerdo con lo que estoy diciendo sobre el poder y limitaciones de la oración. Por el otro lado, él insiste en que «debemos creer en que la oración hace una diferencia» y «debemos tener una visión de la realidad que afirma el papel positivo de la oración». En otras palabras, no puede ser simplemente una actividad a favor de las formas. Las cosas realmente dependen de la oración. Por el otro lado, debemos conceder que la influencia personal de Dios «es uno de los varios factores que influyen sobre la salud y bienestar en cada momento de nuestras vidas. Junto con la divina voluntad a favor de nuestra salud, somos también formados por otros factores, tales como nuestra condición física, nuestras actitudes y pensamientos conscientes, el poder de los proveedores, el alimento que tomamos, la cultura en la que vivimos, sus imágenes de salud y enfermedad, la matriz de las relaciones de nuestra familia y comunidad, y nuestras oraciones». Por eso, Epperly concluye apropiadamente: «Cuando la oración no es respondida o la sanidad no tiene lugar en una forma estrictamente lineal, no es a causa de la acción arbitraria de Dios o a su falta de interés ... Es debido a la interacción de una constelación de sucesos, en los cuales uno o más de los factores puede ser la fuente del fallo» («To Pray or Not to Pray», pp. 144-145). Lo que Epperly llama «la constelación de sucesos» yo (siguiendo a Tupper) lo llamo las «condiciones» de una situación particular. Las reflexiones de Epperly sobre este asunto son ampliadas en su *At The Edges of Life: Toward a Holistic Vision of the Human Adventure*, Chalice, St. Louis, 1992.

47. La objeción de que la teodicea trinitaria de guerra es inadecuada como una teología práctica porque no ofrece consolación y esperanza queda tratada de una forma más completa en el Apéndice uno.

48. Wink, *Engaging the Powers*, p. 311.

49. *Ibíd.*, p. 310.

8

«SANGRE EN DIENTES Y UÑAS»

Perspectivas sobre el origen del mal natural, Parte 1

El hombre ... confió que Dios era de verdad amor y el amor era la ley suprema de la creación aunque la naturaleza con sangre y dientes y uñas con locura destruyó su credo.

TENNYSON, *IN MEMORIAM*

El principio de Lucifer es un complejo de reglas naturales, cada una de ellas trabajando juntas para tejer una tela que a veces nos asusta y consterna ... Lucifer es el lado oscuro de la fecundidad cósmica, la hoja cortante del cuchillo del escultor. La naturaleza no aborrece el mal; lo abraza ... Muerte, destrucción y furia no perturban a la Madre de nuestro mundo; son simplemente partes de su plan.

HOWARD BLOOM, *THE LUCIFER PRINCIPLE*

Estaría ciego ... quien suponga que el problema de la maldad, incluyendo como hace el problema del pecado, es todo explicable en términos de libertad humana ... Esa no es toda la historia. Todavía tenemos que enfrentar el hecho de que hay mal que es estructural ... en la misma existencia de la existencia creada.

EDWIN LEWIS, *THE CREATOR AND THE ADVERSARY*

Las seis tesis que consideramos en la primera parte intentan hacer que sea inteligible la perspectiva de guerra de la Biblia y de la naciente iglesia post-apostólica. Al identificar las condiciones metafísicas de la posibilidad de

amor, he ofrecido una respuesta a la pregunta de cómo un cosmos creado y gobernado por un Dios todopoderoso y todo bondadoso pudo, no obstante, quedar asolada por una guerra cósmica y llenarse en consecuencia de sufrimientos gratuitos. Estas tesis giran alrededor de la naturaleza arriesgada de amor libremente escogido y moralmente responsable, porque el amor es el propósito central para la creación. Dios no puede esperar tener agentes que participan en su amor trino sin arriesgarse a la posibilidad de una guerra.

Sin embargo, la relevancia de esta respuesta relacionada con lo que se llama generalmente el «mal natural» permanece para ser vista. En contraste con el mal moral, el «mal natural», dice John Hick, «es el mal que se origina independientemente de las acciones humanas: En enfermedades, bacilos, terremotos, huracanes, sequías, tornados, etc.»¹ Es, en pocas palabras, el mal que carece (o al menos *parece* carecer) de un agente moral detrás de él. Su causa aparente está dentro del orden «natural» de las cosas.

Dado que la naturaleza misma no es personal, no es capaz de amor o de libertad y por eso no es moralmente responsable, ¿cómo nuestras reflexiones sobre la naturaleza de un amor moralmente responsable nos ayuda a explicar esta clase de mal dentro de una cosmovisión trinitaria de la guerra? En resumen, si bien podemos quizá entender por qué Dios tendría que arriesgar algo en el comportamiento moralmente responsable de los agentes libres, ¿por qué sería arriesgado el mundo natural sobre el cual él tiene control directo?

La magnitud del mal «natural»

El mal inherente en la estructura de la creación. Este asunto es difícilmente periférico, porque el dolor y la destrucción en la naturaleza no son excepciones en lo que de otra manera es un sistema armónico. Más bien, como con las criaturas morales, parece que el potencial de la naturaleza para la bendición queda equilibrado por una capacidad igual para la maldición. En las palabras de W. E. Sturmann:

La red [de la naturaleza] se deshace con tanta frecuencia como esté tejida en orden. Sus hilos se rompen frecuente y brutalmente en repentinas y desconcertantes maneras, y el tapiz ordenado de la vida se deshace, dejando a los humanos quebrantados por el desastre y la desesperación. El caos aparece delante de ellos y se extiende hasta el horizonte de sus vidas.

Continúa diciendo:

La biosfera no es una escena de amistad y creatividad incondicional. Descubrimos en ella innumerables heridas, desórdenes y muertes ... Las energías que se

inclinan hacia el orden y la creatividad están acompañadas de... vectores agresivos y destructivos e impulsos... La naturaleza... no muestra en general un gran propósito, intocable por la decadencia y el desastre. Es destructivo y dionisiaco y así como creativo y apolinisiaco.²

De igual manera, Edwin Lewis expresa la tensión que encontramos en el corazón de la naturaleza cuando escribe:

La contradicción es inherente en la estructura de la existencia; es inherente en toda la vida orgánica; es inherente en la naturaleza del hombre. *La creación es creatividad en lucha con la destrucción.* Esto es casi una explicación tan correcta de lo que observamos en todas partes y experimentamos como puede ser condensado en nueve palabras.³

Sea cual sea la forma que la «destrucción» pueda tomar, como entropía corta hasta el corazón de cada sistema físico. «La presión de la entropía», escribe Robert J. Russell, es «la desintegración implacable de la forma, el medio ambiente y el organismo».⁴ Esta influencia dominante de la destrucción y la manera en que lucha en contra del orden y la creatividad fue expresada bien por William Robinson en un libro poco conocido, pero valioso, titulado *The Devil and God*. Robinson escribe:

La naturaleza siempre tiene un doble aspecto. Se presenta a sí misma como benigna, dispuesta a cooperar con el esfuerzo humano para alcanzar la felicidad. Y se presenta a sí misma como hostil, para destruir en una sola noche todo lo que el hombre ha edificado a través de largos años de investigación y trabajo, apareciendo a veces como tomando un aspecto maligno, como si se mfara y ridiculizara los empeños del espíritu humano.⁵

Continúa diciendo:

Tenemos terremotos, erupciones volcánicas y tornados. Hemos aprendido a construir casas mejores y más fuertes, pero todavía sufrimos a causa de los efectos de las tempestades. Aquí hay algo que se presenta a sí mismo como maligno en escala gigante, que parece estar diciendo que dentro de la misma naturaleza hay algo como una deformación cósmica, o que los diablos han atacado toda la creación y han tenido el diabólico placer de frustrar los mejores esfuerzos humanos.⁶

El inextricable elemento del mal inherente en la creación es lo que Howard Bloom ha llamado apropiadamente el «El principio de Lucifer». Aunque él mismo no cree en un diablo personal, pocos han captado mejor que él el lado diabólico de la naturaleza:

El principio de Lucifer es un complejo de reglas naturales, cada una de ellas trabajando juntas para tejer una tela que a veces nos asusta y consterna ... La naturaleza no aborrece el mal; lo abraza... Muerte, destrucción y furia no perturban a la Madre de nuestro mundo; son simplemente partes de su plan. Solo estamos ultrajados por las consecuencias del Principio de Lucifer. Y tenemos todo el derecho de estarlo. Porque somos víctimas de la cruel indiferencia de la naturaleza por la vida, títeres que sufrimos y morimos para representar sus planes.⁷

Para Bloom, el Principio de Lucifer es simplemente parte de cómo son las cosas. Pero nadie que acepte que el cosmos fue creado por un Dios todopoderoso y todo bondadoso puede aceptar esto. Si el Creador es santo y todopoderoso, uno esperaría al menos que esos aspectos de la creación que no tienen voluntad autónoma propia «mostrarían un gran propósito» y estarían «sin tocar por la decadencia y el desastre». No hay duda, la creación sí muestra un gran propósito y diseño, lo suficiente para proclamar la sabiduría de un gran diseñador (Ro 1:20). Pero también muestra la antítesis de un propósito y diseño unificados.

Annie Dillard expresa el Principio de Lucifer de manera conmovedora en *Pilgrim at Tinker Creek*: «El mundo es un monstruo». Y continúa:

Cualquier niño de tres años de edad puede ver cuán insatisfactorio y tosco es todo este asunto de la reproducción y de la muerte de cientos de millones. Todavía no nos encontramos ningún dios que es misericordioso como un hombre que se quita a un escarabajo de su pie. No hay persona en el mundo que se comporte peor que los que oran ... Somos criaturas morales ... en un mundo inmoral. El Universo que nos amamantó es un monstruo ... un robot programado para matar.⁸

Estoy escribiendo éstos tres días después que un maremoto ahogó a miles de personas que vivían las costas de Papúa Nueva Guinea. Una catástrofe así difícilmente refleja el diseño perfecto de un Diseñador perfecto. Refleja más bien el «diseño» de Lucifer (Bloom), un plan de «destrucción» (Lewis) que es «destrutivo y Dionisiaco» (Stuermann). Es el «mal en una escala gigante»

(Robinson), la obra de «un monstruo» (Dillard) que es muy horrible para el teísta porque parece que es el resultado de un proceso perfectamente «natural».

Sufrimiento de los animales. Pero los humanos no sufren solos a manos de la naturaleza, lo cual intensifica el problema todavía más. Animales inocentes sufren también. En verdad, en un sentido todo el reino animal es un reino de dolor. Según la frase memorable de Tennyson, la naturaleza tiene «sangre en dientes y uñas». Además, todas las evidencias indican que eso ha sido así desde los primeros días de la historia de la tierra. Mucho antes de que los humanos llegaran a este planeta, la naturaleza se caracterizaba por:

Dientes y garras, humedecidos para la matanza, ganchos y succionadores concebidos para el tormento, en todas partes un reino de terror, de hambre, de enfermedad, con sangre rezumante y miembros que tiemblan, con respiración jadeante y ojos de inocencia que se cerraban en profundidades de cruel tortura.⁹

Podríamos incluso extender esta observación hasta el reino de los insectos, como Robert Frost hace en su poema «Design».

Encuentro una araña, gorda y blanca,
Sobre su tela, sosteniendo una mariposa,
Como una pieza blanca de tela satinada,
Con caracteres variados de muerte y plaga
Mezcla dispuesta para empezar la mañana,
Como los ingredientes de un caldo de bruja,
Una araña como un copo de nieve, una flor como espuma,
Y alas muertas llevadas como cometa de papel.
¿Qué tenían las flores que ver con ser blancas,
El lado del camino azul y el inocente...?
¿Qué llevó a la araña hasta esas alturas,
Entonces dirigir la blanca mariposa allí en la noche?
¿Pero qué diseño de oscuridad para horrorizar?
Si es que hay diseño en algo tan pequeño.¹⁰

La pregunta obvia que tales reflexiones plantea al teísta cristiano es, ¿por qué un Dios todopoderoso y todo bondadoso crearía un sistema «natural» con esa violencia inherente, horrorosa y dolorosa? ¿Por qué es el diseño de la naturaleza principalmente un «diseño de oscuridad»? Y cuanto menos, ¿por qué no refleja la naturaleza el poder y la bondad del Creador de una forma más

perfecta, sino menos ambiguamente? Porque como ya he indicado, en el caso del mal «natural», a diferencia del caso del mal moral, no hay agentes humanos cuyo libre albedrío pueda explicar el sufrimiento.¹¹

El argumento que desarrollaré en los próximos tres capítulos será que esta suposición está equivocada. La naturaleza considerada en sí misma es ciertamente impersonal, pero en realidad no existe «sola». Como lo entendieron la naciente iglesia y casi cada cultura anterior a la cultura moderna occidental, está sujeta a agentes invisibles que influyen sobre ella para bien o para mal. Y así sigo argumentando que no hay tal cosa como el mal «natural». Yo creo que la naturaleza en su estado presente no es lo que el Creador quiso que fuera, como tampoco la humanidad en su estado presente es lo que el Creador tenía la intención que fuera. Cuando la naturaleza exhibe elementos diabólicos que no son el resultado de la voluntad humana, es el resultado directo o indirecto de la influencia de fuerzas diabólicas. Podría decirse que en ninguna parte es más aparente la singularidad de la teodicea trinitaria de guerra que en este punto.

Para presentar mi caso primero evaluaré en forma crítica siete abordamientos tradicionales y contemporáneos del mal «natural», cuatro en este capítulo y tres en el siguiente. Argumentaré que estos abordamientos contienen discernimientos valiosos que deben ser apropiados si es que queremos explicar adecuadamente el mal «natural». Pero todos ellos son inadecuados en ciertos aspectos, primariamente porque no consideran la posibilidad de agentes malignos influenciando el sistema natural. A continuación desarrollaré en el capítulo diez las implicaciones del abordamiento de la guerra trinitaria al mal «natural» e intentaré demostrar cómo completa lo que les falta a cada una de esas teodiceas.

Las cuatro perspectivas que examino en este capítulo son los puntos de vista tradicionales agustinianos que el mal «natural» cumple un propósito divino «más elevado»; la perspectiva tradicional de que la naturaleza sufre por causa del pecado humano; el punto de vista de John Hick de que el mal «natural» es la consecuencia inevitable de la meta de Dios de desarrollar almas con carácter moral; y el punto de vista de Murphy y Ellis de que el mal «natural» es la forma que tiene la naturaleza de participar en la vida de sacrificio de sí mismo de Dios.

El mal «natural» y la «armonía más elevada» de la creación

Dado el predominio que la cosmovisión de diseño tiene en el seno de la tradición cristiana, no debiera sorprendernos encontrar que el mal «natural» ha

sido explicado frecuentemente como el cumplimiento de un propósito divino más elevado. Esta perspectiva la podemos remontar hasta la filosofía platónica y estoica, pero entró en la tradición cristiana por medio de Agustín.¹² La esencia del argumento agustiniano es que puesto que todas las cosas suceden en concordancia con la «providencia divina», todo lo que ocurre mediante causas «naturales», incluyendo «nacimientos monstruosos», y todas las cosas «perjudiciales», deben al final jugar un papel útil dentro del plan de Dios.¹³ «La creación como un todo», insiste Agustín, «es admirable».¹⁴ Todo en la creación, desde las entrañas de los animales más pequeños y despreciables hasta el cadáver sangriento de un gallo muerto en una pelea, «tiene su lugar propio armonioso en el cosmos», está «de alguna manera en consonancia con las leyes de la naturaleza» y es, por tanto, «bello».¹⁵

Del mismo modo, todos los aspectos aparentemente hostiles de la naturaleza, «el fuego, las heladas, las bestias salvajes y así sucesivamente», están todas «bellamente ajustadas al resto de la creación».¹⁶ «Que a Dios hay que alabarlo, escribe Agustín, «se ve en los dragones de la tierra... el fuego, el granizo, la nieve, el hielo, los huracanes, las tempestades, que conforman su mundo».¹⁷ Se puede decir que Dios usa tales fenómenos para enseñar a varias personas una lección o castigar el pecado, o puede ser que tales fenómenos «naturales» simplemente sirven como un contraste para los otros bellos aspectos del cosmos a fin de adornar el todo como uno usa las antítesis para crear un «poema exquisito».¹⁸ Cualesquiera que sean los detalles, Agustín estaba seguro de que, aunque algunos aspectos de la naturaleza pueden parecer feos cuando se los considera aislados, cuando son contemplados desde la perspectiva de Dios que lo abarca todo en realidad contribuyen a la belleza del conjunto.

Con esto no sugerimos que Agustín no atribuyó también algunos aspectos del mal «natural» a los espíritus malignos, así como lo habían hecho los primeros padres post-apostólicos.¹⁹ Pero a diferencia de anteriores explicaciones, en el sistema de Agustín la apelación al libre albedrío humano y angélico no funciona como la explicación *suprema* de lo que ocasionaron estas voluntades libres. A causa de la cosmovisión de diseño de Agustín, la explicación *suprema* se remontó aún mucho más al propósito que Dios tenía de permitir u (esto último lo enfatizó Agustín) ordenar que el libre albedrío se expresara como lo hizo.

Se puede hacer varias críticas en contra de esta perspectiva. Primera, la idea de que los aspectos horribles de la naturaleza contribuyen a un mayor bien resulta difícil de justificar. Con su sarcasmo característico, Mark Twain expone bien estas dificultades al contar su versión de la narración bíblica del arca de Noé.

Los microbios fueron con mucho la parte más importante de la carga del arca, y la parte con la que el Creador estaba más ansioso y encaprichado. Tenían que tener buena alimentación y agradable acomodación. Eran gérmenes de tifoidea y de cólera, gérmenes de tétanos y de tuberculosis, gérmenes de la peste y de otros varios cientos de aristócratas, creaciones especialmente preciosas, portadores dorados del amor de Dios por los humanos, dones benditos del Padre encaprichado con sus hijos.²⁰

Lo esencial está bien presentado. Sugerir que los males «naturales» como el tifus y el cólera encajan bien dentro del plan divino es comprometer tanto la bondad de Dios como el supuesto mal del mal «natural».²¹ Ni siquiera está claro lo que la palabra *bueno* significa si la usamos para describir el «diseño» que organiza tales cosas como enfermedades que matan, deslizamientos de tierras que entierran vivos a los niños, maremotos que ahogan a miles. Si esas cosas son en algún sentido buenas, ¿a qué se parece entonces el mal? Si tales cosas son las obras de un Dios amoroso y todo bondadoso, ¿cómo serán las obras de diablos llenos de odio?

Segundo, esta perspectiva contradice la descripción bíblica de Dios como estando *en contra de* toda forma de mal de manera absoluta e inequívoca. Es cierto, el Antiguo Testamento y la literatura escatológica presenta a Dios como usando a veces los desastres naturales para castigar a los pecadores endurecidos, como veremos cuando examinemos el siguiente abordamiento. Pero esto difícilmente apoya la conclusión de que *todos* los desastres naturales y *cada* aspecto monstruoso de la naturaleza tienen el sentido de disciplina, castigo o algún otro elevado propósito divino. El ministerio de Jesús nos revela uniformemente que la voluntad del Padre es limpiar el mundo de toda deformidad, enfermedad y padecimiento. La obra de Dios no es proyectar estas cosas dentro de la creación sino revelarse en contra de ellas. Por esta razón yo sugiero que esta forma de hacer que tenga sentido el mal «natural» es inadecuada.

Maldecidos a causa del pecado

Un segundo abordamiento tradicional para la comprensión del mal «natural», uno que ha sido con frecuencia considerado junto con el primer abordamiento, es que es el resultado de la caída humana. Citando Génesis 3, esta perspectiva afirma que Dios maldijo a la naturaleza como castigo por la rebelión humana. Las enfermedades, los terremotos, los huracanes y cosas así aparecen como castigos.

La naturaleza y la voluntad moralmente responsable. Se pueden decir tres cosas a favor de esta perspectiva. Primera, es más coherente con las Escrituras

que el anterior abordamiento, porque las Escrituras asocian a menudo el mal «natural» con el pecado humano.²²

Segunda, esta perspectiva no es excesivamente misteriosa, como lo es la teoría de la armonía más elevada. Aunque esta perspectiva aparece a menudo aceptada junto con la cosmovisión de diseño, no nos requiere lógicamente que veamos actos destructivos de la naturaleza encajando dentro de un bello plan divino. En realidad es bastante compatible con la perspectiva que hemos desarrollado hasta aquí en esta obra. Si aceptamos que la responsabilidad moral está en la naturaleza del libre albedrío, podríamos argumentar que la naturaleza está corrompida no por una razón más elevada que la de que los agentes responsables de ello se han corrompido. Jon Tal Murphree argumenta en este sentido:

La caída de la naturaleza es aproximadamente la consecuencia natural de la caída humana. Dios confió a la humanidad su mundo natural, de manera que cuando su relación con Dios se alteró su relación con el medio ambiente quedó deformada. La discordia entre los seres humanos y la naturaleza reflejan la tensión que se ha desarrollado entre ellos y Dios. Cuando los fundamentos se agrietaron, toda la estructura se desplomó.

Aunque él reconoce que muchos en el mundo moderno no lo van a aceptar, Murphree sigue argumentando que el aspecto más crucial del fallo de los guardianes de la tierra es que ellos han permitido al enemigo espiritual de Dios ejercer su influencia destructiva. «Si nosotros fuéramos menos sofisticados», dice sarcásticamente, «podríamos incluso pensar que alguna fuerza siniestra fuera de nuestra vista estaba continuamente programando el mal con maldad».²³ Argumentaré posteriormente que Murphree da en el blanco con esta observación.

La restauración de los gobernantes de la tierra. Un tercer aspecto positivo de esta teodicea justifica un comentario más extenso, porque tiene implicaciones para nuestra antropología y cristología. Un cierto número de teólogos ha sugerido que una de las mayores consecuencias de la rebelión humana es que hemos perdido mucho del control sobre la naturaleza que originalmente se deseaba que tuviéramos. Mantienen que la autoridad que Jesús manifestó sobre la naturaleza era simplemente la autoridad natural que se quería que los humanos tuvieran como mayordomos de la naturaleza nombrados por Dios. En esta perspectiva, los milagros de Jesús hay que considerarlos como señales temporales de lo que será la relación humanos-tierra cuando la caída quede al fin cambiada y se establezca el reino de los cielos.²⁴

A los humanos se les encargó, después de todo, tener dominio sobre el reino animal, para sojuzgar y proteger la tierra (Gn 1:26,28; 2:15), y de ese modo manifestar que estábamos creados a la imagen y semejanza de Dios, el supremo Señor y Gobernante. Un día volveremos a ostentar esa posición, como coregentes del Cristo encarnado, Señor de todo, cuando el reino de Dios esté completamente establecido en la tierra (Ap 5:10). Así entonces parece razonable suponer que nuestra incapacidad presente para dominar la naturaleza —en realidad, nuestra presente esclavitud a las fuerzas «naturales» hostiles— es el resultado de haber perdido nosotros una autoridad que una vez nos perteneció. Si hubiéramos permanecido en una comunión ininterrumpida con el Padre, como Jesús hizo, quizá nosotros también hubiéramos podido mandar en su nombre que las tormentas que se calmaran y que el alimento se multiplicara (Mr 4:39; 8:1-8).²⁵

Los humanos como mayordomos ecológicos caídos. Este entendimiento del mal «natural» puede ser hasta cierto grado confirmado por la simple observación. Aun aparte de perder en la caída nuestra capacidad sobrenatural de controlar la naturaleza, mucho del sufrimiento a manos de la naturaleza que nos sucede a nosotros y al reino animal es directa o indirectamente culpa nuestra.²⁶ Si cuidáramos de la tierra en la manera que se nos encomendó originalmente, y si cuidáramos de nosotros y del reino animal en la manera en que Dios deseaba, mucho del sufrimiento que nos viene de la naturaleza se podía haber evitado.

El hambre, por ejemplo, es más un resultado de la apatía y de la codicia de los que tienen más que suficiente, pero que se niegan a compartirlo que el resultado de que la naturaleza no produzca lo suficiente. Además, ¿cuánto de la incapacidad de la naturaleza para producir suficiente es, al menos indirectamente, debido a las maneras egoístas y miopes con que la usamos? Lo que es más, ¿cuántas de las enfermedades fatales son el resultado directo o indirecto de la contaminación negligente del medio ambiente? ¿Y cuántas muertes en los desastres naturales podían haberse evitado si el bienestar humano a escala global, más bien que la acumulación individual de riqueza, hubiera sido la principal prioridad?

Hay, entonces, mucho que decir acerca de la perspectiva tradicional de que la naturaleza es hostil hacia nosotros como consecuencia del pecado humano. Sin embargo, esto no quiere decir que este punto de vista carezca de problemas. Seguirán luego algunas críticas.

El mal «natural» y la cosmovisión de diseño. Para empezar, debido a que generalmente estaba combinado con el diseño del entendimiento de la providencia divina, la perspectiva de que el sufrimiento a manos de la naturaleza es

un castigo divino, ha sido tradicionalmente interpretado en una forma meticolosa. Se ha supuesto por lo general que hay una razón divina *específica* detrás de cada situación *específica* de sufrimiento ocasionado por causas «naturales». Si una nación o pueblo en particular experimentaba un catastrófico desastre «natural», por ejemplo, se suponía con frecuencia que tenía que haber algún pecado particular que aquella nación o pueblo hubiera cometido y por el cual eran castigados.²⁷

Aunque la Biblia enseña que Dios a veces decide disciplinar a las personas de esta manera, esto no justifica la conclusión de que todos los males «naturales» son una forma de castigo divino. Jesús afirma el mensaje del libro de Job en varios casos cuando niega explícitamente que ciertos males «naturales» sean el resultado del castigo divino (Lc 13:4-5; Jn 9:1-4).²⁸ Es aún más significativo que Jesús niega esta perspectiva al oponerse a todas las formas de padecimientos «naturales» y aun a una tormenta «natural» como siendo el resultado de la actividad demoníaca directa o indirectamente (p. ej., Mr 4:35-41; 9:25; Lc 13:11, 16).²⁹

La experiencia también contradice esta teodicea. No hay correlación discernible entre la cantidad de sufrimiento que una persona o grupo experimenta a manos de la naturaleza y la cantidad o intensidad de su pecaminosidad. El discernimiento de los salmistas de que a veces los impíos prosperan y los justos sufren es al menos tan cierto hoy como lo era cuando fue escrito (p. ej., Sal 10:2-11; 73:2-14). Por esto, aunque debemos dejar abierta la posibilidad de que Dios a veces usa la «naturaleza» como un arma en contra de los adversarios o para disciplinar a las personas, no tenemos razón para concluir que esto es siempre, o aun generalmente, la explicación de por qué la naturaleza se comporta de la manera que lo hace.

El sufrimiento animal antes de la presencia humana en la tierra. Otra dificultad con la explicación de castigo del mal «natural» es que no explica por qué, en los cálculos de muchos paleontólogos, el sufrimiento y la violencia impregnó al mundo millones de años antes de que los humanos existieran. Desde el Precámbrico posterior, la evidencia paleontológica revela una naturaleza con «sangre en dientes y uñas». Las criaturas vivían para devorar a otras criaturas. Los registros también revelan que los animales a veces morían de forma lenta y dolorosa por causa de fenómenos «naturales»: Asfixiados en pozos de alquitrán, quemados por lava volcánica, enterrados vivos por deslizamientos de tierras o terremotos, congelados por cambios climáticos drásticos.³⁰

Si la naturaleza solo comenzó a comportarse de una manera hostil después de la caída, ¿cómo se puede explicar esta evidencia? ¿Es este estado de violencia anterior al hombre la manera en que la naturaleza fue creada? ¿Podía un

sistema tan doloroso reflejar el plan ideal, intachable, de un creador benevolente y omnipotente? Puesto que el Señor cuida de los animales (p. ej., Gn 1:26-28; Sal 36:6; Jon 4:11) y nos manda que hagamos lo mismo (Dt 25:4; Pr 12:10; 27:3), ¿por qué entonces el Señor consideraría que ese estado de cosas era «bueno» (Gn 1:25)? Además, ¿por qué Génesis 1 sugiere que todos los animales comían solo vegetación antes de la caída (Gn 1:29-30)?

Muchos han respondido estas preguntas simplemente negando que el sufrimiento de los animales sea malo. «Confundimos el sufrimiento de los animales con el mal», dice Blocher, «solo en términos de una proyección antropomórfica a la víctima y a una identificación imaginaria». Sin una «conciencia reflexiva» tal como la poseen los humanos, razona él, al sufrimiento no se le puede llamar «malo». De aquí él concluye: «No hay maldad, propiamente dicha, excepto para las personas».³¹ De igual manera, Peter Geach argumenta en contra de la simpatía por el sufrimiento de los animales y considerarlo un mal cuando él sostiene que «la vida animal es demasiado foránea para la nuestra como que la simpatía no sea otra cosa que locura o afectación».³²

Esta conclusión despierta varios asuntos. Primero, no tiene en cuenta la información bíblica que sugiere que el sufrimiento de los animales es malo. Segundo, no está claro por qué una «conciencia reflexiva» constituye el criterio más importante para determinar si el sufrimiento es malo o no. Blocher no ofrece ninguna explicación, aunque se necesita una, porque ese criterio no es evidente en sí mismo.

Tercero, si reconocemos este criterio y también reconocemos que los animales no tienen «conciencia reflexiva», ¿no tendríamos que admitir también que la crueldad de los humanos sobre los animales tampoco es maldad? Viceversa, si parece intuitivamente correcto (para no decir nada del mandato bíblico, Gn 1:26-28; Pr 27:23) que es en verdad maldad de parte de los humanos la crueldad con los animales, ¿cómo podemos mantener que no es maldad si la naturaleza, bajo la dirección del Creador, trata a los animales de esta manera? En mi opinión, el sufrimiento animal a manos de la naturaleza es tan moralmente problemático como el sufrimiento de los animales a manos del sadismo humano.

Cuarto, si admitimos el criterio de Blocher, ¿estamos dispuestos a reconocer también que el sufrimiento de los infantes y de las personas con retraso mental severo no es malo, porque ellos a menudo tienen menos «conciencia reflexiva» que los primates más adelantados. Esto nos lleva a la quinta objeción: ¿Sobre qué base podemos argumentar que solo los humanos comunes tienen «conciencia reflexiva»? Los primates más avanzados parecen poseer una capacidad para «reflexionar» y «sentir», un hecho que contradice la afirmación

de Geach que la vida de los animales es demasiado extraña para la nuestra como para tener simpatía por sus sufrimientos. Es cierto que los primates carecen *del grado* de conciencia reflexiva que los seres humanos comunes poseen. Pero aun si admitimos el criterio de Blocher, esto debiera llevarnos a la conclusión que el sufrimiento animal, aunque de alguna manera menos malo que el sufrimiento humano, es no obstante malo.

Por estas razones me siento convencido de reconocer el sufrimiento animal como malo, y puesto que los animales sufren antes de la caída, esto sugiere que la explicación del castigo es hasta cierto grado incompleta.³³

El mal cósmico estructural. Otro problema con la explicación del castigo es que los aspectos problemáticos de la creación parecen superar con mucho lo que correspondería al castigo de los humanos por sus crímenes. Como he argumentado, no es tan difícil entender por qué la creación bajo la mayordomía directa de los humanos sufre cuando caemos, porque esa es la naturaleza de la libertad moralmente responsable. La explicación de por qué la creación está adversamente afectada por los humanos no es en principio diferente de la explicación de por qué los hijos pueden ser adversamente afectados por sus padres. Dado el principio de la proporcionalidad (TTC4), podemos estar de acuerdo que el potencial de una persona o grupo moralmente responsable para bendecir es también su potencial para maldecir. Cuando los humanos caen, nuestro potencial para bendecir la naturaleza y ser bendecidos por la naturaleza fue hasta cierto punto cambiado por un potencial para maldecir la naturaleza y ser maldecidos por la naturaleza.

Sin embargo, esta explicación no puede estirarse más. La violencia y la destrucción estuvieron presentes en la naturaleza antes de la aparición del hombre, y están presentes en lugares del cosmos que no están bajo la autoridad humana. «*Toda la creación*», escribe el apóstol Pablo, «todavía gime a una, como si tuviera dolores de parto» (Ro 8:22). Como Stuermann indicó arriba, la violencia y la destrucción parecen ser una parte integral del sistema cósmico «natural». En todas partes el orden está equilibrado por el caos. Las estrellas explotan en supernovas y queman otros sistemas solares. Las galaxias chocan con otras galaxias. La segunda ley de la termodinámica, la cual describe todas las cosas como en un proceso de decadencia, impregna la creación. El cosmos como un todo se encamina hacia un estado de menos energía de oscuridad sin fin.

Nosotros, por supuesto, no podemos estar seguros de si hay alguna forma de vida fuera de la tierra que sufre como resultado de esa violencia. No obstante, en cualquier caso el problema de la teodicea permanece. Lo esencial es que la naturaleza estructural de la violencia y de la destrucción a lo largo del

cosmos argumenta en contra de la idea de que la violencia y la destrucción en nuestro planeta, *que obviamente afecta adversamente la vida*, es solo el resultado del pecado humano. Algo mucho más grande que nosotros mismos parece estar involucrado.

Hay entonces algunas debilidades así como también puntos fuertes en la explicación tradicional de castigo por el mal «natural». Si bien por sí misma no constituye una explicación satisfactoria, debe jugar un papel central en cualquier explicación que lo haga.

La naturaleza como la arena de la formación del alma humana

El Creador oculto de un mundo hostil. Una tercera explicación del mal «natural» sugiere que la naturaleza está diseñada por Dios para retar a las criaturas porque la meta de la creación es producir almas con una cierta clase de carácter. Según este punto de vista, esta meta no se podría alcanzar en un mundo sin sufrimiento. Esta perspectiva se le atribuye generalmente a Ireneo, el teólogo del siglo II, y tiene algunos defensores en la actualidad. Pero la persona más estrechamente asociada con esta perspectiva y el principal responsable por su avivamiento contemporáneo es John Hick.³⁴ De modo que mis reflexiones se centrarán en su explicación de formación del alma para el mal «natural».

Según Hick hay dos razones estrechamente relacionadas de por qué la naturaleza debe tener un lado peligroso y doloroso. Primera, si la relación que el Creador desea entre él mismo y los humanos va a tener calidad moral, debe haber una distancia* epistémica entre nosotros y el Creador. Si la decisión de amar o rechazar a Dios va a ser libre y moralmente responsable, sostiene Hick, «Dios debe mantener al hombre a una cierta distancia de él, desde la cual él pueda acudir voluntariamente a Dios». Esto, además, implica:

Dios debe ser una deidad oculta, velada por su creación. Él debe ser conocible, pero solo mediante un conocimiento que involucra una respuesta personal libre de parte del hombre, esta respuesta consiste en una actividad interpretativa no forzada mediante la que experimentamos el mundo como mediadores de la presencia divina.³⁵

El mundo, en resumen, debe ser «religiosamente ambiguo, tanto velando a Dios como revelándole; velándole para asegurar la libertad humana y revelándole a los hombres al ejercer ellos correctamente su libertad».³⁶ Es necesario, entonces, para el ambiente natural de los humanos tener un carácter «ateo» en sí. Para Hick esto es en parte el por qué la naturaleza solo revela ambiguamente el carácter de un Creador amoroso.

Dios también desea que nosotros desarrollemos responsabilidad moral en relación con otras personas, lo cual es otra razón por la que Hick cree que la naturaleza debe ser ambivalente. Según Hick, «el desarrollo de la personalidad humana ... moral, espiritual e intelectual ... es un producto del reto y la respuesta».³⁷

De modo que, por ejemplo, el reto de cooperar con un mundo objetivo, impersonal e inflexible nos capacita a nosotros para ser inteligentes y moralmente responsables. Si el mundo natural objetivo siempre se conformara a nuestros deseos, Hick y otros argumentan, nunca podríamos cultivar estas cualidades. Además, si los humanos nunca sufrieran a manos de su medio ambiente, nunca desarrollaríamos virtudes tales como el valor, la paciencia y la compasión. Por esto, según Hick, la posibilidad y aun la inevitabilidad del mal «natural» es el precio que Dios debe pagar si desea un mundo capaz de producir criaturas que puedan desarrollar un carácter moral en su relación con él y unos con otros.³⁸

La necesidad de la distancia epistémica y la realidad objetiva. Hay mucho que elogiar en esta línea de pensamiento. Primero, aunque es algo problemática, la idea de Hick de una distancia epistemológica necesaria entre nosotros y el Creador es coherente con mi opinión de que el amor debe ser libremente elegido y debe ser, dentro de ciertos límites, irrevocable (TTC1, TTC4). La libertad de elección, que previamente argumenté, requiere que las alternativas bajo consideración sean alternativas viables. Si la elección debe ser una cuestión de moralidad, no de supervivencia, debe ser genuinamente posible proyectar un futuro para la vida de uno mismo fuera de nuestras propias elecciones. Si Dios en toda su gloria, poder y esplendor fuera perfectamente obvio para nosotros desde el comienzo, es dudoso de que nuestra elección de amarle pudiera tener una cualidad moral distintiva en ello.

En términos bíblicos, debe haber habido una razón metafísica por la que Dios incluyó un árbol prohibido en el huerto (Gn 2:15-17; 3:2-3). Si la elección de Adán y Eva de seguir iba a tener una dimensión moral, tenía que existir la posibilidad de no seguirle. Uno podría decir que la mentira de la serpiente de que el carácter de Dios no era tan impecable —de que Dios estaba en realidad amenazado por Adán y Eva— tenía que ser creíble. Esta verosimilitud hubiera sido imposible, sin embargo, si no hubiera habido alguna distancia epistemológica entre Dios y su creación original.

Segundo, como consideraremos después de forma más completa, Hick parece correcto en sugerir que la realidad objetiva tenía que ser impersonal y de alguna manera inflexible si las criaturas van a vivir de una manera moralmente responsable dentro de ella. Para que nosotros seamos moralmente

responsables en relación con el mundo, debemos ser capaces de influenciar al mundo, pero el mundo también debe ser capaz de influenciarnos a nosotros. Esto es, debe ser de alguna manera maleable, pero para acomodarse inmediatamente a cada uno de nuestros caprichos.

Para ilustrar esto de nuevo en términos bíblicos, antes de la caída Adán recibió la responsabilidad de cuidar de un huerto que existía independientemente de él (Gn 2:5-17). Él era responsable del huerto, lo que indica que el huerto era flexible, pero no sujeto inmediatamente a cada uno de sus deseos. Por esta razón, su cuidado conllevaba una calidad moral. Era una responsabilidad que él tenía que aceptar libremente y trabajar en ella.

Y argumento que así debe ser con todos los agentes moralmente responsables. Si el mundo objetivo estaba inmediatamente sujeto a nuestras voluntades, podría no funcionar como el contexto en el cual los agentes pudieran interactuar con él y unos con otros en formas moralmente responsables. En verdad, si la realidad objetiva estuviera inmediatamente sujeta a cada uno de nuestros caprichos, es dudoso de que pudiéramos llamarla de verdad una realidad «objetiva». ¿No sería simplemente una extensión de nuestros estados subjetivos? Si este fuera el caso, no existiríamos por encima y en contra de nada fuera de nosotros mismos.

Tampoco podríamos de verdad existir por encima y en contra unos de otros dentro de un mundo así, porque somos parte del medio ambiente objetivo de cada uno. ¿Cómo podría usted existir independientemente de mí, por ejemplo, si todo lo que está fuera de mí mismo se acomodara inmediatamente a mis deseos? Usted, igual que el resto del «mundo», podría en este caso ser solo una extensión de mi propia subjetividad.³⁹

En ese sentido parece que Hick y otros están en lo correcto al argumentar que la posibilidad de agentes morales interactuando entre sí requiere la existencia de un medio ambiente objetivo que es relativamente neutral de los deseos de cada uno de esos agentes. Necesitamos ser capaces de influenciar este medio ambiente, de otra manera la interacción no sería posible. Pero el mundo debe ser también capaz de existir sobre y en contra de nosotros.

C. S. Lewis ilustra esto bien cuando escribe:

Tan pronto como intentamos introducir el mutuo conocimiento de criaturas-compañeras tropezamos con la necesidad de la «Naturaleza». Las personas con frecuencia hablan como si nada fuera más fácil que dos mentes desnudas se «encontraran» o se hicieran conscientes unas de otras. Pero no veo posibilidad de que lo hagan excepto en un medio común que forma su «mundo externo» o medio ambiente ... Lo que necesitamos para la sociedad humana es exacta-

mente lo que tenemos, algo neutral, que no es usted ni soy yo, que los dos podemos manipular y así hacernos señales el uno al otro ... La sociedad, entonces, implica un campo común o «mundo» en el que los miembros se encuentran.⁴⁰

En resumen, parece que Hick, Lewis y otros están en el camino correcto al mantener que la meta del Creador en la creación requiere, por una parte, una cierta distancia epistémica entre él mismo y el mundo, y por la otra, una realidad objetiva que no se conforma inmediatamente a nuestros deseos. Además, Hick cree que estos dos conceptos explican por qué la tierra no es el paraíso «edénico» que nosotros podemos a veces desear que fuera.

Las pesadillas no forman carácter. A pesar de estos dos importantes discernimientos, yo considero inadecuada la explicación de formación del alma del mal «natural». Principal entre sus debilidades está el hecho de que la cantidad y la intensidad del sufrimiento que los humanos y los animales soportan como un resultado del mal «natural» parece excesivo en el contexto de una agenda de formación del alma divinamente organizada. En verdad, la naturaleza parece estar con frecuencia más organizada para aplastar las almas que para facilitar su sano desarrollo.

Por ejemplo, hace varios años un fortísimo tornado azotó un pequeño pueblo de Kansas sin previo aviso. Si bien el daño en general fue pequeño, destruyó el pequeño templo de una iglesia matando a muchos de sus miembros. Entre las víctimas se encontraban unos doce niños que se encontraban representando escenas de la Resurrección en el momento en que el tornado pasó por allí. La credibilidad de la teodicea de formación del alma depende de nuestra habilidad para aceptar que esta pesadilla, y pesadillas como esas, estén permitidas a fin de desarrollar ciertas características en las vidas de las personas.

Aun si admitimos que ciertas características podrían desarrollarse en respuesta a esta tragedia (p. ej., compasión, empatía) ¿podemos argumentar que el precio pagado por este desarrollo era digno de las vidas que se perdieron? ¿Reconocerían esto alguna de las víctimas o sus padres? Por último, ¿qué acerca de la preocupación de Dios por el desarrollo de los caracteres de los niños que murieron?

Los desastres «naturales» de esta magnitud destruyen la vida de víctimas inocentes y deja a sus sobrevivientes aplastados emocional y espiritualmente con tanta frecuencia como desarrolla carácter en ellos. Los cristianos a menudo escuchan testimonios de personas que sufrieron enormes pérdidas tales como las que sufrieron las familias de esa iglesia, pero que proclaman que su pérdida, a pesar de lo increíblemente dolorosa, de alguna manera aumentó su

fe y edificó su carácter. Nosotros comprensiblemente celebramos esa fe. Sin embargo, lo que a menudo no oímos son los numerosos testimonios de aquellos que amargamente perdieron su fe, esperanza y carácter por medio de tales tragedias. Rara vez damos la debida consideración a voces como la de W. Somerset Maugham, quien testifica que sus «sufrimientos no le ennoblecieron; le degradaron» y que, por lo tanto, concluye que con tanta frecuencia como el no sufrimiento «hace a los hombres egoístas, mezquinos, insignificantes y suspiradores». ⁴¹ Si nuestras teologías van a estar enraizadas en la realidad y no simples ilusiones, necesitamos oír estos testimonios también.

Una experiencia de degeneración espiritual. Permítanme contarles una de esas experiencias. Hace algunos años supe de una pareja que había descubierto que su hija de siete años padecía de un desorden genético incurable que estaba empezando a deteriorar su cerebro. Los médicos informaron a estos padres que durante los siguientes años observarían impotentes como su hija, que una vez fue una niña brillante y creativa, iría perdiendo sus capacidades mentales. Eso la dejaría al final en un estado prácticamente vegetativo. Era comprensible que esas noticias los dejaran completamente abatidos.

Sin embargo, lo que hacía que el escenario fuera todavía una mayor pesadilla era que aquel particular desorden genético era hereditario. Lo más probable era que los demás niños de esta pareja crecerían sin ninguna anomalía durante los primeros cinco a siete años de sus vidas, pero luego empezarían a deteriorarse como su hermana mayor. En los años anteriores esta pareja se habían gozado con el nacimiento de unos preciosos mellizos.

Como fue anticipado, la primera hija empezó a deteriorarse mentalmente en el curso de los siguientes años. Mientras tanto su hermana y su hermano estaban creciendo normalmente, a veces haciendo preguntas acerca de su hermana mayor, que pasaba los días en un hogar especial de niños, meciéndose continuamente y con la vista perdida en el vacío. La presión emocional que sufría esta pareja al criar amorosamente a sus dos hermosos mellizos, mientras que sabían la probable suerte que padecerían, era insoportable.

Ellos y sus amigos oraron persistentemente y lucharon con la esperanza de un milagro. Pero ese milagro nunca sucedió. Alrededor de la edad de seis años ambos hermanitos empezaron lentamente el tortuoso proceso de deteriorarse como su hermana mayor. En un cierto momento del segundo año de este horrible proceso la madre sufrió una profunda crisis nerviosa. Cuando se recuperó descubrió que había perdido completamente su fe. La fe de su esposo siguió por el mismo camino varios años más tarde. Con su fe perdieron también la esperanza y con el tiempo perdieron también su carácter cristiano. Lo último que oí acerca de ellos dos es que habían pasado por un amargo divorcio, los dos

se habían entregado a la bebida, y el padre había sido despedido de la que anteriormente había sido una exitosa carrera.

En mi opinión, la sugerencia de que males «naturales» como este desorden degenerativo son permitidos con el fin de edificar el carácter es insostenible. Dios ciertamente buscará *usar* tragedias como estas para un propósito elevado (Ro 8:28), pero eso no significa que él los permita con un propósito específico. Por el contrario, si hay alguna intencionalidad detrás de pruebas como estas, solo puede ser la de una mente diabólica que intenta destruir a las personas involucradas.

Dos objeciones más. Este ejemplo provoca dos objeciones relacionadas en contra de la explicación de formación del alma del mal «natural». Primera, el que Dios no haya intervenido en esta tragedia, aun después de fervientes y persistentes oraciones de personas preocupadas, no se puede explicar adecuadamente en esta teodicea. Como el ateo Michael Martin ha argumentado convincentemente, la necesidad de un orden natural objetivo y neutral no queda menoscabado por un milagro ocasional correctivo de parte del Todopoderoso. ⁴² En el capítulo diez argumentaré que no solo un entendimiento de la relativa irrevocabilidad de la libertad, aplicado a los espíritus así como a los humanos, puede explicar por qué Dios no impide los males «naturales» como este.

Segundo, podemos admitir el argumento de Hick de que debe haber una distancia epistémica entre Dios y sus criaturas libres si es que la relación con él es escogida en una manera moralmente responsable. Pero la distancia epistémica sola no explica adecuadamente males «naturales» gratuitos tales como el que sufrieron los padres de nuestra ilustración. Pesadillas tales como estas no pueden ser explicadas solo como el simple resultado de una necesaria distancia epistémica entre nosotros y Dios. Una cosa es que las circunstancias hagan la presencia de Dios obtusa, pero otra cosa muy diferente es que hagan evidente la ausencia de Dios.

La naturaleza como un Proceso Kenótico

Varios eruditos han desarrollado recientemente un fascinante cuarto abordamiento sobre el entendimiento del mal «natural», viendo la naturaleza como un *proceso kenótico*.* Sugiere que la naturaleza tiene «sangre en dientes y uñas» porque refleja y participa en la naturaleza de autosacrificio del Creador. Los más recientes, y en mi opinión sus más notables, exponentes de esta perspectiva son Nancey Murphy y George F. R. Ellis en su debidamente reconocido trabajo, *On the Moral Nature of the Universe*. ⁴³ Mi exposición y crítica de esta perspectiva se centrará sobre sus reflexiones en esta obra.

Un concepto kenótico de Dios es central en la perspectiva de Murphy y Ellis. En contra de la tendencia de la tradición filosófica clásica de definir la omnipotencia como control, la perspectiva kenótica entiende a Dios como limitándose a sí mismo al habilitar a otros seres personales para existir sobre y en contra de él mismo. Lo que es más, en contra del punto de vista de la filosofía clásica de que Dios es inmutable e impasible, la perspectiva kenótica ve a Dios como un ser involucrado apasionadamente en la creación y profundamente afectado por ella. En verdad, basado en una comprensión de Jesucristo como la revelación definitiva de Dios, la perspectiva kenótica enfatiza que Dios crea a fin de darse a sí mismo en amor y que Dios sufre en este proceso de darse a sí mismo.⁴⁴

Murphy y Ellis se proponen presentar en su trabajo una cosmovisión unificada centrada en esta perspectiva kenótica de Dios. Más específicamente, buscan demostrar que una ética kenótica, enraizada en un entendimiento kenótico de la realidad suprema (Dios), se presupone en cada rama del conocimiento humano, incluyendo el de las ciencias. La razón para estas presuposiciones es que la creación ilustra una estructura kenótica.

El carácter «cruciforme» de la naturaleza. Murphy y Ellis consideran el problema de la maldad «natural» desde esta perspectiva. Siguiendo el ejemplo de Holmes Rolston, Murphy y Ellis argumentan que el sufrimiento resultante de los procesos naturales refleja la naturaleza kenótica del Creador. Citando a Rolston, mantiene que «el secreto de la vida es que es una drama de la pasión. Las cosas perecen en la tragedia». Continúan diciendo:

Las cosas perecen con una muerte en la que el individuo sacrificado también fluye en el río de la vida. Cada una de las criaturas sufrientes es entregada como un sacrificio inocente para preservar una línea, un sacrificio de sangre que parece para que otros puedan vivir. Tenemos una clase de «matanza de los inocentes», un precursor naturalista, no moral, de la matanza de los inocentes en el nacimiento de Cristo, todo quizá estampas insinuando la muerte del cordero inocente desde la fundación del mundo. Comparten los dolores de parte de la divinidad. En sus vidas, bellas, trágicas y perpetuamente incompletas, ellas hablan de parte de Dios; profetizan al tiempo que participan en el patetismo divino.⁴⁵

Según Rolston, Murphy y Ellis, el sufrimiento es una parte necesaria del proceso kenótico. «Todas las cosas participan no solo en quitar vida a fin de vivir», escribe Murphy y Ellis, «sino también en la doloroso *entrega* de sus vidas a fin de que otros puedan vivir».⁴⁶ La naturaleza tiene de este modo un carácter uni-

versal «cruciforme». En una manera similar a la forma en que Dios se ofrece a sí mismo en un autosacrificio de amor a fin de que otros puedan tener una vida más abundante, todo en la naturaleza se da a sí mismo a fin de que otros puedan vivir y toda la creación pueda progresar hacia una vida más abundante. La dimensión de «sangre en dientes y uñas» de la naturaleza que mueve el proceso de evolución hacia el desarrollo de formas superiores de vida tiene su paralelo en la calidad del sacrificio del amor de Dios que se da a sí mismo a fin de mover a toda la creación hacia el fin para el cual Dios la creó.

Acepto completamente el entendimiento de Murphy y Ellis de Dios como un amor kenótico sobre y en contra de la comprensión filosófica clásica. Además, aunque no estoy de acuerdo con todos los detalles, apoyo su intento ingenioso de llegar a una cosmovisión unificada que abarque todas las ciencias bajo la visión de la realidad suprema como amor kenótico. Pero cuestiono la verosimilitud de su perspectiva del mal «natural». Ofrezco a continuación tres críticas de su perspectiva.

¿Por qué es la naturaleza tan violenta? Primero, si bien tenemos que admitir que algunos animales y organismos sobreviven al tomar la vida de otras criaturas, no está claro por qué el orden «natural» tan lleno de dolor *tiene* que ser de esta manera. Murphy y Ellis afirman que no pueden ver que funcione de otra manera. Pero, en lo que yo veo, sus reflexiones están basadas en la suposición de que las leyes de la naturaleza que nosotros observamos al presente son inexorables. Me parece a mí que su argumento es circular. Ciertamente si las leyes de la naturaleza que al presente gobiernan el mundo son las leyes que *deben* gobernar cualquier otro mundo que Dios pudiera crear, entonces el estado violento de la naturaleza, o algo como eso, debe ser inevitable. ¿Pero por qué suponer eso? Por ejemplo, ¿hay alguna explicación metafísica de por qué el todo de la naturaleza exhibe la segunda ley de la termodinámica? ¿Deben decaer las cosas? ¿No es imaginable que la creación pudiera moverse «naturalmente» hacia un orden creciente en vez de hacia el desorden?⁴⁷ La declaración de Pablo de que «la *creación* misma ha de ser liberada de la corrupción que la esclaviza» (Ro 8:21) sugiere que eso es imaginable.

Además, ¿hay razones *metafísicas* (no solo empíricas) de por qué ciertos animales deban ser carnívoros? ¿Hay una razón necesaria por la que Dios no podía llevar a cabo sus planes para la creación sin los millones de años de muerte y destrucción que han pasado en el logro de esos fines? Más específicamente, ¿era todo este sufrimiento realmente necesario para llegar a contar con seres con las capacidades que los humanos poseen? Murphy y Ellis tienen que demostrar la necesidad de estas cosas, y mientras no lo hagan, su teodicea permanecerá incompleta.

¿Es esta perspectiva bíblica? Segundo, la explicación de Murphy y Ellis del mal «natural» no es coherente con las Escrituras. Aun si admitimos su suposición de que la primera parte de la narrativa del Génesis es mitológica tenemos, si vamos a considerarla inspirada, que hacer que tenga *algo de sentido* su descripción de un reino animal que no es carnívoro antes de la caída y que tenga algo de sentido el hecho de que en esta narrativa el Creador declara que la creación original era inequívocamente «buena» (Gn 1:29-31). Sin embargo, Murphy y Ellis no tratan este tema bíblico.⁴⁸

Lo que sorprende más de esta omisión es que este tema encaja bien con otros elementos de su sistema teológico. A lo largo de su trabajo Murphy y Ellis hacen hincapié en que la visión de Dios como dándose a sí mismo implica una ética pacifista. A causa de que Dios no logra sus fines recurriendo a la coerción o la violencia, sino que más bien influye en la creación mediante su amor de autosacrificio, nosotros debiéramos hacer lo mismo, argumentan ellos. Pero si ellos están en lo correcto, ¿no debiéramos esperar que la creación de Dios reflejara esto, que es precisamente lo que el Génesis sugiere acerca del mundo antes de la caída? Así como la violencia entre los humanos sugiere que no estamos sincronizados con nuestro Creador, ¿no sería lógico concluir que la violencia dentro de la esfera «natural» sugiere que la naturaleza está fuera de sincronización con el Creador? Sin embargo, Murphy y Ellis no siguen esta lógica. Ellos más bien intentan justificar la violencia en la naturaleza y no tener en cuenta la visión pacifista de la narración de Génesis.⁴⁹

Hay también otras tensiones con la revelación bíblica. Por ejemplo, Pablo declara que toda la naturaleza está caída, que gime y que necesita redención (Ro 8:20-22). Este estado caído contrasta fuertemente con la declaración de Dios antes de la caída de que la creación era «buena» (Gn 1:31). La suposición en Romanos 8 es que la naturaleza ya no funciona en la manera en que el Creador quería que lo hiciera.

De la misma manera, el ministerio de Jesús demuestra que los fenómenos «naturales» tales como las enfermedades, las deformidades e incluso las tormentas que amenazan la vida son el resultado directo o indirecto de la actividad de Satanás (véase el capítulo uno). Lejos de revelar el carácter de Dios, tales fenómenos «naturales» revelan el carácter de su archienemigo, Satanás, según Jesús y los autores de los evangelios. Como resultado, en vez de concluir que tales males «naturales» participan del «patetismo divino», afirman que el carácter y el poder de Dios —su reino— son revelados limpiando a la creación de tales cosas.

Por último, si el estado de violencia del reino animal revela el diseño del Creador y es «natural», ¿por qué las Escrituras describen tal violencia como

que desaparecerá cuando el reino del Señor quede finalmente establecido? Por ejemplo, en Isaías leemos:

El lobo vivirá con el cordero,
el leopardo se echará con el cabrito, y juntos andarán el ternero y el cachorro de león,
y un niño pequeño los guiará.
La vaca pastará con la osa,
sus crías se echarán juntas,
y el león comerá paja como el buey.
Jugará el niño de pecho
junto a la cueva de la cobra,
y el recién destetado meterá la mano
en el nido de la víbora.
No harán ningún daño ni estrago
en todo mi monte *santo,
porque rebosará la tierra
con el conocimiento del Señor
como rebosa el mar con las aguas (Is 11:6-9; cp. 65:25; Ez 34:25-31).

Este pasaje sugiere que cuando la naturaleza esté en perfecta alineación con la voluntad de Dios —esto es, cuando «rebosará la tierra con el conocimiento del Señor»— no habrá violencia en ella. Los animales no tendrán que sobrevivir devorando a otros animales. Esto sugiere que el estado violento del reino animal que vemos hoy no es el estado original en el que fueron creados. Ha «caído».⁵⁰

Pese a todo el discernimiento incorporado en su trabajo, concluyo, por tanto, que en este sentido los puntos de vista de Murphy y Ellis no son coherentes con las Escrituras y el resto de su sistema. El problema fundamental es que ellos no consideran el tema bíblico de que algo ha ido seriamente mal en la creación: Está caída y sujeta a la esclavitud de agentes espirituales violentos que se oponen al diseño del Creador.

¿Refleja la naturaleza al Creador que se da a sí mismo? Tercero, no estoy convencido de que la dimensión de «sangre en dientes y uñas» de la naturaleza puede describirse justificadamente como «cruciforme». Por ninguna otra razón que el amor Dios se hizo hombre y sufrió la muerte, olvidado del Padre, en la cruz. Por ninguna otra razón que el amor Dios se entregó a sí mismo a fin de que otros pudieran vivir. Esa es la cualidad «cruciforme» del amor divino. ¿Pero está esta cualidad reflejada en la naturaleza?

Sugiero que la naturaleza ilustra una cualidad opuesta. Murphy y Ellis afirman que todo el reino animal participa en los «dolores de parte de la divinidad» involucrándose en la «entrega dolorosa de sus vidas a fin de que otros puedan vivir». ⁵¹ Por el contrario, yo solo veo *tomar*. ¿No es el caso de que el sufrimiento que tiene lugar en la naturaleza es siempre una cuestión de un animal destruyendo la vida de otros a fin de asegurar su propia supervivencia?

Por ejemplo, observé recientemente un video sobre la naturaleza en la que una manada de hienas devoró a un antílope. El antílope no se ofreció a sí mismo a las hienas para que lo comieran. Más bien, a pesar de todos los esfuerzos del antílope por sobrevivir, la cruel manada de hienas le arrebató la vida violentamente. Y como sucede generalmente en la naturaleza, esta muerte no fue misericordiosa. Al antílope le arrancaron gran parte de la piel antes de que finalmente muriera..

¿Qué tiene que ver lo «cruciforme» con esto? En mi opinión, esta agresión sangrienta no refleja el amor kenótico del Creador. Si es que refleja de alguna forma algún diseño trascendente (argumentaré posteriormente que sí lo hace), es el de un ser que se preserva a sí mismo alimentándose de presas más débiles sin importar el sufrimiento que esa alimentación representa (cp. 1 P 5:8). Para expresarlo en términos de Rolston: Si esta «matanza de los inocentes» es en realidad un «vaticinio naturalista de la matanza de los inocentes en el nacimiento de Cristo», solo puede ser porque hay algo equivalente al malvado rey Herodes planeando esta matanza «natural». Pero en este caso debemos preguntarnos, ¿qué hay de «natural» acerca de ello?⁵²

Sin embargo, si negamos la influencia de un «Herodes cósmico» detrás de las escenas de la naturaleza, entonces nos quedamos preguntando por qué matan a los inocentes. En otras palabras, la analogía que saca Rolston entre la matanza de los inocentes en Belén y la matanza sin fin que caracteriza al mundo «natural» no funciona porque no reconoce la presencia de un agente libre malo que es responsable por la matanza en el último caso.

Esta crítica es importante para la tesis de Murphy y Ellis porque, como ya he sugerido, la meta es una visión ética que se conforma con la naturaleza de la realidad. La visión ética pacifista que ellos prescriben para los humanos sobre la base de su entendimiento kenótico de Dios es incoherente con el orden «natural» del reino animal. Vivir mediante matar; comer o ser comido; la supervivencia de los más fuertes, *esta* es la ley de la naturaleza, y no hay nada pacifista o de autosacrificio acerca de ello.

Repito, estoy de acuerdo con la visión ética de Murphy y Ellis y la perspectiva kenótica de Dios en la que se basa, pero eso debería llevarlos a la

conclusión de que la naturaleza como es ahora no está gobernada solo por Dios y que no manifiesta sin ambigüedades su carácter amoroso.

Los espíritus y una cosmovisión unificada. La visión de Murphy y Ellis sería más coherente si ellos estuvieran de acuerdo en que la naturaleza no se da a sí misma como el Creador deseaba que lo hiciera. En realidad, el fundamento para esta conclusión está ya presente en su sistema, porque ellos sostienen que los humanos poseen libertad autodeterminante que nos capacita para trabajar con el Creador o en contra de la realización de sus fines.⁵³ Cuando nosotros elegimos actuar coercitiva o violentamente en contra del diseño del Creador (pero siguiendo la pauta de la naturaleza), nos dañamos unos a otros y a la naturaleza. En este caso las cosas no son como debieran ser.

Pero ¿por qué limitaríamos la libertad autodeterminante de los agentes humanos? Conjuntamente con las Escrituras, la temprana iglesia post-apostólica y la mayoría de las culturas no occidentales, ¿por qué no suponer que los agentes espirituales también poseen un poder similar para «influcidar»? Además, si *nosotros* poseemos la capacidad para corromper la naturaleza, ¿por qué no suponer que estos agentes poseen un poder similar, pero más amplio? Tal suposición propondría al «Herodes cósmico» necesario para explicar la «matanza de los inocentes» dentro del Belén del orden «natural» creado por Dios.

Conclusión

Si existen espíritus como agentes libres con poder para influenciar a las personas y a la naturaleza, entonces todo intento por llegar a una perspectiva integral de la realidad sin tomarlos a ellos en cuenta será inevitablemente inadecuado. Las dificultades inherentes en la perspectiva de Murphy y Ellis del mal «natural» ilustra este hecho, como lo hacen las dificultades inherentes en las tres perspectivas anteriores. En el capítulo diez desarrollaré las implicaciones de un abordamiento al mal «natural» que incorpora la actividad de tales espíritus.

Sin embargo, antes de embarcarnos en eso, tenemos que considerar tres otros abordamientos contemporáneos. Cada uno de ellos, como veremos, ofrecen discernimientos importantes que ayudan a formar un abordamiento integral para el entendimiento del mal «natural». Pero cada uno de ellos es inadecuado por las mismas razones que lo son las cuatro perspectivas que ya hemos examinado en este capítulo. Su teodicea omite a aquel a quien las Escrituras atribuyen *en última instancia todo el mal: Satanás. Demostrar esta afirmación es la meta del siguiente capítulo.*

NOTAS

1. John Hick, *Evil and the God of Love*, ed. rev., Harper & Row, Nueva York, 1978, p. 12; cp. Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1977, p. 30. Wallace A. Murphree ofrece esta distinción minimalista entre el mal moral y «natural»: «El mal moral es ... cualquier mal absoluto, contingente que sucede en razón de la perversidad humana; y el mal natural cualquier mal absoluto y contingente que sucede mientras todos los seres humanos son moralmente inocentes con respecto a ello». («Can Theism Survive Without the Devil?» *RelS* 21, 1985, 236). Como mencioné en el capítulo uno, no hay nada «natural» acerca del «mal natural» y por esa razón le pongo signos de interrogación alrededor de *natural* cuando se usa en este contexto. Cp. Edward Madden y Peter Hare, *Evil and the Concept of God*, Charles C. Thomas, Springfield, Ill., 1968, p. 6.
2. Walter E. Stueremann, *The Divine Destroyer: A Theology of Good and Evil*, Westminster Press, Filadelfia, 1967, p. 18. Digno de notarse para nuestro propósito, Stueremann más tarde escribe: «Hay un antagonismo salvaje en el corazón de las cosas. Hay una locura aquí. Racionalidad, orden y creatividad tienen como adversarios inmortales el caos, el desorden y la destrucción. El semblante de Satanás está indeleblemente grabado en la naturaleza» (p. 24). Estoy bastante de acuerdo con esto, aunque yo argumentaría que el «semblante de Satanás» no es «inmortal» ni está «indeleblemente» en la naturaleza. La naturaleza será redimida de su esclavitud al Adversario.
3. Edwin Lewis, *The Creator and the Adversary*, Abingdon-Cokesbury, Nueva York, 1947, p. 132 (énfasis original). Lewis sigue argumentando a partir de esto que todos los intentos de explicar este mal dominante está dentro de la voluntad de Dios de «o bien le quita al mal su cualidad esencial de mal, o se enraza tanto el mal en Dios al punto de requerirnos que el mal no es mal o que Dios no es bueno» (Ibid.). El argumento de Lewis es sólido, aunque él lamentablemente concluye que la única alternativa que queda es el dualismo eterno. Mi opinión es que un dualismo limitado puede tener la misma fuerza explicativa que el eterno dualismo, sin problemas bíblicos y filosóficos concomitantes. Siempre y cuando podamos especificar por qué Dios no puede ejercer control unilateral exhaustivo sobre segmentos del cosmos por virtud de la clase de creación que él mismo ha escogido crear, no hay necesidad de sostener que el mal es un principio eterno con el cual Dios tiene que luchar. Las seis tesis de esta teodicea trinitaria de guerra tienen el propósito de proveer de ese «por qué».
4. Robert J. Russell, «Entropy and Evil», *Zygon* 19, 1984, 457. Russell más tarde indica «si el mal es real en la naturaleza, entropía es lo que uno esperaría encontrar en el nivel del proceso físico» (p. 465). Esto es cierto, pero eso deja sin explicar *por qué* es real en la naturaleza. Yo sostengo que esto requiere la suposición de voluntades malignas que influyen la naturaleza, aun al nivel de sus leyes fundamentales.
5. William Robinson, *The Devil and God*, Abingdon-Cokesbury, Nashville, 1945, p. 16.
6. Ibid., pp. 17-18.
7. Howard Bloom, *The Lucifer Principle: A Scientific Expedition in the Forest of History*, Atlantic Monthly, Nueva York, 1995, pp. 2-3.
8. A. Dillard, *Pilgrim at Tinker Creek*, Harper Collins, Nueva York, 1972, p. 179.
9. G. J. Romanes, Citado en el libro de Robert E. D. Clark, *The Universe: Plan or Accident?*, Muhlenberg, Filadelfia, 1961, p. 2127. John Stuart Mill indica del mismo modo: «Si hay algunas señales de diseño especial en la creación, una de las cosas más evidentemente diseñadas en que un gran número de animales deben pasar su existencia atormentando y devorando a otros animales» («Nature», en *Three Essays on Religion*, 3^a ed., Longmans, Green & Co., Londres, 1923, p. 58). Es muy interesante notar que Ralph Winter, director del Instituto para el estudio del origen de las enfermedades, me ha llamado recientemente la atención a evidencia que sugiere que esta violencia no aparece en las etapas tempranas de la vida. Véase Richard Fortey, *Life: A*

- Natural History of the First Billion Years*, Alfred A. Knopf, Nueva York, 1977, quien argumenta que la violencia no apareció en escena hasta el final del período Precámbrico.
10. Robert Frost, «Design», en *Robert Frost Poetry and Prose*, ed. E. C. Lathan and L. Thompson, Holt, Rinehart & Winston, Nueva York, 1972, p. 122. Agradezco a mi estudiante y amigo Dan Kent por recordarme la importancia teológica de este poema.
 11. Así también argumenta, por ejemplo, H. J. McCloskey en «The Problem of Evil», *JBR* 30, 1962, 187-97.
 12. Según Plotino, *Enneadas* 3.2.11.17. Este abordamiento, en su forma original, tiene su origen en Platón, quien notó que una bella estatua podía no tener ojos bellos (*República* 420c). Sobre el trasfondo estoico del concepto de Agustín, véase John M. Rist, *Augustine: Ancient Thought Baptized*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, p. 261. En el tercer volumen de esta serie sobre Satanás y el mal (titulada *The Myth of the Blueprint*), argumentaré que en la teología sobre la cosmovisión de diseño, Agustín les debe más a los estoicos, los platónicos y maniqueos que a la Biblia.
 13. Agustín, *La Ciudad de Dios* 10.16 Véase su *Enchiridion* en sus *Confesiones*, de San Agustín, pp. 394-96
 14. Christopher Kirwan, *Augustine*, Routledge, Londres, 1991, p. 66. Agustín también escribe en sus *Confesiones*: «Para ti [Dios] el mal no existe para nada, y no solo para ti sino para tu universo creado, porque no hay nada fuera de él que pueda quebrar o destruir el orden que tú ha impuesto en él» (*Confesiones*, p. 125).
 15. Agustín, *La ciudad de Dios*, cp. *Enchiridion* 11; *De Ordine* 1.8.25.
 16. Agustín, *La ciudad de Dios* 23.22. Véase también *Enchiridion* 342-44.
 17. Agustín, *Confesiones*, p. 125
 18. Agustín, *La ciudad de Dios* 10.18.
 19. Agustín, *La ciudad de Dios* 2.23. Véase el interesante trabajo de G. R. Evans sobre el entendimiento de Agustín de la relación entre las voluntades malignas y el mal «natural» en *Augustine and Evil*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp. 97-98.
 20. Mark Twain, «Letter VII», *Letters from the Earth*, Fawcett World Library, Nueva York, 1963, p. 34.
 21. Véase la crítica de Terence Nichols en «Miracles as a Sign of the Good Creation». Disertación doctoral, Marquette University Graduate School, 1988, pp. 280ss.).
 22. Véase D. A. Carson, *How Long, O Lord? Reflections on Suffering and Evil*, Baker, Grand Rapids, Mich., 1990, esp. pp. 41-132
 23. Jon Tal Murphree, *A Living God and a Suffering World*, InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1981, p. 94. Otros dos que perspicazmente establecen la conexión entre el pecado humano y el mal «natural» son Jacqueline Marina («The Theological and Philosophical Significance of the Markan Account of Miracles», *Faith and Philosophy* 15, 1998, 298-323) y r. j. Berry («This Cursed Earth: Is "The Fall" Credible?» *Journal of Science and Christian Belief* 11, 1999, 29-49. Berry en particular traza una verosímil conexión entre la responsabilidad moral humana y el bienestar de la naturaleza. Sin embargo, como con muchos teístas de libre albedrío, Berry restringe sus reflexiones a la responsabilidad moral humana y de esa forma no puede explicar adecuadamente los males «naturales» que quedan claramente fuera de la esfera humana de influencia. Al enfatizar que los *espíritus* tienen poder para resistir el propósito de Dios y corromper el diseño natural de Dios, la teodicea trinitaria de guerra es capaz de explicar estas otras formas de mal «natural».
 24. Véase Nichols, «Miracles as a Sign», esp. cap. 3. Aun ahora, Nichols insiste (creo que correctamente), que «las oraciones, la fe y la santidad de la humanidad, al mediar la gracia de Dios, pueden influenciar no solo en la guerra y la paz ... sino aun en realidades físicas tales como el tiempo, los terremotos, las enfermedades, etc.», p. 291.

25. En contra de esto, uno podría argumentar que este entendimiento de los milagros de Jesús surge de su perfecta humanidad más bien que de su divinidad compromete su singularidad. Si nosotros pudiéramos al menos hipotéticamente hacer lo que Jesús hizo, ¿cómo es él cualitativamente distinto de nosotros? Yo sostengo que la respuesta es que él era y es cualitativamente distinto de nosotros no tanto por virtud de lo que *hizo* sino por virtud de lo que *es*. Jesús no es solo un humano perfecto; él es el divino Hijo de Dios. Por esto, él debe ser adorado, aunque esto nunca puede ser legítimamente hecho en relación con ningún ser humano ni ningún ser ángelico (Mt 28:9,17; He 1:6). La humanidad de Jesús es idéntica a la nuestra, aunque no participó de la caída. Pero lo que hace su identidad humana cualitativamente única es que como el Hijo eterno y divino de Dios, *él lo escoge*. Como Dios, y como una demostración del amor de Dios, él tomó sobre sí la naturaleza humana de un siervo, y esa es la manera en que él ilustra su gloriosa divinidad (Fil 2:6-11).
26. Como Murphee indica, *A Living God*, p. 94. Arthur Peacocke tiene un buen estudio de los humanos como viceregentes de Dios en la tierra en *Creation and the World of Science*, Clarendon, Oxford, 1979, pp. 294-318.
27. Para una sátira clásica de esta suposición prevaleciente, véase «Candice» de Voltaire, en *Voltaire's Candice, Zadig and Selected Stories*, trad. D. M. Frame, Indiana University Press, Bloomington, 1961, pp. 2:101.
28. Algunos leen Juan 9:1-5 como una aprobación de esta perspectiva de que Dios ordena estos padecimientos «naturales». Pero véase mis reflexiones en *God at War: The Bible and Spiritual Conflict*, InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1996, pp. 231-37.
29. James Kallas contrasta la perspectiva del Nuevo Testamento con el punto de vista evangélico común cuando escribe: «Vemos las parálisis causadas por el polio y piadosamente movemos nuestras cabezas y decimos algunas absurdidades de personas que no piensan: "Es la voluntad de Dios ... es difícil de entender ... tenemos que esperar llegar al cielo para saber la respuesta". Jesús vio estas cosas y en términos bien claros dijo que esto era obra del diablo, y no de la voluntad de Dios» (*The Significance of the Synoptic Miracles*, Seabury, Greenwich, Conn., 1961], p. 63. Véase la reflexión en *God at War*, pp. 171-91; cp. pp. 205-14.
30. Algunos dentro del movimiento de la Ciencia de la Creación intentan argumentar que los animales en realidad no sufrieron o murieron antes de la caída humana. Véase, p. ej., John C. Whitcomb Jr. y Henry Morris, *The Genesis Flood: The Biblical Record and Its Scientific Implications*, Presbyterian & Reformed, Filadelfia, 1961; John C. Whitcomb Jr., *The Early Earth*, Baker, Grand Rapids, Mich., 1986; Henry Morris, *The Beginning of the World*, Master Books, El Cajón, Calif., 1977); Henry Morris, *The Genesis Record*, Baker, Grand Rapids, Mich., 1976; y Ray Montgomery, *It's a Wonderful World-Naturally*, Review and Herald, Washington, D.C., 1982. Esa perspectiva está rodeada de dificultades, no siendo la menor el hecho de que requiere la suposición de una tierra bastante más joven (6.000-10.000 años de antigüedad) y desde luego el rechazo completo de los descubrimientos de la paleontología y geología contemporáneas.
31. Henri Blocher, *Evil and the Cross*, trad. David G. Preston, InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1994, p. 33. Blocher también dice: «En cuanto a las manifestaciones de violencia en el reino animal ... es debatible el que puedan ser consideradas como *maldad*» (p. 58).
32. Peter Geach, *Providence and Evil*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977, p. 80. Arthur C. Custance también piensa que no hay maldad involucrada en el sufrimiento dentro del reino animal. Véase su «God Within Nature» en *Man in Adam and in Christ*, Doorway Papers 3, Zondervan, Grand Rapids, Mich., 1975, pp. 52-77. Para un estudio sobre las perspectivas del dolor animal, véase Andrew Linzey y Tom Regan, ed. *Animals and Christianity: A Book of Readings*, Crossroads, Nueva York, 1988), pp. 42-84.
33. Algunos han sugerido que el castigo por la rebelión de Adán y Eva fue aplicado retroactivamente a la creación y que eso explica el sufrimiento antes del hombre. Este punto de vista tiene al menos dos grandes dificultades: (a) Presupone una perspectiva de conocimiento anticipado que es debatible (véase capítulos tres y cuatro); (b) refleja una forma extraña de justicia, es decir,

- que los animales sean castigados millones de años de antelación sobre la base del comportamiento de sus futuros guardianes.
34. Hick, *Evil and the God of Love*.
35. *Ibid.*, p. 281.
36. John Hick, «An Irenaean Theodicy», en *Encountering Evil*, ed. S. David, John Knox Press, Atlanta, 1981, p. 46.
37. *Ibid.*
38. Michael Peterson argumenta en ese mismo sentido (*Evil and the Christian God*, Baker, Grand Rapids, Mich., 1982, p. 113).
39. Usando la misma línea de razonamiento, argumentaré que el calvinismo estricto lógicamente implica panteísmo. Si Dios controla exhaustivamente cada aspecto de la creación, entonces el todo de la creación es simplemente una extensión de Dios mismo. Véase Gregory A. Boyd, *Trinity and Process: A Critical Evaluation and Reappropriation of Hartshorne's Di-Polar Theism Towards a Trinitarian Metaphysics*, Lang, Nueva York, 1992, pp. 67-70, 257-58.
40. C. S. Lewis, *El problema del dolor*. Frederick R. Tennant piensa de la misma manera con una perspectiva hacia la explicación de las precondiciones para la inteligencia: «Sin ... regularidad en los fenómenos físicos no habría probabilidad para guiarnos: No predicción, no prudencia, no acumulación de experiencia ordenada, no búsqueda de fines premeditados, no formación de hábito, no posibilidad de carácter de cultura. Nuestras facultades intelectuales no podrían haberse desarrollado ... Y sin racionalidad, la moralidad es imposible» (*Philosophical Theology*, 2 vol., Cambridge University Press, Cambridge, 1928-1930, 2:199-200).
41. Citado en Stuart Brown, ed., *Reason and Religion: A Royal Institute of Philosophy Symposium*, Cornell University Press, Nueva York, 1977, p. 14.
42. Michael Martin, *Atheism: A Philosophical Justification* (Filadelfia: Temple University Press, 1990), pp. 404-6.
43. Nancey Murphy y George F. R. Ellis, *On the Moral Nature of the Universe: Theology, Cosmology and Ethics*, Fortress, Minneapolis, 1996.
44. *Ibid.*, pp. 118-22, 174-78.
45. *Ibid.*, p. 212, citando a H. Rolston, «Does Nature Need to Be Redeemed?»
46. *Ibid.*, p. 213.
47. Véase Q. Smith, «An Atheological Argument from Evil Natural Laws», *International Journal for Philosophy of Religion* 29, 1991, 159-74. Smith sugiere que «las leyes naturales malas» constituyen evidencia de que Dios no existe. Yo más bien tomo esas leyes malas como prueba de la existencia del diablo. Los dos estamos de acuerdo en que las leyes de la naturaleza pudieran y debieran haber sido de alguna forma diferente de cómo son al presente si es que fueron establecidas por un Creador todo bondadoso. En la brecha de lo que es y debiera ser en la naturaleza, véase S. Clark, «Is Nature God's Will?» en *Animals on the Agenda: Questions About Animals for Theology and Ethics*, ed. Andrew Linzey y Dorothy Yamamoto, University of Illinois Press, Urbana, 1998, pp. 125-36. Clark escribe: «Lo que debiera ocurrir y lo que ocurre no está más cerca en el mundo de la naturaleza no humana que en la historia humana, a pesar de la disposición de los panteístas [y podría añadir, muchos teólogos de filosofía clásica] para ver «belleza» en las formas sutiles de muerte ideados por parásitos y predadores» (p. 134). Sobre la no necesidad de la muerte, véase Osborn Segerberg Jr., *The Immortality Factor*, E. P. Dutton, Nueva York, 1974.
48. Es interesante notar que Platón también creía que el reino animal fue una vez no violento, «porque Dios era su pastor», (*The Statesman*, trad. N. H. Fowler, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1962, p. 59). Por varias razones cosmológicas, el mundo cayó, según Platón: «Todos los dioses que comparten, cada uno en su propia esfera, el gobierno del Espíritu Supremo ... suelten las partes del mundo que estaban bajo sus cuidados». Ahora bien, aunque el mundo todavía recibe «solo cosas buenas de su Creador», recibe «todos los elementos de severidad e

injusticia» de esta caída (pp. 62-63). Este punto de vista mitológico refleja algo de profundo discernimiento en la naturaleza de la realidad espiritual.

49. Una posible explicación de esta omisión es que Murphy y Ellis toman seriamente la evidencia científica de que la antigua tierra estaba llena de violencia mucho antes de que los humanos entraran en escena. Si empezamos aquí, entonces parece que el relato de Génesis de un mundo no violento antes de la caída humana necesita ser incluido en nuestro entendimiento del mundo natural. En el capítulo diez, sin embargo, ofreceré unos medios mediante los cuales podemos afirmar tanto la perspectiva del Génesis de una creación pacífica y al mismo tiempo aceptar el punto de vista científico mayoritario de que la tierra tiene millones de años de antigüedad y estaba llena de violencia mucho antes de que los humanos entraran en escena.

50. Stanley Hauerwas y John Berkman han argumentado de alguna forma en este mismo sentido en «A Trinitarian Theology of the "Chief End" de "All Flash", en *Good News for Animals? Christian Approaches to Animal Well-Being*, ed. Charles Pinches y J. B. Daniel, Orbis, Maryknoll, N. Y., 1993, pp. 62-73. Véase también Charles Birch y Lucas Vischer, *Living with the Animals: The Community of God's Creatures*, WCC Publications, Geneva, 1977, esp. cap. 2, «Violence in Creation», y cap. 3, «The Fall and Its Consequences».

51. Murphy y Ellis, *Moral Nature*, p. 213.

52. Precisamente por esta razón Murphree argumenta que el teísmo debe estar tan «dedicado a la existencia del diablo» y a la «explicación del mal natural» como a la existencia de la libertad humana como la explicación del mal moral («Can Theism Survive?» pp. 231-44). Estoy completamente de acuerdo.

53. Murphy y Ellis, *Moral Nature*, pp. 34-37, 207-8, 213-18.

9

CUANDO LA NATURALEZA SE CONVIERTE EN UN ARMA

Perspectivas sobre el origen del mal natural, Parte 2

*Autor del mal, desconocido hasta su rebelión ...
Cómo has perturbado la paz bendita del cielo,
y a la naturaleza le has traído miseria,
ignorada hasta que sucedió
el crimen de tu rebelión.*

MILTON, *EL PARAÍSO PERDIDO*

*¡Tigre! ¡Tigre! ardiendo brillante
en el bosque de la noche,
¿Qué mano u ojo inmortal podía
haber formado aquella aterradora simetría?
Cuando las estrellas lanzaron sus lanzas,
y regaron la tierra con sus lágrimas,
¿sonrió él al ver su trabajo?
¿El que hizo al Cordero hizo esto también?*

WILLIAM BLAKE, «The Tigre»

*Un mundo fértil no debe ser demasiado rígido ni demasiado suelto
Necesita tanto la casualidad como la necesidad.*

JOHN POLKINGHORNE, *QUARKS, CHAOS AND CHRISTIANITY*

Las teodiceas que examinamos en el capítulo anterior intentan explicar el mal «natural» mediante la identificación del propósito que el Creador tenía para ello. Es decir, contribuye a la belleza del conjunto, castiga a los pecadores, edifica nuestro carácter, o participa en el sufrimiento de Dios, en su amor que lleva al sacrificio. Creo que a pesar de todas sus valiosas aportaciones, cada una de estas perspectivas al final son inadecuadas.

Estas dificultades han llevado a algunos filósofos y teólogos a buscar otras explicaciones del mal «natural». Si no podemos explicar los aspectos aparentemente diabólicos de la naturaleza mediante la identificación de un propósito que el Creador supuestamente tiene para ello, quizá encontremos una explicación en la limitación inherente de Dios o en la creación. Los tres abordamientos del mal «natural» que consideraremos en este capítulo argumentan a lo largo de estas líneas.

Consideraremos primero el concepto de que el mal «natural» existe porque Dios está inherentemente limitado. A continuación examinaremos dos variaciones de la perspectiva de que el mal «natural» existe porque hay una limitación necesaria en la creación. Como con las cuatro primeras perspectivas en el capítulo anterior, argumentaré que cada una de estas perspectivas ofrece contribuciones positivas para resolver el problema de la maldad «natural», aunque cada una de ellas tiene también sus propias dificultades. Argumentaré que estas dificultades se deben ante todo a que no se considera seriamente la posibilidad de voluntades malignas que influyen negativamente en el orden natural.

Dios como inherentemente limitado según el concepto del proceso

El quinto abordamiento del mal «natural» sostiene que la naturaleza no es perfecta simplemente porque Dios, que es quien la crea y sostiene, está limitado en su poder. Este enfoque tiene muchas variaciones, pero su expresión más convincente e influyente la encontramos en la teología del proceso.¹

Debo confesar que la teología del proceso no es fácil de resumir, especialmente si nuestro deseo es permanecer todo lo que podamos libres de la jerga técnica. Lo que sigue es un intento de resumir un sistema de pensamiento muy complejo tan clara y concisamente como sea posible. Como mencioné en la introducción, los lectores comunes que no están familiarizados con los conceptos filosóficos pueden encontrar esta sección un poco exigente, pero creo que al final verán que su perseverancia mereció la pena.

La percepción y la memoria como claves analógicas de la realidad. A fin de evaluar con exactitud la explicación que el concepto del proceso hace del mal

«natural», debemos primero adquirir un entendimiento básico de su perspectiva de la realidad y de Dios, porque estos están inextricablemente conectados con el sistema metafísico. La clave para entender la realidad, según el concepto del proceso, es examinar la parte de la realidad que conocemos de primera mano, es decir, mediante nuestra propia experiencia. Nosotros entendemos las cosas solo hasta el punto que las comprendemos en relación con nuestra propia experiencia.²

El concepto del proceso sostiene que la percepción y la memoria son dos de los componentes de nuestra experiencia más cruciales para la comprensión de la realidad. Ambas, la percepción y la memoria, involucran experimentar una información diversa basada en una forma unificada nueva. Cuando observo un paisaje, por ejemplo, mi experiencia en un momento dado es una experiencia sola y unificada. Pero lo que estoy experimentando es en realidad una vasta diversidad de información individual dispar (color, formas, olores, etc.). Mi experiencia unifica esta información múltiple en un todo único.

Lo que es más, aunque mi experiencia unificada define mi experiencia consciente en este instante, la gran diversidad de información unificada en mi experiencia presente está en realidad en el pasado. El principio de que lo que experimentamos en el presente está en realidad en el pasado para el momento en el que lo experimentamos está claramente ilustrado cuando miramos a las estrellas, pero el concepto del proceso sostiene que es un principio metafísico universal. La experiencia es siempre una unificación original en el presente de una diversidad de información del pasado.

Por último, *la manera* en que estoy unificando la gran diversidad del pasado en mi experiencia presente incluye siempre un elemento de creatividad. La multiplicidad de información que percibo en un paisaje no determinó exactamente cómo voy a percibirlo. Entre otras cosas, parte de mi experiencia única del paisaje está constituida por la manera en que sintetizo la información de mi experiencia con cada otra experiencia que ha contribuido a hacer que sea lo que yo soy. Mi experiencia unificada del paisaje representa de ese modo un avance creativo sobre la multiplicidad de información que forma al paisaje mismo.

La memoria ilustra estos principios. *Lo que* recordamos es el pasado. La memoria está unificada en el presente, aunque no lo está la información pasada que recordamos. Además, *cómo* recordamos el pasado no está estrictamente determinado por lo que recordamos. Cada memoria del pasado involucra un avance creativo sobre el pasado, porque el pasado está siempre sintetizado con un nuevo presente.

Llegar a ser por encima de ser. La convicción más fundamental del concepto del proceso es que *toda realidad está estructurada de esta manera*. Mientras que la metafísica clásica sostiene que la realidad está compuesta de unidades sólidas indivisibles (átomos). El concepto del proceso argumenta que la realidad está compuesta de *experiencias* dinámicas indivisible. El bloque final de formación de la realidad son «percepciones» momentáneas, originales o «memorias» (ocasiones* reales) de una multiplicidad de información pasada.³ Cada ocasión real experimenta (o, en términos del concepto del proceso, *capta**) una multiplicidad pasada y en consecuencia queda inmediatamente disponible para ser experimentada por subsiguientes ocasiones reales (como «información objetivada»).

Para el concepto del proceso, entonces, la realidad es un proceso perpetuo de experiencias que llegan a ser, solo para que rápidamente se conviertan en el objeto de subsiguientes experiencias. No hay cosas que *tengan* experiencias, como en la metafísica sustantiva clásica. Más bien, las cosas *son* experiencias. O de nuevo, los seres no llegan a ser, sino que el llegar a ser produce seres.

Todo lo que parece tener una existencia estable e independiente en un nivel fenomenológico está en realidad llegando a ser perpetuamente. Como un enjambre de mosquitos que danzan a la luz del sol, cada «cosa» individual en nuestro sentido de experiencia es en realidad un «enjambre» de ocasiones reales, o sea las experiencias momentáneas.⁴ Solo aparece estable porque nuestros sentidos están tan apagados para participar en el momento tras momento de unidades que llegan a ser que constituye esa cosa a un nivel más concreto.

Dios es la experiencia unificadora del mundo. Lo que es cierto de cada ocasión real es también cierto de Dios, según el concepto del proceso. «A Dios no hay que tratarlo como una excepción de todos los principios metafísicos», escribe Whitehead; más bien, «él es la principal ilustración».⁵ Ambos están abarcados por las mismas categorías metafísicas. Entonces, en el nivel más concreto. A Dios hay que entenderlo como una unidad de experiencias de momento tras momento.⁶ Sin embargo, a diferencia de otras ocasiones reales, Dios es el que es la ocasión real (o la *serie* única de ocasiones reales, argumentarían algunos) que creativamente sintetiza en su presente experiencia toda la completa multiplicidad que constituye el cosmos pasado. Él es, en una palabra, la experiencia abarcadora que unifica al mundo.

No solo esto, sino que Dios es la ocasión real que es parte de la experiencia de toda otra ocasión real. Dios percibe o recuerda («capta») todo el mundo, y hasta cierto grado todo el mundo percibe o recuerda a Dios. Las ocasiones reales innumerables que constituyen el cosmos en un momento están unificadas

en la experiencia de Dios, y entonces Dios es experimentado por las innumerables ocasiones reales que constituyen el cosmos al siguiente momento.

Como dijimos arriba, cada experiencia constituye un avance creativo sobre la información que unifica. Por tanto, la interacción de Dios experimentando el mundo que acaba de pasar, y entonces el mundo experimentando a Dios, constituye un avance perpetuamente creativo. El cosmos, y Dios, están en el proceso de llegar a ser. Dios enriquece al mundo, y el mundo enriquece a Dios. Dios influencia al mundo, y el mundo influencia a Dios. Según el concepto del proceso, este proceso ha continuado, y debe seguir continuando, para siempre. Este no es el resultado de una decisión que Dios toma. Es la estructura metafísicamente necesaria de la existencia misma.

El mal moral y «natural» en el concepto del proceso. Debido a que Dios solo puede influenciar al mundo, no controlarlo, las cosas no siempre van como él desearía. Ciertamente, Dios dirige cada ocasión real (y cada «sociedad» de ocasiones) como es en el proceso de llegar a ser.⁷ Esto es lo que permite a las ocasiones reales formar las sociedades ordenadas que constituyen las cosas individuales y perdurables en un nivel fenomenológico. Pero debido a que cada ocasión es un avance *creativo* sobre la multiplicidad de experiencias pasadas, tiene que haber allí un elemento inherente de espontaneidad. El orden nunca puede ser agotado. El conflicto es así inherente en la naturaleza de las cosas.

Así es cómo se originó el mal, conforme al concepto del proceso. Las ocasiones reales son en cierto grado libres para alinearse a sí mismas con Dios o resistirse a su influencia hacia el orden (su «meta subjetiva»). Cuando optan por formar de realizarse a sí mismas en formas que se oponen a la meta de Dios, el conflicto resulta inevitable. Si bien nosotros solo atribuimos un comportamiento moralmente responsable a la toma de decisiones humanas, según el concepto del proceso algo análogo a esto tiene lugar a cada nivel del ser. *Todo* hay que entenderlo por su analogía con la experiencia humana. Por tanto, el mal moral en un nivel humano es análogo al mal «natural» en los niveles infrahumanos, extendiéndose a todo lo largo del camino hasta el comportamiento impredecible de las partículas subatómicas.

Hay una serie de elementos positivos en el concepto del proceso, como he argumentado en otras partes.⁸ Entre otras cosas, su crítica de la metafísica substantiva clásica es convincente. Se podría decir que ha hecho una mejor tarea de integración de la reflexión metafísica con la física contemporánea que ningún otro sistema metafísico. Su entendimiento que la contingencia y el cambio pueden ser parte de la perfección de Dios, y su punto de vista que Dios responde al mundo, es tanto filosóficamente convincente y bíblicamente

sólido. Por último, su discernimiento de que el mal en todas sus formas está siempre conectado con la libertad de las criaturas, y que la distinción entre mal «moral» y «natural» es de alguna forma arbitraria, es sólido, como argumentaré posteriormente.

Pero la filosofía del proceso también tiene un número de dificultades filosóficas. Estas dificultades que justifican nuestra atención en nuestro presente estudio son las siguientes.

Deficiencias de la filosofía del proceso

Problemas en la ontología del proceso. Primero, la forma en que el concepto del proceso entiende cómo las ocasiones reales llegan a ser es problemático. Como hemos visto, cada ocasión real supuestamente se constituye como una síntesis de la información objetivada y una respuesta a la influencia de Dios. Además, cada ocasión real es hasta cierto grado «creativa» o «libre» en cómo se constituye a sí misma. No obstante, la ocasión real solo existe como un *resultado* de su síntesis creativa y respuesta a Dios. De modo que tenemos que preguntarnos, ¿qué es lo que decide cómo llegar a ser? ¿Qué es lo que Dios trata de influenciar? No hay sujeto disponible para influenciar hasta *después* de que el llegar a ser se ha completado.⁹

Segundo, y estrechamente relacionado con esto, hay un problema en el concepto del proceso de cómo cada ocasión real llega a ser y constituye un avance creativo sobre la multiplicidad previa que experimenta. ¿Qué es lo que causa la creatividad que constituye ocasión real nueva y original? No es Dios, porque en ese caso el nuevo sujeto no podría ser autónomo de Dios y por ende libre y en contra de Dios. Pero tampoco lo puede ser la anterior multiplicidad. ¿Qué es lo que queda entonces?

El concepto del proceso estándar explica esto apelando a la categoría metafísica de «creatividad». Sin embargo, el problema con esta categoría no tiene una base ontológica inteligible dentro del esquema del proceso. No está enraizado en Dios ni en el mundo real, quedando en el aire. *Describe* lo que ocurre, pero debido a que no tiene base ontológica no puede explicar lo que ocurre. Por tanto, el concepto del proceso requiere que creamos que cada ocasión real constituye por sí misma una creación prácticamente *ex nihilo*.¹⁰ Mi opinión es que este concepto es incoherente.

Problemas filosóficos en la perspectiva de Dios del concepto del proceso. Hay también dificultades filosóficas importantes en la concepción de Dios del concepto del proceso. El concepto del proceso no puede hacer inteligible la naturaleza imperecedera de Dios. En el concepto del proceso no está claro qué es lo que mantiene a Dios siendo Dios ¿Qué es lo que explica que Dios

experimenta el mundo completamente e influencia el mundo perfectamente? Puesto que cada ocasión real es hasta cierto punto libre, ¿qué es lo que evita que Dios se desvíe del curso, por así decirlo, de su estado perfecto? Si cada ocasión real, incluyendo a Dios, es nueva en cada momento, ¿qué es lo que asegura que el Dios de ahora va a tener las mismas características que los definen como Dios en el pasado? En breve, ¿qué da base a la naturaleza necesaria de Dios?

Los teólogos del proceso generalmente presuponen un polo «primordial» o «abstracto» en Dios que lleva a cabo su función. Pero esta suposición es insuficiente porque las categorías del sistema dictan que solo las ocasiones reales son auténticas.¹¹ Todo lo demás que puede ser dicho acerca de la realidad describe estas ocasiones. De modo que podemos entender cómo el concepto de un polo primordial o abstracto de Dios *describe* cómo actúa Dios concretamente. Pero nosotros estamos buscando una *prescripción*, no una descripción. No necesitamos saber *que* Dios es una ocasión actual (o serie de ocasiones reales) con ciertas cualidades. Lo que queremos saber es *cómo* Dios es una ocasión real que *necesariamente* tiene ciertas cualidades.

A menos que la naturaleza esencial de Dios sea necesaria y real *aparte de* su interacción con el mundo, ni la imperecedera naturaleza de Dios ni la naturaleza contingente del mundo pueden hacer inteligibles. Dios debe ser suficiente en sí mismo, creando y relacionándose con el mundo por amor, en vez de por necesidad metafísica.¹² Por el contrario, el concepto del proceso supone que Dios es parte de una realidad Dios-mundo más amplia, todo lo cual puede ser abarcado por una serie única de principios metafísicos. Yo mantengo que tanto la razón como la revelación argumentan en contra de esto.

Por esto es que el concepto del proceso concluye que la relación Dios-mundo debe ser eterna. Esta conclusión surge de su propia metodología. Si Dios debe ser entendido en los mismo términos que el mundo y toda la realidad hay que entenderla como análoga a la experiencia humana, entonces no puede ser de otra manera. Dios como el centro de la experiencia *debe* tener un mundo para experimentarlo, y el mundo como una sociedad de experiencias *debe* tener un Dios que lo dirija. Además, si la realidad *debe* ser estructurada de esta forma, entonces la relación Dios-mundo *debe* ser eterna. Pero yo argumento que no es necesario empezar con estas suposiciones.

La realidad solo llega a ser inteligible cuando nosotros entendemos a Dios como *siendo* la explicación de toda realidad, no *parte de* la explicación de toda realidad. Esto requiere que nosotros, siguiendo con las Escrituras, entendamos a Dios como siendo antecedentemente real, necesario, autosuficiente y relacional dentro de sí mismo.

Problemas bíblicos con el concepto de Dios en el concepto del proceso. Con todo lo difíciles que son los problemas filosóficos del concepto de Dios en el concepto del proceso, sin embargo, desde mi punto de vista sus elementos más problemáticos están en su incompatibilidad con la descripción inspirada de Dios en la Biblia.¹³ Estos elementos están todos interconectados.

A causa de que la teología del proceso niega que Dios pueda existir aparte del mundo, también niega la enseñanza bíblica de que Dios creó libremente el mundo. Debido a que niega unilateralmente que el mundo fuera originado por Dios, debe negar la perspectiva bíblica de que todo poder de las criaturas procede de Dios y que Dios posee la capacidad inherente de anular el poder de las criaturas e intervenir de forma sobrenatural en el mundo. Por la misma razón también niega que Dios posea la capacidad en última instancia de vencer al mal, como enseñan las Escrituras.

Lo que es más, a causa de que la teología del proceso niega que Dios pueda intervenir de forma sobrenatural en el mundo, debe rechazar todos los milagros en las Escrituras, incluyendo el milagro de la encarnación y la resurrección. Por esta misma razón debe negar que Dios responda a las oraciones petitorias. Dios está obligado por una norma metafísica que estipula que él va a ser siempre influenciado por el mundo y que a su vez él va a influenciar al mundo de una manera uniforme. Por tanto, hasta el grado en que afirmamos la descripción bíblica de Dios, tenemos razones para negar aspectos clave de la descripción de Dios según el concepto del proceso.

Una crítica del concepto del proceso sobre el mal «natural». Podemos ahora considerar el cómo se entiende el mal «natural» en el concepto del proceso. Primero, si nuestra crítica del concepto del proceso en cuanto a las ocasiones reales, creatividad y Dios es correcta, entonces el concepto del mal «natural» dentro del concepto del proceso debe ser considerado incorrecto en la medida en que está enraizado en esos conceptos. Más específicamente, si el concepto de las ocasiones reales como unidades de experiencia autocreativas que surgen de la «creatividad» es incoherente, entonces la perspectiva de que el mal surge de la actividad libre de estas ocasiones debe ser también considerada incoherente. Del mismo modo, si la perspectiva de que Dios y el mundo son dos realidades coeternas compartiendo necesariamente el poder es inverosímil, entonces la perspectiva de que el mal existe porque Dios debe compartir el poder con el mundo y que, por tanto, debe lidiar con los elementos caóticos del mundo debe ser considerada también inverosímil. Desde la perspectiva del cristianismo bíblico, los aspectos de la creación de Dios que están fuera del control meticuloso de Dios solo pueden existir porque Dios lo creó con la capacidad para estar fuera de su control meticuloso.

Pero aun si fuéramos a aceptar la perspectiva de las cosas en el concepto del proceso, su explicación del mal «natural» puede todavía ser considerado inverosímil. El concepto del proceso de las ocasiones reales que ejercitan libertad, o al menos espontaneidad, puede quizá dar razón de algunos accidentes relativamente menores. Dios no puede en esta perspectiva controlar meticulosamente nada. Tiene que haber un elemento de imprevisibilidad permanente en la realidad. Como ya he indicado en capítulos anteriores, estoy de acuerdo con esta perspectiva.

¿Pero cómo puede este discernimiento dar razón de las catástrofes «naturales»?¹⁴ ¿Cómo la espontaneidad de las ocasiones reales, átomos, moléculas y cosas así dar razón de los terremotos, deslizamientos de tierras, hambrunas, plagas y otros desastres naturales? Si Dios ejerce suficiente influencia sobre ocasiones reales individuales para mantenerlas en «sociedades» relativamente ordenadas, como sostiene el concepto del proceso, ¿por qué Dios no tiene suficiente influencia para evitar que estas «sociedades» interactúen entre sí de maneras desastrosas? Y Dios es suficientemente fuerte para mantener entidades sólidas relativamente intactas en un nivel fenomenológico, ¿cómo es que no es lo suficientemente poderoso como para impedir que estas entidades fenomenológicamente sólidas interactúen en formas que causan que las criaturas sufran?

El dolor que la naturaleza ocasiona en las criaturas no tiene nada que ver con lo que es a veces la naturaleza irregular de las partículas subatómicas, porque como vimos en el capítulo cinco, un elemento de imprevisibilidad a este nivel no afecta significativamente la estabilidad a un nivel fenomenológico. El problema intelectual que la naturaleza plantea no es que es algo imprevisible. La naturaleza es *hostil* a las criaturas sensibles aun cuando es relativamente previsible, precisamente cuando están «obedeciendo» sus leyes.

Por tanto, si bien le concedo al concepto del proceso que el origen del mal «natural» es idéntico con el origen del mal moral —está en el libre albedrío de los agentes— veo poco valor en localizar esta «libertad» creadora de mal en ocasiones reales microscópicas. Como razonaré en el capítulo siguiente, solo voluntades que poseen autoridad importante sobre la naturaleza pueden perturbar el diseño de Dios para la naturaleza.

La naturaleza como inherentemente limitada

Hemos visto que explicar el mal «natural» bien como sirviendo un propósito divino o debido a una inherente limitación de Dios es problemático. Muchos filósofos y teólogos contemporáneos han intentado explicarlo apelando a limitaciones inherentes en la creación. Como sucede con perspectivas anterior-

res, ésta tiene muchas formas. Sin embargo, para el propósito de nuestra presente reflexión voy a agrupar sus varios argumentos en dos temas generales.

La potencialidad dual de las cosas creadas. Algunos teólogos y filósofos argumentan que un «mundo objetivo» que podía funcionar como un medio neutral en el que los agentes libres se podían relacionar en formas moralmente responsables requiere metafísicamente cualidades potencialmente peligrosas. No podemos imaginar ningún aspecto de un mundo objetivo que potencialmente pudiera beneficiar a los agentes que no tenga a la vez agentes potencialmente perjudiciales. Lo que hace que algo sea una bendición en un aspecto hace que esa misma cosa sea una maldición en otra situación. Además, según esta perspectiva esta es una verdad metafísicamente necesaria. No podía ser de otra manera.

Michael Peterson ilustra bien esta enseñanza con varios ejemplos cuando escribe:

La misma agua que sostiene y refresca puede también ahogar; la misma medicina que alivia el sufrimiento puede ocasionar una gran dependencia psicológica; el mismo sol que nos da luz y vida puede secar los campos y traer hambre; el mismo arreglo neural que transmite intenso placer y éxtasis también puede traernos gran dolor y agonía.¹⁵

Peterson argumenta que los potenciales antitéticos en todos los objetos naturales y en todas las leyes naturales son elementos naturales de las cosas creadas. No podemos imaginar coherentemente que sea de otra manera. Por esto, por supuesto, no podemos imaginar a un Dios omnipotente creando de otra manera. La eliminación de potencialidades indeseables en cualquier objeto, argumenta Peterson, necesita inmediatamente la modificación de todos los objetos naturales.¹⁶ «Todo el asunto se hace tan complejo», continúa diciendo, «que ninguna mente finita puede imaginar con precisión qué modificaciones necesitaría el mundo natural para incorporarlas a fin de preservar los efectos naturales buenos y evitar los fortuitos malos». Por esto Peterson concluye:

Es sencillamente el carácter de cualquier juego de leyes naturales ocasionar tanto bien como mal. Por tanto, no es claro que ni aun Dios pueda modificar el sistema natural que tenemos a fin de eliminar sus efectos malos y destructivos y retener sus efectos buenos y deseables.¹⁷

Un Dios omnipotente tiene que trabajar ciertamente dentro del campo de las posibilidades lógicas, y esas posibilidades lógicas ponen limitaciones

empíricas en la posible combinación de las cualidades exhibidas por los objetos y leyes naturales. Entre otras cosas, esta perspectiva universaliza los principios considerados previamente de que el potencial de un agente para bendecir es también el potencial de ese agente para maldecir (TTC4). Podemos, pues, afirmar esta perspectiva en la medida que sostiene que el potencial para beneficiar de cualquier entidad creada tiene también potencial para dañar.

Sin embargo, yo no creo que este discernimiento por sí solo explique adecuadamente el mal «natural». No explica por qué Dios toleraría la matanza de niños pequeños mediante un tornado. De acuerdo, con la idea general de que el poder del viento que beneficia a la humanidad tiene también que implicar que bajo ciertas condiciones sea capaz de destruir templos y viviendas. Reconocemos también que la solidez de los ladrillos que cubren a la congregación de la lluvia y los conserva protegidos debe también poseer el potencial correlativo de matar a las personas si las golpea en la cabeza con la suficiente velocidad. Aun así, ¿por qué no podía intervenir justo lo suficiente para evitar la realización de estos potenciales peligrosos?

Aun si mantenemos que, por cualquier razón, hay que permitir que el tornado suceda, ¿por qué no habría podido Dios cambiar la dirección del tornado unos pocos metros y librar así a los niños? ¿Hubiera significado la intervención divina el enmendar las leyes y los objetos naturales de forma equivalente a suponer que el agua perdiera su capacidad de ahogar a criaturas o el sol perdiera su capacidad de quemar el terreno? No puedo ver que fuera ese el caso.

Si en base a las cualidades correlativamente necesarias de las cosas creadas nosotros concluimos que era imposible para Dios alterar ligeramente la dirección del tornado, no podemos explicar por qué Dios interviene alguna vez en el orden natural. Tampoco le podremos dar el crédito a Dios por bendiciones que vienen del orden natural.¹⁸ Parece que nos hemos metido a nosotros mismos en una perspectiva deísta en la que Dios no puede calmar de forma sobrenatural las tormentas, resucitar a los muertos y separar las aguas del mar Rojo.

Lo que es más, si el mal «natural» hay que explicarlo por los elementos de la casualidad inherente en la naturaleza, y si esta casualidad es un elemento necesario del mundo, se hace entonces imposible imaginar un mundo privado del mal «natural». No obstante, la Biblia sugiere que la creación antes de la caída así como después del *escatón* (fin de los tiempos, ver Glosario) no estará plagada con el mal «natural». Según las Escrituras, la «corrupción que la esclaviza» (Ro 8:21) que experimenta ahora la creación no es natural y es temporal. Tenemos, pues, base bíblica para concluir que es inadecuado el intento de explicar el mal «natural» mediante la apelación al proceso de casualidad en la naturaleza.

En resumen, esta perspectiva hace un buen trabajo explicando por qué los objetos y leyes naturales deben tener cualidades que son amenazadoras para los humanos y animales bajo ciertas condiciones. Pero no explica adecuadamente por qué Dios no impide que esas condiciones sucedan, al menos cuando esas circunstancias son debidas a procesos naturales. Y no explica cómo la Biblia puede ofrecernos la esperanza de que un día la creación quede libre del mal «natural».

Como argumentaré en el siguiente capítulo, lo que se echa de menos en esta perspectiva sobre el mal «natural» es precisamente lo que se echa de menos en las perspectivas anteriores, es decir, una cosmovisión del conflicto. Nada en la voluntad de Dios o en el poder de Dios o en la naturaleza de la creación explica adecuadamente por qué se le permite al potencial necesariamente peligroso del orden de la naturaleza que se realice en formas destructivas. Yo argumentaré que la *realización* del potencial perjudicial dentro de la naturaleza solo tiene sentido dentro de un marco teísta cristiano cuando suponemos una conexión necesariamente metafísica entre el potencial de la naturaleza para bendecir y maldecir y el potencial metafísicamente necesario de agentes libres para bendecir y maldecir. Además, solo tiene sentido si reconocemos que los agentes humanos no son los únicos seres que poseen este poder moralmente responsable. Si existen espíritus autodeterminantes moralmente responsables que tienen poder para afectar el «medio neutral» del mundo objetivo para bien o para mal, entonces podemos entender por qué Dios no puede impedir siempre las condiciones que manifiestan el potencial peligroso de la naturaleza. En las manos de agentes libres amorosos, la naturaleza es una bendición; sin embargo, en las manos de agentes libres malos, se convierte en un arma.

El valor y el riesgo de la casualidad en la naturaleza. Una segunda variación en la perspectiva de que el mal «natural» es debido a las limitaciones inherentes en el orden natural intenta identificar el proceso de casualidad en la naturaleza como la fuente de mal «natural». Esta perspectiva es similar a la de teología del proceso, aunque sus conclusiones no están basadas en un análisis tipo proceso de la realidad. Uno de los exponentes más publicados de este tipo de teodicea en tiempos recientes es el científico-teólogo John Polkinghorne. En línea con la física cuántica, Polkinghorne argumenta que la naturaleza ilustra un elemento importante de casualidad. «[Dios] no es el director de marionetas de los hombres o de la materia», escribe.¹⁹ Este elemento de casualidad es crucial si es que la creación va a contener ciertas cualidades deseables.

Es evidente que la casualidad inherente y dominante del mundo es necesaria si es que el mundo va a tener una situación ontológica autónoma de Dios.²⁰ Eso permite la originalidad y genera formas de vida que de otra manera no

podrían ser generadas.²¹ Sin embargo, lo que es más importante, permite la eventual evolución de seres conscientes que poseen la capacidad de ser autodeterminantes, y por tanto, amorosos y moralmente responsables.²²

Pero la espontaneidad dentro de la creación es costosa, nos dicen Polkinghorne y otros. Porque, como el concepto del proceso argumenta, cada vez que hay un elemento de casualidad (¿riesgo?), hay también un elemento de imprevisibilidad y de ese modo un elemento inevitable de caos. Uno no puede tener garantizado a la vez un orden absoluto y una casualidad (riesgo?) genuina dentro de la creación. Como en la perspectiva anterior, la casualidad tiene que poseer potenciales correlativos. El potencial de casualidad para beneficiar el cosmos y mejorar a la humanidad implica necesariamente un potencial correlativo de dañar a la humanidad y traer el desorden en el cosmos. Por tanto, si el Creador quiere los beneficios de la casualidad, tiene que estar dispuesto a sacrificar un grado correspondiente de orden. Esto, argumenta Polkinghorne, es por lo que la naturaleza aparece con frecuencia desordenada.

La presencia en la [naturaleza] de males físicos (terremotos, malformaciones causadas genéticamente, enfermedades) refleja el descuido del desorden, así como la presencia de los bienes físicos... refleja la organización del poder del orden. Cada uno de ellos es el completo inevitable del otro en el proceso del mundo.²³

Al aplicar este discernimiento más ampliamente, escribe:

La flexibilidad abierta del proceso del mundo ofrece los medios mediante los cuales el universo explora sus propias posibilidades, la humanidad ejerce su voluntad, y Dios interactúa con su creación. El primero, por medio de sus limitaciones y frustraciones, origina el mal físico. El segundo, por medio de su pecaminosidad, origina el mal moral.²⁴

El valor del proceso abierto. Como con el concepto del proceso, uno de los puntos fuertes más importantes es que, en contraste con mucha de la reflexión teológica cristiana conservadora de hoy, toma seriamente el nuevo paradigma que está surgiendo de la ciencia contemporánea al afirmar la realidad de la espontaneidad, casualidad y libertad en el proceso de la creación. Argumenta con habilidad que una buena parte (si no todo) de lo valioso en el mundo, incluyendo el valor del libre albedrío y de la personalidad humana, tendría que ser sacrificado si Dios juzgara que la casualidad y (en niveles superiores) la libertad son demasiado arriesgadas.²⁵ Capta la visión de la ciencia

contemporánea expresada más poderosamente en el caos y en la teoría de sistemas complejos que la vida avanza como una danza entre el orden y el caos, el determinismo y el indeterminismo.

Incorporar la apertura en el proceso de la creación no solo reconcilia nuestra perspectiva con la ciencia contemporánea; también provee una salida al problema insoluble del mal, como ya he argumentado. La creencia de que Dios ejerce un control meticuloso y exhaustivo sobre el mundo implica necesariamente que o el desorden o el mal son simplemente aparentes o que el Creador no es perfectamente bueno. Si ninguna de estas alternativas es aceptable, entonces la lógica nos fuerza a aceptar que hay en la creación una apertura al desorden. Los seres, aparte de Dios, tienen que participar en la decisión de lo que sucede. El origen de todo lo que el Creador o pone debe estar aquí.

¿Son las catástrofes naturales sucesos de la casualidad? Sin embargo, a pesar de las importantes contribuciones de Polkinghorne y de otros, no creo que esta perspectiva sea adecuada. Como argumenté en contra del concepto del proceso, la mayoría de las catástrofes «naturales» importantes que buscamos explicar con nuestras teodiceas no parecen estar adecuadamente consideradas en esta perspectiva. Desastres a un macro-nivel no se pueden explicar recurriendo solo a procesos micro-nivel, porque la estabilidad fenomenológica del mundo demuestra que Dios es en cualquier situación dada perfectamente capaz de preservar el orden general en medio del caos cuántico.

De manera que de nuevo cuestionamos cómo la apelación al proceso de casualidad de la naturaleza explica un tornado que mata a un buen número de niños. ¿Por qué Dios no podía haber cambiado la dirección del tornado varios metros en una u otra dirección y así impedir el desastre? No hay respuesta convincente a esta pregunta siempre que insistamos en localizar el origen del mal «natural» ya sea en Dios (como en los cinco primeros abordamientos) o en la naturaleza misma (como en este abordamiento).

La mezcla alternativa de ambos juegos de perspectivas localiza el mal «natural» en el libre albedrío irrevocable de los agentes espirituales que han recibido algo de autoridad sobre la naturaleza. La naturaleza no cuenta con una voluntad propia para oponerse a Dios. Pero si aceptamos que hay agentes espirituales que puede influenciar el mundo objetivo como pueden los humanos, entonces podemos empezar a entender cómo la naturaleza podía llegar a ser hostil a los propósitos de Dios, aunque no tiene voluntad propia. En las manos de agentes libres, humanos o angélicos, nuestro medio neutral de relación se puede convertir o en un don de amor o en un arma de guerra.²⁶

Los humanos usan su medio ambiente (incluyendo nuestros cuerpos físicos) para bendecir o maldecir todo el tiempo. ¿Qué nos impide aplicar estos

principios a los espíritus? Después de todo, los teístas le atribuyen a un espíritu no humano (Dios) la responsabilidad por la manera en que nuestro medio ambiente objetivo y neutral nos bendice a veces. Le damos gracias a Dios por la buena salud y los días soleados. ¿Por qué, pues, no vamos a atribuir a agentes malos no humanos por la manera en que nuestro medio ambiente neutral a veces nos maldice?

No voy a argumentar que apelar solamente a los espíritus malos da razón de todos los males «naturales». Ya hemos visto que el discernimiento de otros enfoques debe ser incorporado si queremos que nuestro enfoque en cuanto al mal «natural» sea completo. Pero sí afirmaré que ninguna explicación del mal «natural» podrá ser satisfactoria a menos que incluyamos dicha apelación. En esta perspectiva, los tornados que matan a niños pequeños y enfermedades genéticas que incapacitan a los niños y destruyen moralmente a los padres no vienen de Dios o de limitaciones intrínsecas en su creación. Al final argumentaré que se originan en el reino de Satanás. Son actos de terrorismo y guerra.

Desarrollaré estas tesis más aún en el siguiente capítulo, pero primero tenemos que considerar el séptimo y último intento de un entendimiento del mal «natural»: Las enseñanzas de Karl Barth relacionadas con la naturaleza amenazante de *das Nichtige*.

Barth y la amenaza de *das Nichtige*

En muchos sentidos el pensamiento de Barth sobre el mal «natural» es similar a los que lo explican como que surge de limitaciones inherentes en la creación. Sin embargo, su abordamiento es distintivo y suficientemente importante como para garantizar una consideración separada.

El ser y la nada. En el centro de la reflexión de Barth sobre el mal está su curioso concepto de la «nada» (*das Nichtige*). Según Barth, cuando Dios dijo sí a la creación (es decir, cuando Dios creó este mundo particular) él necesariamente dijo no a todo lo que no creó. Este *no* es la «nada» que está en frente de la creación. Todas las posibilidades que Dios dejó a un lado al crear *este* mundo particular, como opuesto a cualquier *otro* mundo, adquiere una clase de realidad por su misma negación. «No solo lo que Dios quiere», insiste Barth, «sino lo que no quiere, es potente, y debe tener una auténtica correspondencia».²⁷ Esto es, en el mismo acto de decir *a favor* de qué está Dios declara por lo que está *en contra*, y esto da a lo que Dios está en contra una clase de existencia «peculiar».²⁸

Das Nichtige no es literalmente nada, argumenta Barth, pero tampoco es una creación de Dios. Más bien, existe «por sí mismo en una tercera forma».²⁹ En un sentido, existe en virtud de no existir realmente. Barth describe esta

esfera de «la nada» como el «potente» no ser que Dios tienen que resistir siempre a fin de preservar la creación. Es la forma siniestra «desordenada y vacía» con que se describe el caos en Génesis 1:2 al que Dios se opone dando orden al mundo.³⁰ Es una realidad dominante y perpetuamente «amenazadora» que lo es precisamente porque no tiene realidad en sí misma. Es una esfera de no ser tratando perpetuamente de ser, como si estuviera opuesta a la creación que Dios ha elegido. Por tanto, Barth puede caracterizar apropiadamente *das Nichtige* como una esfera de falsedad que se convierte en mal cuando invade la esfera de la creación. En verdad, en opinión de Barth, todas las personificaciones del mal en las Escrituras (esto es, el diablo, los demonios, Leviatán) son expresiones mitológicas de esa fuerza cósmica amenazadora.³¹

El «lado de sombra» de la creación y el mal «natural». El concepto de *das Nichtige* forma la base de la perspectiva de Barth del mal «natural» en las siguientes dos formas. Primera, simplemente por virtud de ser «este» y no «aquel», cada aspecto de la creación contingente está rodeado de «la nada». Cada aspecto de la creación está limitado por virtud de lo que no es. Según Barth, esto le da al todo de la creación contingente un «lado de sombra»³²

Este aspecto de la teología de Barth es similar a las perspectivas examinadas anteriormente sobre la naturaleza creada como estando limitada necesariamente en ciertos aspectos. La experiencia del dolor físico y emocional, así como la experiencia de la muerte, son todas ellas parte del «lado de sombra» del orden natural.³³ Para Barth, este lado de sombra de la creación no es malo por sí y en sí mismo, porque es un corolario inevitable de lo que Dios ha creado y tiene un papel legítimo, aunque temporal, que jugar en el diseño providencial de Dios. Pero, no obstante, es experimentado por los humanos como «oscuro».³⁴ Barth explica de esta manera mucho de lo que nosotros llamamos mal «natural».

Sin embargo, a veces en la experiencia humana, la «nada» invade la creación y el caos se impone al orden. Esto constituye el segundo aspecto de la perspectiva de Barth de *das Nichtige*. Los elementos de sombra legítimos de la creación pueden convertirse realmente en malignos. Aquello a lo que Dios dice no, no solo limita sino que hasta cierto punto en realidad pervierte a aquello que Dios dice sí. El caos en la periferia de la creación se convierte ahora en parte de la creación.

Francis Tupper resume este concepto de Barth con más claridad que el mismo Barth cuando escribe:

Dios crea el orden del caos, lo cual ubica al caos siempre presente en los límites de la creación. El azar del caos dentro de la creación incluiría todas las fuerzas

destruccionas que nosotros llamados el mal natural ... Los elementos disteleológicos en la creación preceden a la existencia humana, pero las fuerzas destructivas en la creación se convirtieron en mal natural en el contexto de la vida humana en el mundo. Así que describimos a estos elementos de azar que destruyen la vida y habitación humana «desastres naturales»: Terremotos, tornados, huracanes, tempestades, sequías, hambrunas, incendios forestales, erupciones volcánicas y deslizamientos de tierras.³⁵

Barth no indica con claridad cómo y por qué la fuerza amenazadora de «la nada» a veces invade la creación. Barth parece contento con dejar el asunto como una especie de misterio. Tupper, sin embargo, sugiere que esta invasión es al menos en parte causada por la voluntad humana. «Siempre que nosotros violamos los límites de la existencia humana», escribe, «cualquiera sea la medida de intencionalidad, nosotros desatamos la violencia destructiva del caos sobre la vida humana».³⁶ Las fuerzas del caos serían mantenidas a raya, sugiere Tupper, si los humanos no se pasaran pecaminosamente de los límites legítimos que Dios ha establecido para ellos.

El valor de la das Nichtige de Barth. Muchos aspectos de las reflexiones de Barth son perspicaces y útiles. La idea de que cada *este* que Dios afirma implica un *aquello* negado por Dios nos ayuda a entender algunos aspectos del mal «natural». Articula la verdad de que aun Dios tiene que enfrentarse a ciertas limitaciones metafísicas en la creación de un mundo posible. Como mencionamos antes, el agua, por ejemplo, no puede tener a la vez la cualidad positiva de calmar la sed y de que sea respirable. Por tanto, nosotros podemos entender por qué la vulnerabilidad es un elemento necesario de la contingencia de las criaturas. Esta verdad da razón de algo de lo que experimentamos como oscuro en la creación.

Hay también valor en el concepto de *das Nichtige* de Barth. La idea de que el mal es una clase de «realidad irreal» constituida por lo que Dios opone, de que esta realidad peculiar es completamente falsa y que su único poder es el poder de una mentira son de primordial importancia para cualquier sistema trinitario de pensamiento. Como Agustín reconoció en su debate con los maniqueos, solo mediante la aceptación de estas ideas es lógicamente posible evitar concluir o bien que el mal es algo eterno o que el Creador eterno es completamente sin mal.³⁷

En resumen, si el mal no puede ni ser creado por Dios ni ser coeterno al lado de Dios, entonces tiene que constituir una tercera posición ontológica peculiar entre estas dos alternativas. Más tarde encontraremos esta idea

especialmente útil para la resolución de ciertos problemas asociados con el entendimiento bíblico del infierno (capítulo doce).

Problemas con la explicación de Barth

¿Por qué Dios no mantiene a raya al caos? Hay, sin embargo, problemas en el intento de Barth de explicar el mal «natural». Primero, si bien la reflexión de Barth sobre la finitud de las cosas creadas nos ayuda a entender por qué la creación *podía* tener un lado de sombra, no explica adecuadamente por qué la creación *tiene* un lado de sombra. Todavía menos explica por qué *das Nichtige* a veces invade la creación y produce mal diabólico. En cuanto a que la perspectiva de que el mal «natural» se debe a la limitación en la creación, las reflexiones de Barth no explican adecuadamente por qué el *potencial* necesario de la naturaleza para dañar es a veces *realizado*, resultando a menudo en sufrimiento gratuito extremo. Barth no explica por qué el Creador omnipotente no impide que el lado de sombra de la creación sea realizado o, más seriamente, que tenga lugar el potencial del caos para vencer al orden.

Si mi anterior análisis del amor es correcto, sin embargo, hay razones discernibles de por qué Dios está limitado para intervenir siempre en el libre albedrío de los agentes moralmente responsables. Por esto, como sugiero, una explicación de la no interferencia de Dios con el mal «natural» está disponible si nosotros vinculamos el mal «natural» con la actividad de los agentes libres.³⁸

Tupper toca es solución, como vimos arriba, pero él solo vincula el mal «natural» con la actividad de los agentes libres humanos. Si seguimos las Escrituras, los padres postapostólicos y el discernimiento de la mayoría de los pensadores principales encontraremos una solución más adecuada que amplía nuestro entendimiento de la agencia libre que incluye agentes espirituales. Para explicar adecuadamente sucesos catastróficos que trascienden la influencia humana, necesitamos apelar a voluntades que trascienden la voluntad humana.

Segundo, si bien más tarde haremos uso del concepto de Barth de *das Nichtige*, el concepto del mal como negación en la teología de Barth no es coherente. Sospecho que es la razón de por qué Barth tenía tantas dificultades en describirlo. Por ejemplo, Barth sostiene que uno no puede decir que la nada «es», pero tampoco podemos decir que «no es».³⁹ ¿Pero qué significado le podemos atribuir a semejante afirmación? Ninguno, en lo que yo puedo discernir. Algo (o mejor, «nada») o bien *es* o *no es*. De igual manera, Barth insiste en que nada «no tiene base» en la creación o en Dios. «No tiene ... posibilidad», Barth insiste, «excepto la del imposible absoluto». Él justifica esta conclusión mediante la pregunta: «¿Cómo podemos describir aquello que es intrínsecamente

absurdo sino mediante una fórmula que es lógicamente absurda?»⁴⁰ No puedo echarle la culpa ni a la lógica de Barth ni a su sinceridad: su concepto, como aparece en su sistema, es absurdo. ¿Pero cómo entonces podemos aceptarlo? Él nos ha dado, en verdad, algo valioso para asentar.

Lo que la nada *es* en el sistema de Barth es simplemente una esfera de posibilidades pasadas por encima. Es la esfera de lo que podía haber sido, pero que no es. No hay nada particularmente incoherente acerca de *esta* noción. Cada *este* implica en verdad un *no aquello*. El problema para Barth está en que no hay nada «falso» o «amenazador», y menos aun potencialmente «malo», acerca de posibilidades pasadas por alto. En verdad, posibilidades pasadas por alto no pueden hacer nada en sí mismas o por sí mismas, bueno o malo. Son solo posibilidades, y negadas en ello.

Sin embargo, las posibilidades pueden *llegar a ser* falsas, amenazadoras o malas, si y cuando son *elegidas* por un *agente libre, moralmente responsable*, en contraste con la realidad auténtica, y aquí descubrimos el elemento más fundamental que se echa de menos en el entendimiento de Barth del mal. Es el mismo elemento que falta en la explicación examinada anteriormente del mal «natural». Posibilidades negadas solo llegan a ser malas cuando agentes libre rebeldes las eligen por encima de la realidad. Solo cuando «la nada» es elegida y encarnada en un agente *como real* entonces se convierte en mal real. Ahora ya no es más una mera «ausencia». Se convierte en una presencia concreta encarnada.⁴¹

Solo de esta manera podemos hacer que sea inteligible la afirmación de Barth de que *das Nichtige* es una fuerza amenazadora. Aquello a lo que Dios dice no se convierte en mal *cuando una criatura que tiene el poder de influenciar le dice sí a eso*. Cuando un agente elige una realidad de su propia creación por encima de la realidad elegida por el Creador en vez de realizar su libertad en obediencia a Dios y en conformidad con la realidad elegida por el Creador —esto es, cuando una criatura dice sí a lo que Dios dice no y no a lo que Dios dice sí— *das Nichtige* se convierte en algo más que posibilidades negadas.

Por virtud de haber sido elegido, el *no* se convierte en un *sí*. *Das Nichtige* obtiene el «poder para influenciar», por así decirlo, del agente moralmente responsable que usa *su propio* poder para influenciar dado por Dios para elegirlo. Además, debido a la necesaria irrevocabilidad de esta autoridad moralmente responsable (TTC4), esta elección mala debe ser ahora permitida para afectar adversamente todo y cada uno bajo la esfera de la responsabilidad moral de ese agente. Si los agentes que escogen esa esfera negada tienen un poder *cósmico* para influenciar, entonces podemos entender como *das Nichtige* podría convertirse en la fuerza cósmica amenazante que Barth describe que es.

Todo esto tiene sentido si, pero solo si, Dios el derecho a decidir de Dios no es el único derecho a decidir que opera en el cosmos. Sin embargo, la teología de Barth no permite coherentemente este derecho a decidir de la criatura, que es la razón de que el concepto de *das Nichtige* como una fuerza cósmica amenazante no sea inteligible dentro de su sistema. Sin duda, su discernimiento dentro de la dimensión cósmica del mal es profundo y bíblico. Pero esta dimensión cósmica es solo inteligible si está vinculada con agentes libres cósmicos que pueden usar su autoridad moral para crear una alternativa, una realidad falsa de su propia elección en contraste con la realidad que Dios ha escogido.⁴²

Conclusión

Los siete abordamientos al mal «natural» que hemos examinado en los dos últimos capítulos contienen ideas que deben ser incorporadas dentro de cualquier entendimiento completo del mal. Con Agustín y las Escrituras reconocemos que Dios permite el mal «natural» para un bien superior, pero en contraste con Agustín he argumentado que este bien superior no es una «armonía más elevada» que encontramos en cada mal en particular, sino el bien general de la libertad de las criaturas por causa del amor. También con Agustín y mucha de la tradición de la iglesia, estoy de acuerdo que el pecado humano ha jugado un papel principal en la corrupción de la naturaleza y que Dios a veces usa el mal «natural» para castigar el pecado.

Lo que es más, con Hick y otros teodiceístas de corazón, estoy de acuerdo que el desarrollo de agentes inteligentes, moralmente responsables, requiere la existencia de un medio objetivo y neutral de relaciones que es relativamente impenetrable a nuestros deseos individuales y, por tanto, a veces va a funcionar en contra nuestra. Reconozco también el argumento de Hick que Dios no puede ser inequívocamente evidente para nosotros en este período probatorio si es que queremos que nuestra elección para él sea de una naturaleza moral. Tiene que haber una distancia epistémica entre él y nosotros. Hasta cierto punto, la cualidad «atea» del orden natural puede ser explicada de esta forma.

Estoy de acuerdo con Ellis y Murphy que Dios se caracteriza por un amor kenótico que se da a sí mismo y que normalmente interactúa con el mundo de una forma no coercitiva. Él respeta la integridad de las criaturas libres que ha creado. Además, coincido con el concepto del proceso en que el mal «natural» y «moral» no tienen orígenes diferentes. Todos los males surgen de los agentes que toman parte en las decisiones de cómo las cosas suceden en oposición a Dios. También estoy de acuerdo con esos pensadores que han argumentado que la casualidad es (ya sea por necesidad metafísica o por elección divina)

parte integral de la creación y que mucho del valor en la creación se perdería si la naturaleza no contara con este aspecto no determinista.

Lo que es más, he reconocido el discernimiento de aquellos que argumentan que todas las entidades creadas deben encarnar ciertas limitaciones, que no pueden encarnar atributos contradictorios y que, por tanto, su potencial para el bien debe constituir, bajo ciertas circunstancias, un potencial para dañar. Por último, he aceptado el punto de vista de Barth que todo en la naturaleza tiene un lado de sombra, como también su perspectiva de que la esencia del mal es escoger lo que Dios ha negado por encima de lo que Dios ha afirmado.

Creo que cualquier comprensión completa del mal «natural» tiene que incluir estas ideas. Pero ninguno de estos abordamientos por sí mismo constituye dicha explicación. Aparte de las otras críticas surgidas en contra de estas varias posiciones, el problema fundamental que aislé en la teodicea de Barth reta a todas las otras perspectivas y constituye la razón principal por la que no son adecuadas en sí mismas. No incorporan la posibilidad de que hay un agente(s) siniestro(s) que son los principales responsables por la corrupción de la naturaleza. Ninguno de ellos considera con la suficiente seriedad a aquel a quien las Escrituras atribuyen el origen de todo mal: Satanás.

Si el mundo en verdad está al presente plagado por una poderosa fuerza amenazadora que es llamada el «príncipe» y aun «dios» de este mundo así como «poderes ... y potestades ... fuerzas espirituales malignas» (Jn 12:31; 14:30; 16:11; 2 Co 4:4; Ef 2:2), y si de verdad este ser ejerce una influencia significativa sobre todo el mundo (1 Jn 5:19; cp. Hch 26:18; Ap 12:9), entonces no debiera sorprendernos encontrar que el orden «natural» bajo su influencia exhibe cualidades diabólicas. Una creación que está bajo la fuerte influencia de «león rugiente» cósmico (1 P 5:8) se va a convertir en «sangre en dientes y uñas». Cuando un «Herodes cósmico» ejerce poder sobre el «Belén» del orden «natural» de Dios, se puede esperar una «matanza de inocentes» perpetua.

En ese mismo sentido, si uno que de verdad tenía un nivel cósmico de responsabilidad moral, junto con otros seres angélicos que poseían altos niveles de autoridad, escogieron libremente rechazar la realidad de Dios a favor de una realidad de su propio deseo («la nada»), entonces no sorprende que mucho del cosmos manifieste lo opuesto de lo que se podría esperar que viniera de la mano de un Creador perfectamente amoroso y omnipotente. Además, si este rebelde cósmico está en guerra con Dios y con su pueblo, como declaran las Escrituras, no debiéramos sorprendernos cuando experimentamos la «naturaleza» como un arma que la usan en contra nuestra. Como sabemos por nuestra propia experiencia, el medio neutral de nuestro mundo objetivo pierde su

neutralidad en las manos de un agente libre moralmente responsable. Se convierte en una herramienta de bendición o en un arma para dañar. En las manos de Dios es lo primero; en las manos de Satanás y de otros espíritus malignos es lo último.

Si la naturaleza parece ser una zona de guerra que está en buena medida ocupada y gobernada de agentes hostiles, es porque es una zona de guerra y está en gran parte ocupada por esos agentes. Yo sostengo que esta es la perspectiva que explica mejor la brutalidad de la naturaleza y que es más coherente con la perspectiva de Jesús y del Nuevo Testamento. Como hemos visto, Jesús nunca atribuyó las mutaciones genéticas, las deformidades, la ceguera, la sordera, la lepra, las enfermedades de la sangre. Las fiebres, las torres que caen, los árboles estériles, tormentas amenazadoras de la vida y la muerte misma a la providencia de Dios o a elementos naturales de la creación de su Padre. Él las identificó coherentemente como evidencias del reinado del reino de las tinieblas aquí en la tierra, un reino que todo su ministerio tenía la intención de destruir.

Sugiero, por tanto, que no tenemos razones filosóficas o bíblicas convincentes para ubicar la causa primaria de los tornados que matan niños, las mutaciones genéticas que los reducen a vegetales o deslizamientos de tierra que los entierra vivos a ninguna otra fuente que la del enemigo de Dios. Debemos ahora dedicarnos a la tarea de clarificar esta posición y defenderla en contra de objeciones.

NOTAS

1. Si bien muchas fuentes contribuyeron a la formación del concepto del proceso, la persona generalmente reconocida como fundadora de este movimiento es Alfred North Whitehead en su obra clásica, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, ed. Corregida, Free Press, Nueva York, 1978. Otra variación de este tipo de teísmo (a veces conocido como «teísmo finito») que tuvo gran influencia a principio del siglo XX es Personalism. Véase, p. ej., Edgar S. Brightman, *A Philosophy of Religion*, Prentice-Hall, Nueva York, 1951, pp. 420-40. La «solución finita de Dios» de Brigham aparece criticada en la obra de Edward Madden y Peter Hare, *Evil and the Concept of God*, Charles C. Thomas, Springfield, Ill., 1968, pp. 107-14. Indudablemente el popularizador más conocido hoy de esta perspectiva teológica ha sido el rabí Harold Kushner. Su libro *When Bad Things Happen to Good People*, Schocken, Nueva York, 1981, ha sido un éxito de librería por más de una década.

2. Whitehead llama a esto «el principio subjetivista reformado» (*Process and Reality*, pp. 157-67), mientras que Hartshorne se refiere a ello como «el principio de continuidad» (p. ej. *Beyond Humanism: Essays in the Philosophy of Nature*, Willet, Clark, Chicago, 1968, p. 50, y *Creativity in America Philosophy*, SUNY, 1984 Albany, N. Y., p. 206). Hartshorne argumenta que los conceptos psicológicos deben proveer la clave analógica para el entendimiento de la realidad (*Beyond Humanism*, p. 116). Véase mis reflexiones en *Trinity and Process: A Critical Evaluation and Reappropriation of Hartshorne's Di-Polar Theism Towards a Trinitarian Metaphysics*, Lang, Nueva York, 1992), pp. 40, 121-31.

3. Whitehead expresa la esencia de visión cosmológica cuando escribe: «El principio metafísico final es el progreso de disyunción a conjunción, creando una entidad original diferente a las entidades dadas en la disyunción. La entidad original [esto es, nueva ocasión real] es de una vez la unión de los «muchos» [pasados] que encuentra, y es también uno entre los «muchos» disyuntivos que deja; es una entidad original, disyuntivamente entre las muchas entidades que sintetiza. Los muchos se convierten en uno, y son incrementados en uno. En sus naturalezas, las entidades son disyuntivamente «muchas» en proceso de paso a la unidad conjuntiva» (*Process and Reality*, p. 21).

4. La analogía del enjambre de mosquitos se aplica mejor a las entidades relativamente no coordinadas tales como objetos inanimados, porque ellos carecen de un fuerte principio organizador. Sin embargo, cuanto más fuerte es el principio organizador dominante, tanto más alto es el funcionamiento de la unión de las ocasiones reales. Tales cosas son «sociedades» que funcionan bien o «nexos» de ocasiones reales. Donald Sherburne tiene un estudio útil en *A Key to Whitehead's Process and Reality*, ed. Donald Sherburne, University of Chicago Press, Chicago, 1966, pp. 72-97. Joseph Bracken aplica el concepto de «sociedad» de Whitehead en formas interesantes en *Society and Spirit: A Trinitarian Cosmology*, Susquehanna University Press, Selinsgrove, Penn., 1991. Él lo relaciona con el campo de la teoría en física y el concepto de «espíritu» en teología.

5. Whitehead, *Process and Reality*, p. 343. Este es uno de los errores más fundamentales que comete el concepto del proceso, según Colin Gunton. Véase *Becoming and Being: The Doctrine of God in Charles Hartshorne and Karl Barth*, Oxford University Press, Oxford, 1978. Véase también J. Mannoia, «Is God an Exception to Whitehead's Metaphysics?» en *Process Theology*, ed. Ronald Nash, Baker, Grand Rapids, Mich., 1987, pp. 253-80.

6. Debemos notar, sin embargo, que esto no agota quién es Dios, según el concepto del proceso. Dios está también constituido por un «polo abstracto». La naturaleza consecuente de Dios cambia de momento a momento, pero su polo abstracto o primordial está eternamente fijo. Como he argumentado en otra parte, esta perspectiva es muy problemática (véase *Trinity and Process*, pp. 211-17). Véase también John O'Donnell, *Trinity and Temporality: The Christian Doctrine of God in the Light of Process Theology and the Theology of Hope*, Oxford University Press, Oxford, 1983, pp. 73-86; Royce Gruenler, *The Inexhaustible God: Biblical Faith and the Challenge of Process Theism*, Baker, Grand Rapids, Mich., 1983; Robert Neville, *Creativity and God: A Challenge to Process Theology*, Seabury, Nueva York, 1980, pp. 57-66. Yo sugiero otra posibilidad, un entendimiento trinitario de la «di-polaridad» de Dios en *Trinity and Process*, pp. 218-33, 374-92.

7. La influencia de Dios sobre cada ocasión real es generalmente llamada la «meta subjetiva» que Dios ofrece a cada ocasión real.

8. Boyd, *Trinity and Process*, *passim*.

9. Véase L. Kirkpatrick, «Subjective Becoming: An Unwarranted Abstraction?» *Process Studies* 3, 1973, 15-26; Wolfhart Pannenberg, «Atom, Duration and Form: Difficulties with Process Philosophy», *Process Studies* 14, 1984, 21-30; Boyd, *Trinity and Process*, pp. 148-51.

10. La categoría general de «creatividad» intenta hacer que esto sea inteligible en el concepto del proceso, pero sin éxito, como Neville ha argumentado convincentemente (*Creativity and God*). Yo argumento que el problema que surge aquí puede ser evitado sin regresar a la ontología sustantiva mediante el entendimiento de la esencia de cada sujeto, incluyendo cada ocasión real, como una unidad de creatividad, idéntica a la «meta subjetiva» de Dios (véase *Trinity and Process*, pp. 105-20 y *passim*).

11. «Entidades reales» —también llamado «ocasiones reales»— son las cosas finales y reales de las que está compuesto el mundo ... Dios es una entidad real, como también lo es la más pequeña expresión de existencia en el espacio vacío ... Los hechos últimos son, todos por igual, entidades reales» *Whitehead, *Process and Reality*, p. 18).

12. He argumentado en otras partes que esto implica lógicamente que Dios contiene relaciones internas necesarias (esto es, Dios es trino), porque una realidad suficiente en sí misma es inimaginable sin relaciones (*Trinity and Process*, pp. 208-31, 328-42, 374-86).
13. Véase Gruenler, *The Inexhaustible God*; Nash, ed., *Process Theism*.
14. Véase la crítica relacionada de las teodiceas que limitan el poder de Dios, de Michael Martin, *Atheism: A Philosophical Justification*, Temple University Press, Filadelfia, 1990, pp. 436-40.
15. Michael Peterson, *Evil and the Christian God*, Baker, Grand Rapids, Mich., 1982, p. 111. Véase también Frederick R. Tennant, *Philosophical Theology*, 2 vol., Cambridge University Press, Cambridge, 1928-1930, 2:201-2; David Basinger, «Divine Omnipotence: Plantinga and Griffin», *Process Studies* 11, 1981, 21.
16. Michael Peterson, *Evil and the Christian God*, p. 115.
17. *Ibid.*, p. 116.
18. Peter Baelz parece ser vulnerable a esta crítica. Si Dios no parece ser culpable por los aspectos dañinos de la naturaleza, tampoco se le puede dar crédito por los aspectos beneficiosos de la misma: «Si una sequía prolongada la vamos a entender como un suceso natural y no una visitación divina, hay que ver del mismo modo a la lluvia que termina con la sequía» (*Prayer and Providence: A Background Study*, Seabury, Nueva York, 1968, p. 68). Prefiere argumentar que debiéramos dar crédito a Dios por las bendiciones que vienen de la naturaleza, pero también, hasta cierto punto, culpar a Satanás por los males que vienen de la naturaleza.
19. John Polkinghorne, *Science and Creation*, Shambala, Boston, 1988, p. 67.
20. *Ibid.*, p. 66. Véase también su *Quarks, Chaos and Christianity: Questions to Science and Religion*, Crossroad, Nueva York, 1996, p. 39. El concepto del proceso puede también argumentar este punto. Si es cierto, significa que es lógicamente imposible para Dios crear un mundo que es antológicamente distinto de él mismo, pero que está exhaustivamente determinado por él (véase capítulo seis, nota 8).
21. Polkinghorne escribe: «La casualidad es el motor de la novedad. La necesidad es la preservación de la fecundidad» (*Quarks*, p. 40). Así también argumenta David J. Bartholomew, por ejemplo, en *God of Chance*, SCM Press, Londres, 1984, pp. 18-21; 34-36. Véase también Arthur R. Peacocke, *Creation and the World of Science*, Clarendon, Oxford, 1979, 94-103; y Arthur R. Peacocke, «Chances and the Law in Irreversible Thermodynamics, Theoretical Biology, and Theology», in *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action*, ed. Robert J. Russell, et. al., Vatican Observatory Publications, Vatican City, 1995, pp. 123-43.
22. Así razona Robert J. Russell: «Puesto que la casualidad (riesgo) cuántica está involucrada en la producción de orden y vida, esto sugiere que aun el carácter de azar de los procesos elementales contribuye algo esencial al panorama mayor del cual surge las condiciones para alternativas genuinas, y al final la realidad del libre albedrío y de la relación auténtica caracterizada por el amor («Quantum Physics in Philosophical and Theological Perspectives», en *Physics, Philosophy and Theology: A Common Quest for Understanding*, ed. Robert J. Russell, William R. Stoeger y George V. Coyne, Notre Dame University Press, Notre Dame, Ind., 1988, p. 362).
23. Polkinghorne, *Science and Creation*, p. 49. Polkinghorne dice que la única manera en que el mal natural puede ser explicado es por «una variación de la defensa del libre albedrío, aplicada a todo el mundo creado. Uno podría llamarlo “la defensa del proceso libre”» (p. 66).
24. *Ibid.*, p. 67.
25. Véase el apéndice cuatro, «Una teología de la casualidad», donde desarrollo más el concepto de riesgo en su relación con la teodicea trinitaria de guerra.
26. Peter Geach argumenta en contra del neo-maniqueísmo de C. S. Lewis sobre que el diablo y los demonios son en parte responsables del mal «natural» diciendo que no hay evidencia de que «el dolor como tal es elaboradamente artificioso, como el Diabolo de Lewis». Él más bien sostiene que «la mente del Creador, como se manifiesta en el mundo viviente, parece caracterizarse por la indiferencia al dolor más que las relaciones entrelazadas que involucra la vida» (*Providence and*

- Evil*, pp. 77; cp. pp. 69-70). Es extraño para cualquiera dentro de los parámetros de la tradición cristiana ortodoxa apelar a la *indiferencia* del Creador como la respuesta a los problemas del mal «natural». El *problema* es precisamente la aparente indiferencia de Dios ante el sufrimiento.
27. Karl Barth, *Church Dogmatics* (de aquí en adelante CD) 3.3:352. El tratamiento más extenso de este concepto se encuentra en la sección 50 de esta obra. 3.3:289-368).
28. Barth escribe, por ejemplo: «Aquello que no es, es lo que el Creador no eligió o no quiere, aquello que él como Creador pasa de largo, aquello que según el relato de Génesis 1:2 él deja detrás de sí como caos, no dándole la existencia o el ser. Aquello que no es, es lo que es real solo en la negatividad asignada por la decisión divina, solo en su exclusión de la creación, solo, si lo queremos poner así, a la mano izquierda de Dios. Pero en ese sentido es verdaderamente real y relevante y aun activo en su forma particular... A esta esfera pertenece el diablo, el padre de mentira. A esta esfera también pertenecen los demonios, y el pecado, el mal y la muerte» (CD, 3.3:73-74). G. K. Chesterton, capta mejor que nadie la lógica detrás del concepto de Barth cuando escribe en relación con la voluntad humana: «Cada acto de la voluntad es un acto de limitación propia. Desear acciones es desear limitaciones ... Cuando usted elige algo, rechaza todo lo demás» (*Orthodoxy*, Doubleday, Garden City, N. Y., 1959, pp. 39-40). El elemento que Barth añade —y es sumamente curioso— es que lo que es rechazado *resiste* a lo que no es rechazado. Lo que es rechazado no «real» aun como «negatividad asignada». Es evidente para mí que el concepto de Barth es significativo. Sin embargo, argumentaré en el capítulo doce que el concepto se vuelve muy significativo cuando los *agentes libres* eligen aquello que Dios ha rechazado.
29. Barth, CD, 3.3:349. Esto es lo que Barth llama la «peculiaridad óptica» de *das Nichtige* (3.3:353)
30. *Ibid.*, 3.3:374.
31. Barth argumenta que la existencia de Satanás y los demonios es «nula» (*Ibid.*, 3.3:523). H. Schwarz argumenta que Barth no le da al diablo lo que le corresponde vinculándolo con la nada. Él nota, por ejemplo, que Barth tiene que pasar por alto Juan 14:30, donde se dice que Satanás es el príncipe de este mundo (*Evil: A Historical and Theological Perspective*, trad. M. W. Wortling, Fortress, Minneapolis, 1995, pp. 167-68).
32. Barth, CD, 3.3:350.
33. *Ibid.*, 3.3:295-302.
34. Así argumenta Nigel Wright: «Descrito propiamente, esta sombra no debiera ser llamada mal. Es oscura, pero no es mala porque está creada por Dios y provee la clase de medio ambiente en el que la humanidad puede aprender a depender de Dios» (*The Satan Syndrome*, Zondervan, Grand Rapids, Mich., 1990, p. 94). La creación al final perderá su lado de sombra y su mal (p. 95).
35. Francis Tupper, *Scandalous Providence: The Jesus Story of the Compassion of God*, Mercer University Press, Macon, Ga., 1995, p. 138. Sin embargo, debiera notarse que Tupper distingue más cuidadosamente que Barth entre caos y la nada.
36. *Ibid.*, 141.
37. Véase la obra de Agustín, *The Catholic and the Manichean Ways of Life*, trad. D. y I. Gallagher, Catholic University of America Press, Washington, D. C., 1966).
38. Wright critica a Barth por desplazar la historia bíblica de la caída angelical con sus propias reflexiones incoherente acerca de la «nada». El origen del mal, insiste correctamente Wright, reside en el libre albedrío de las fuerzas sobrehumanas rebeldes (*Satan Syndrome*, pp. 61-65).
39. Barth, CD, 3.3:353. Sobre la dificultad de hacer que el concepto de *das Nichtige* sea coherente, véase Wilfried Härle, *Sein und Gnade: Die Ontologie in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, Walter de Gruyter, Berlín, 1974, pp. 227-69
40. Barth, CD, 4.1:410.
41. Yo sostendría que este es también el elemento que se echa de menos en la definición agustiniana tradicional del mal como «la ausencia del bien». Esta definición describe la *potencialidad* del mal, pero no de la *realización* del mal. El mal llega a realizarse cuando es elegido por un agen-

te real. Esto es también por qué argumento que el mal nunca puede ser propiamente considerado en abstracto. Siempre debemos tener casos concretos de mal delante de nosotros a fin de que nuestra consideración sea acerca del mal y no del potencial para el mal. Véase mi *God at War: The Bible and Spiritual Conflict*, InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1997, pp. 33-35.

42. Barth lamentablemente identifica a Satanás y los demonios con la nada más bien que verlos a ellos como agentes libres que *escogen* la nada. Con tanta fuerza como él se opone a la demitologización, él mismo es culpable de ello en este punto. Cuando hace trabajo exegético, Barth parece afirmar la realidad e importancia de Satanás y los demonios. Véase, por ejemplo, *CD*, 3.2:599-600, donde Barth presenta un entendimiento de guerra completo del ministerio de Jesús. Sin embargo, en sus propias reflexiones, él los ve como personificaciones de *das Nichtige*, por ejemplo, *CD*, 3.3:519-31; 4.2:229.

10

ESTO ES OBRA DE UN ENEMIGO

El mal «natural» y la teodicea trinitaria del conflicto

Hay un antagonismo salvaje en el corazón de las cosas.

Hay allí locura ...

El semblante de Satanás está indeleblemente grabado en la naturaleza.

W. E. STUERMANN, *THE DIVINE DESTROYER*

Ningún mal vino jamás de las manos de Dios ...

Que esta verdad se fije en nuestros corazones ...

*cada vez que nos vemos afligidos por el espino o el cardo,
por la hierba venenosa e inútil, por la bestia pernicioso ...*

o con cualquiera de los numerosos inconvenientes

y dolores de nuestra presente condición;

siempre que nos sentimos a punto de desmayar por la luchas internas y los

temores internos, recordemos que Dios hizo buenas todas las cosas,

y evitando todo mal sentimiento acerca de él, digamos:

Esto es obra de un enemigo.

G. H. PEMBER, *EARTH'S EARLIEST AGES*

Él se levantó, reprendió al viento y ordenó al mar.

MARCOS 4:39

«¿De dónde salió la mala hierba? Esto es obra de un enemigo, les respondió».

MATEO 13:28

El defecto fundamental en los siete abordamientos sobre el mal «natural» examinados en los dos capítulos anteriores era que ellos no incorporaban en sus explicaciones la realidad de Satanás y de otros espíritus malignos. Si bien afirman que la fuente del bien natural es una voluntad espiritual buena (Dios), ellos no aceptaban que la fuente del mal natural está en las voluntades espirituales malignas.

En este capítulo desarrollaré esta tesis y la defenderé en contra de objeciones. Primero repasaré cómo la perspectiva trinitaria de guerra sobre el mal «natural» ha sido expresada por teólogos de la iglesia de los primeros siglos y de tiempos contemporáneos. Intento entonces responder a las varias objeciones que han sido presentadas en su contra.

Satanás y la naturaleza en la iglesia de los primeros siglos

Con todo lo poco común que puedan parecerles a algunos occidentales contemporáneos la perspectiva trinitaria de guerra sobre el mal «natural», especialmente en el mundo académico, esta era la opinión sostenida uniformemente por la iglesia en los primeros siglos. Los primeros pensadores cristianos supusieron que los ángeles, como los humanos, fueron creados libres y recibieron una esfera de influencia y responsabilidad sobre la creación y que, de nuevo como los seres humanos, los ángeles podían usar esa influencia para bien, como Dios lo deseaba, o para mal. «El Creador y Hacedor del mundo», escribió Atenágoras, «distribuyó y nombró ... una multitud de es y ministros ... para ocuparse de los elementos, y de los cielos, y del mundo, y de las cosas en él, y la ordenación piadosa de todo ello».¹

El mal «natural» se explicaba diciendo que era el resultado de la rebelión de estos espíritus contra Dios y del abuso de su autoridad sobre la creación. Por tanto, por ejemplo, Orígenes argumentó que las hambrunas, los vientos que calcinaban los campos y las pestilencias no eran «naturales» en la creación de Dios; sino el resultado de la rebelión de los ángeles caídos que traían miseria siempre y cuando les era posible.² Estos guardianes pervertidos eran también la «causa de plagas ... improductividad ... tempestades y calamidades similares».³ «Enfermedades y otras graves calamidades», añadió Tertuliano, eran el resultado de la actividad de los demonios, «cuya actividad más importante es la ruina de la humanidad». Cuando «cuando envenenan las manzanas con la plaga y las espigas de trigo estando en flor, o las matan en los brotes, o las destruyen cuando han llegado a su madurez», uno puede discernir el trabajo de estos espíritus guardianes rebeldes.⁴

Cada ejército tiene su capitán. Siguiendo el ejemplo del Nuevo Testamento, estos primeros teólogos entendieron que Satanás era el líder de este ejército rebelde que saqueaba la naturaleza. En las palabras de Atenágoras, Satanás era «el espíritu» al que se le confió originalmente «el control de la materia y las formas de la materia».⁵ Lamentablemente, este espíritu se rebeló contra Dios y ahora ejerce su tremenda autoridad en contra de Dios. Él abusó «el gobierno que se le había confiado». Dada la naturaleza de la responsabilidad moral, Dios no podía simplemente cancelar su esfera de influencia cuando Satanás eligió el camino del mal (recuerde TTC5). Por tanto, «el príncipe de la materia ejerce [ahora] un control y gobierno contrario al bien que está en Dios».⁶

Atenágoras, reflejando la visión básica de la primitiva iglesia, concluye que todo en la naturaleza que obviamente parece contrario al carácter de Dios aparece de esa manera porque *es* contrario a Dios. No surgió de la mano todo benevolente del «Creador (como los teístas de su tiempo y del nuestro objetan), sino es más bien debido a la actividad malvada del «príncipe de este mundo» y de «sus seguidores los demonios».⁷

Satanás y la naturaleza en el pensamiento reciente

La perspectiva de que los espíritus malignos son en gran medida responsables por el mal «natural» ha sido sugerida por muchos teólogos a lo largo de la historia de la iglesia. Pero debido a la influencia del modelo original de la divina providencia de Agustín, esta idea raramente fue considerada la explicación final del mal «natural», como lo fue antes de Agustín. La suposición era que todo lo que Satanás y sus demonios hacen de alguna manera encaja en el plan meticuloso de Dios para la historia del mundo. A causa de esto, el mal «natural» ha sido generalmente considerado como un problema de comprensión de la providencia de Dios, no es un asunto de guerra espiritual.

Las perspectivas modernas sobre el mal «natural» se han desviado todavía más de la perspectiva de guerra de las Escrituras y de la iglesia post-apostólica. Bajo la influencia del naturalismo, del racionalismo y de la crítica bíblica de la Ilustración, se hizo problemática la misma idea de espíritus malignos que influenciaban el mundo físico. Las leyes físicas vinieron a ser la explicación definitiva de todo en el mundo físico. Por tanto, como hemos visto en los dos capítulos anteriores, muy pocos teólogos modernos—incluyendo muchos que teóricamente aceptan la realidad de los espíritus malignos—atribuyen un papel importante al diablo o a los demonios al explicar el mal «natural».

La necesidad de voluntades libres malignas sobrehumanas. Sin embargo, hay excepciones notables a esta tendencia general, y haremos bien en examinar brevemente sus reflexiones. William Robinson reconoció que cualquier

explicación adecuada del mal «natural» requería la postulación de voluntades libres no humanas. Después de revisar la magnitud de los males «naturales» que afligen a la humanidad, escribe:

¿Cómo, entonces, podemos dar razón del mal en el mundo que no podemos atribuir al mal uso humano del libre albedrío? Parece que no hay manera de dar razón de ello sino mediante un camino que muchos evitan. Tendremos que pensar en el abuso del libre albedrío en algún orden «más elevado» de la creación que el del hombre.

La lógica de la conclusión de Robinson es que si el mal «natural» no se le puede atribuir ni a la voluntad de Dios ni a la voluntad de la humanidad, se le tiene que atribuir al libre albedrío de algún otro agente. Esta perspectiva, Robinson indica, «es la solución que encontramos en las páginas de la Biblia cuando la leemos como un todo». Reflejando la visión esencial de la cosmovisión del conflicto, él continúa:

Eso significa que el mundo es un lugar donde se está llevando a cabo una tremenda lucha entre las fuerzas del bien y del mal. El mundo es un campo de batalla, y los campos de batalla rara vez son lugares cómodos... ¿Por qué tendría que pensarse que esta solución es menos satisfactoria para *nuestro tiempo* que para otros tiempos?⁸

C. C. J. Webb argumentó en esa misma línea a principios del siglo XX. Notando la imposibilidad de explicar el mal «natural» (especialmente el sufrimiento animal antes del hombre) mediante la apelación a un supuesto diseño bueno de un Creador omnipotente, se preguntaba si podría ser mejor entendido a un nivel más alto de mal moral. «Sabemos que existen voluntades *humanas* moralmente malas», nota él, y «también sabemos que afectan injustamente el medio ambiente de otras personas». Luego continúa:

No agregamos ninguna dificultad nueva mediante el pensamiento de que el mal sobrehumano existe y que ha afectado negativamente el medio ambiente de la humanidad como un todo. Y esta suposición ayuda bastante a explicar por qué resulta tan difícil reconocer la Naturaleza como completamente buena.⁹

Ya demostramos anteriormente la necesidad de un medio neutral para las relaciones si los agentes morales libres van a ser capaces de comunicarse y

afectarse unos a otros (capítulos ocho y nueve). Debido a que estos agentes son moralmente responsables, este medio está sujeto a su influencia y se convierte en un medio para el bien o para el mal en sus manos. Se puede usar como una herramienta o como un arma. Webb sugiere que esto se aplica a los «sobrehumanos» así como también a los agentes libres humanos.¹⁰

El filósofo Terrence Penulhum ha defendido también un entendimiento de guerra del mal «natural». Reflexionando sobre la convicción de que la responsabilidad moral genuina debe ser hasta cierto grado irrevocable, concluye diciendo que mucho del mal «natural» es debido a espíritus caídos «a los que Dios ha permitido ejercer algo de su poder maligno sobre la creación de Dios porque ellos son también agentes libres cuyos poderes deben tener una esfera auténtica de ejercicio para que sean reales». ¹¹ Del mismo modo, siguiendo de cerca la opinión de la primitiva iglesia, Dom Trethowan sostiene que Dios desea administrar su providencia por medio de jerarquía de agentes moralmente responsables. El mal «natural» es el resultado de agentes de alto rango de la jerarquía que han escogido el mal. La «desorganización del universo material» es debido a la caída de los ángeles a quienes se les confió. «Es una teoría razonable», añade Trethowan, no solo porque no hay una explicación teísta que sea una alternativa adecuada, sino porque parece que es una ley eterna que los órdenes inferiores sean gobernados por los órdenes superiores, que las criaturas de Dios sean arregladas en una jerarquía, con una cierta dependencia de los que están arriba de parte de los que están abajo. Puesto que no cabe esperarse que Dios cambie su plan general (esto es, que él anule la esfera angelical de influencia moral), los ángeles caídos continúan siendo poderosos, aun después de su caída.¹²

Por último, y más recientemente, debemos mencionar el argumento de Wallace Murphree. Partiendo de la sugerencia de Plantinga de que el mal «natural» podría *posiblemente* ser explicado mediante la apelación al diablo, Murphree argumenta que esta es la *única* posibilidad totalmente coherente con la creencia que Dios es todo poderoso y todo bondadoso. Él argumenta que: (a) Si Dios es perfectamente bueno, él debe hacer todo lo que puede «hacer propiamente» para evitar el mal.¹³ (b) El único mal que Dios no puede evitar «propiamente» es el mal que surge de la voluntad de agentes libres, porque impedirlo resultaría en la pérdida de un bien mayor que es tener libertad. (c) El mal «natural» no se le puede atribuir a ningún agente humano. Por esto, el mal «natural» hay que atribuirlo a agentes no humanos pervertidos. De ahí, concluye él, «el teísmo de sentido común está dedicado de manera epistemológica, no solo a la afirmación del libre albedrío, sino también a la existencia de un diablo».¹⁴

Una perspectiva de guerra del sufrimiento animal. Esta línea de pensamiento ha sido también aplicada a la violencia dominante en el reino animal. Si hay un «príncipe de la materia» maligno capaz de influenciar todas las cosas a un nivel estructural, entonces la suposición de que el reino animal refleja esta influencia se convierte en una posibilidad racional. En verdad, su aceptación esto, no tenemos razones para aceptar que ningún aspecto de la naturaleza, incluyendo el reino animal, reflejará inequívocamente la sabiduría y el carácter del Creador. C. S. Lewis explica la violencia en el reino animal antes de la llegada de los humanos de esta manera:

A mí me parece ... una suposición razonable, que algún poder poderoso creado ya ha estado trabajando para mal en todo el universo material, o en el sistema solar, o, al menos, en el planeta Tierra, antes de que incluso el hombre apareciera en escena ... Si hay tal poder, como yo lo creo, puede que haya corrompido la creación animal antes de la aparición del hombre.

Lewis continúa explicando la naturaleza de esta corrupción sacando una analogía con la caída de los humanos:

El mal intrínseco del mundo animal está en el hecho de que los animales, o algunos animales, viven destruyéndose unos a otros. No admito que sea un mal el que las plantas hagan lo mismo. La corrupción satánica de las bestias sería, por tanto, análoga, en cierto sentido, a la corrupción satánica del hombre. Porque un resultado de la caída del hombre fue que su animalidad resultó de su caída de la humanidad a la cual había sido elevado, pero que ya no podía gobernar más. De la misma forma, la animalidad puede haber sido animada a caer en el comportamiento propio de los vegetales.¹⁵

Escribiendo alrededor del tiempo que Lewis, Dom Webb sigue un abordamiento parecido sobre el entendimiento del mal «natural» en general y del sufrimiento animal en particular.

Insectos y reptiles venenosos, los escorpiones, las boas constrictoras, el pulpo con sus tentáculos pavorosos, estos, como los temblores subterráneos de un terremoto, las nubes oscuras que anuncian una tormenta, el tornado, aparecen oscuros y siniestros.

La cualidad siniestra de estos aspectos de la naturaleza, argumenta, no pueden ser descartados completamente como proyecciones antropomórficas de

los humanos sobre la naturaleza. Tampoco pueden ser atribuidos convincentemente a la voluntad benevolente de un Creador o a alguna «limitación inherente de los seres creados». Más bien, deben ser vistas como un resultado de la influencia maligna de espíritus rebeldes que fueron puestos originalmente a cargo de la naturaleza. Reiterando el pensamiento de la iglesia primitiva y medieval sobre este punto, Webb continúa:

No olvidemos que antes de que el hombre existiera ocurrió el primero y el más grande de los pecados, el de Lucifer, considerado por Santo Tomás como el que había sido el espíritu más elevado de toda la creación, y también el de aquellos que le acompañaron en su rebelión. Es un principio general a lo largo de la creación que un ser superior puede, dentro de ciertos límites, actuar sobre la naturaleza inferior a él. Las plantas actúan sobre la materia mineral que ellas absorben, y los animales actúan sobre las plantas que ellos comen. Así también los espíritus tienen el poder de actuar sobre los espíritus inferiores a ellos mismos, y también sobre la naturaleza.¹⁶

Hacia fines del siglo XIX G. H. Pember había también argumentado que la naturaleza carnívora del reino animal era incompatible con el carácter del Creador y que, por tanto, debe ser el resultado de la caída de un subordinado cósmico que estaba encargado de la naturaleza. Él escribió:

El estado presente de cosas, en el que se permite el alimento animal como necesario para el hombre, y abundan las bestias carnívoras, las aves y los peces, testifica de una condición terriblemente desorganizada y nada natural; algo así sería imposible en un mundo en desacuerdo con el Dios de orden, paz, amor y perfección.¹⁷

El filósofo Eric Mascall llevó esa idea un poco más lejos al formularla como una perspectiva evolucionista. El argumenta que un efecto importante de la caída angelical fue el de «introducir en el mundo material un desorden que se ha manifestado a sí mismo en una distorsión del plan evolucionista [de Dios]». ¹⁸ Una evolución que refleja tan el diseño creativo de Dios como la perversa influencia de Satanás.

Mascall consideró que «la doble creencia de que los ángeles tenían bajo su cuidado el mundo material y que muchos de ellos se habían alejado de Dios antes de la comisión del primer pecado humano» era una explicación «sorprendente» del mal «natural». Él argumentó que era muy convincente porque estas creencias no estaban elaboradas con propósitos de teodicea. En otras

palabras, uno no puede acusar a la cosmovisión del conflicto de ser una hipótesis *ad hoc* generada simplemente para dar razón de la información que era problemática para el teísmo.¹⁹

Pero el teólogo que quizá desarrolló esta explicación del mal «natural» en toda su extensión fue Norman Williams en sus Conferencias Bampton de 1924. Sacando de nuevo a la luz la teoría de Platón del «alma del mundo» corrompida, Williams supuso que la creación primordial de Dios, «la Fuerza-Vida fundamental del cosmos ... fue creada buena; pero ... al comienzo del tiempo, en alguna manera incompresible y trascendental, se apartó de Dios y se fue en la dirección del Yo, dañando de esa manera su propio ser interior».²⁰ Continúa diciendo:

Podemos al menos estar seguros de que esta perversión interior de sí mismo, que nosotros hemos atribuido hipotéticamente a la Fuerza-Vida que fue la creación primordial de Dios... pudiera *a priori* haberse esperado que apareciera en la crueldad que hace estragos en el reino animal, en el desconocido factor maligno que dificulta el debido desarrollo del instinto de rebaño justo cuando los antropoides se estaban haciendo hombres ... Si, en armonía con el pensamiento judío posterior y el primitivo pensamiento cristiano ... estamos preparados para admitir la existencia de la inteligencia maligna sin cuerpo físico, le seguiría sin duda que la naturaleza malévolamente de tales seres tendría que ser reconocida como el resultado de la caída antes del mundo del Mundo-Alma, de lo que ellos, junto con los hombres y las bestias, serían los descendientes.²¹

Sin respaldar ninguna de las especulaciones particulares de Williams, yo diría que esta perspectiva es en general coherente con la cosmovisión trinitaria del conflicto expresada en las Escrituras y en la primitiva iglesia. Tanto él como Mascall se encuentran bastante cerca del pensamiento de Atenágoras. El problema de la maldad no es un problema de cosas malas que ocasionalmente suceden en lo que podríamos decir era el escenario perfecto de la creación de Dios, como se le representa con frecuencia. Más bien, el mal domina la *estructura del escenario mismo*, porque aquel que había recibido autoridad sobre la estructura (Satanás) se ha corrompido.

Estas son las ideas que forman la esencia de la cosmovisión trinitaria del conflicto. El Leviatán y Rahab circundan la tierra y guerrearán contra Dios (p. ej., Job 9:13; 26:12-13; 41:1-34; Sal 74:14; 89:9-10; Is 27:1). Las aguas rugientes del caos que desafían al Todopoderoso y amenazan su creación hay que mantenerlas a raya (p. ej., Job 7:12; 38:6-11; Sal 74:10-17; 104:7-9; Pr 8:27-29).²² Toda la creación gime porque ha sido sometida a la esclavitud y la

decadencia (Ro 8:20-22). Un espíritu siniestro de gran poder es el «dios de este mundo» y el que «gobierna las tinieblas» (2 Co 4:4; Ef 2:2). Un «príncipe» de maldad es dueño de los reinos de este mundo y ciertamente controla todo el mundo caído (Lc 4:6; 1 Jn 5:19; Ap 12:9). A este ser, a quien se le había confiado la supervisión de la misma estructura de la materia (como en Atenágoras), se ha rebelado en contra del Creador. O, según las palabras de Williams, la «Fuerza-Vida» creada originalmente para expresar la belleza del carácter de Dios por medio del proceso de su creación ahora se ha pervertido.²³ En consecuencia, todo y cada uno bajo su autoridad ha quedado hasta cierto punto afectado.

No hay duda, según las Escrituras la creación fue originalmente creada buena, y la gloria de Dios es todavía evidente en ella (Gn 1; Ro 1:20). Pero también otra cosa —algo que es espantosamente malvado— es evidente en ella. Por su propio libre albedrío, Satanás y otros seres espirituales se rebelaron en contra de Dios en el pasado primordial y ahora abusan de la autoridad que Dios les dio sobre aspectos de la creación. Aquel que «tiene el dominio de la muerte, es decir, el diablo» (He 2:14) ejerce una influencia estructural que es dominante y diabólica hasta el punto de que toda la creación esta sujeta a «la corrupción que la esclaviza» (Ro 8:21). Si este escenario es correcto, entonces el carácter hostil, siniestro, sangriento y doloroso de la naturaleza tiene perfecto sentido. Si no, entonces a pesar de la contribución válida de un buen número de pensadores sobre el mal «natural», el carácter demoníaco de la naturaleza tiene que permanecer en gran medida inexplicable.

Objeciones a la cosmovisión del conflicto

Hemos identificado a defensores persuasivos de la explicación trinitaria de guerra sobre el mal «natural» tanto del tiempo de la naciente iglesia como de los tiempos contemporáneos. Debemos ahora considerar las objeciones principales que han sido planteadas en contra de esta explicación.

Objeción 1: La teodicea de guerra es muy vaga. La primera objeción importante para la comprensión de guerra del mal «natural» es que es demasiado vaga para ser convincente. Aunque él cree que el entendimiento de guerra del mal «natural» tiene «más sentido que sus rivales», Leonard Hodgson expresa sus reservas:

Los intentos de resolver sus implicaciones en detalle... de trazar las conexiones entre [una supuesta caída de los ángeles] y la creación de este universo real que estamos tratando de comprender, todos estos intentos, «como la verdad» que

pueden tener en el sentido platónico, nos deja sin convicción de que ellos nos den algún registro de lo que realmente ocurrió.²⁴

Según Hodgson, la perspectiva de guerra tiene una cierta apelación a primera vista, pero pierde su verosimilitud cuando uno intenta desarrollarla en detalle. Quedan pendientes muchas preguntas que, si no se responden, socavan la credibilidad de la perspectiva de guerra, al menos si nosotros insistimos en tomarlo como un relato no mitológico de cómo y por qué la creación exhibe elementos hostiles. Por estas razones, Hodgson mismo la trata más como un mito útil que como una teoría creíble.

Para ser más específico, si la fuerza de una teoría está en su poder de explicar los fenómenos, los críticos pueden cuestionar exactamente *cómo* las fuerzas satánicas están supuestamente detrás de los terremotos, las hambrunas y cosas semejantes.²⁵ Pueden cuestionar cómo este entendimiento de guerra es coherente con nuestro conocimiento de las causas naturales de estos fenómenos. Puede que ellos también quieran que clarifiquemos cómo el reino animal ha sido adversamente afectado por los espíritus malignos o especificar qué aspectos del reino animal y de la naturaleza como un todo son el resultado de esa siniestra influencia y cuáles no lo son. Si la naturaleza carnívora de los predadores en el reino animal es demoníaca, por ejemplo, ¿cómo podemos imaginarnos a las hienas que no comen antílopes? ¿Cómo sería la creación si no hubiera habido esta influencia corruptora? ¿Cómo ha tenido lugar esta corrupción junto con los fenómenos «naturales» particulares?

Proveer esta información con suficiente grado de confianza es, sin embargo, extremadamente difícil, sino imposible. ¿Cuán perjudicial es esto para la teodicea trinitaria del conflicto? En mi estimación, no mucho. Dos consideraciones apoyan esta conclusión.

¿*Qué ha sido y qué no ha sido afectado?* Primero, argumentaré que la petición de conocer exactamente qué aspectos de la naturaleza han sido o no han sido afectados adversamente por Satanás es una pregunta impracticable. Uno tendría que tener alguna clase de experiencia en *una creación no caída* para evaluar esto con exactitud. Sin embargo, por medio de la revelación divina sí que *tenemos* información suficiente acerca del carácter del Creador, de su plan original para la creación, de la caída de los ángeles y del reinado de Satanás, de la profundidad de la corrupción que experimenta nuestra creación al presente y acerca de la visión escatológica de Dios para la creación, para concluir que la creación está contaminada con fuerzas destructivas siniestras. Pero carecemos de experiencia en cuanto a cómo sería exactamente una creación no caída. *Todo* lo que experimentamos a un nivel empírico ha sido afectado por la caída.

Nosotros no podemos imaginarnos a una hiena no carnívora (si tales especies hubieran alguna vez existido en un mundo no caído) porque las únicas hienas que conocemos son carnívoras. Nuestro concepto de una hiena está inextricablemente vinculado con ser un carnívoro. Repito, podemos concluir que la naturaleza carnívora de una hiena no es parte del diseño original de Dios porque es incompatible con el carácter del Creador como está revelado en las Escrituras. La Biblia sugiere que el reino animal fue originalmente vegetariano (Gn 1:30) y que el reino animal no será violento cuando Cristo reine (Is 11:6-9; 65:25). Pero hay que reconocer que esto no proporciona la información solicitada. Una hiena en un mundo no caído sería un animal muy diferente del que ahora conocemos.

El misterio del espíritu y la materia. Segundo, el misterio de cómo las fuerzas demoníacas influyen la naturaleza no es diferente del misterio de cómo el Espíritu de Dios influye en la naturaleza. Los cristianos ortodoxos creen unánimemente que Dios no solo creó el mundo *de alguna manera* de la nada, sino que también *de alguna manera* lo gobierna perpetuamente, influye sobre él y que ocasionalmente lo altera de forma significativa en formas que nosotros llamamos «milagrosas».

Siguiendo las Escrituras, los cristianos han reconocido siempre que Dios nos bendice con varios aspectos de la naturaleza aunque no tenemos ni idea de *cómo* Dios organizó esas bendiciones. Podemos ocasionalmente dar las gracias a Dios por la lluvia, aunque no podemos ofrecer ninguna explicación de cómo Dios, que es Espíritu, afectó exactamente el mundo físico para producir la lluvia y aunque tampoco quisiéramos sugerir de ese modo que la llegada de la lluvia no fue también el resultado de causas naturales. ¿Por qué entonces los cristianos objetarían culpar al diablo porque nos maldijo con ciertos aspectos de la naturaleza (una enfermedad fatal, por ejemplo) aunque no podemos ofrecer una explicación detallada de cómo el diablo lleva a cabo sus maldiciones y aunque la «maldición» también puede ser explicada en términos de causas naturales?²⁶

El misterio de cómo el espíritu afecta el mundo físico no es para nada único de la teodicea trinitaria del conflicto; aparece manifestado en cada acción libre que los humanos realizan. Por ejemplo, uno podría analizar el proceso neurológico del cerebro que precede a todas mis acciones para entender el mecanismo de cómo mi cerebro afecta mi cuerpo. Pero el análisis científico es incapaz de explicar cómo *yo* afecto estos procesos neurológicos o aun definir quién soy *yo*. En toda explicación que no sea estrictamente materialista, trasciendo el proceso físico del cerebro. Tomo decisiones libres que *de alguna manera* activan toda la actividad neurológica. Pero las limitaciones inherentes de nuestras

metodologías empíricas son tales que este «de alguna manera» permanece como un misterio.²⁷

Vemos, entonces, que la afirmación que los espíritus malos pueden afectar adversamente nuestro medio físico no debiera ser en principio más controversial para los no materialistas que la afirmación que Dios puede afectar nuestro medio ambiente o de que yo puedo afectar mi medio ambiente. Aunque tenemos dificultad en explicar *cómo* el espíritu influencia la materia, tenemos buenas razones para creer *que* lo hace.²⁸

Objeción 2: La teodicea trinitaria del conflicto viola la Navaja de Ockham. Una crítica estrechamente relacionada que puede plantearse en contra de la explicación trinitaria de guerra del mal «natural» es que es innecesaria. Nosotros conocemos las causas de los terremotos, las hambrunas, el cáncer, los huracanes y cosas así, y no hay ningún misterio en por qué ciertos animales se alimentan de otros. Proponer explicaciones sobrenaturales más allá de estas explicaciones naturales viola el principio de la Navaja de Ockham, que estipula que, cuando todas las otras cosas son iguales, la forma más simple de dar razón de las cosas es la que probablemente sea la verdadera. Por lo que uno no debiera proponer causas superfluas para explicar las cosas.²⁹

En lo que sigue ofrezco varias observaciones que, yo creo, niegan la fuerza de esta objeción. En el curso de hacer estas observaciones desarrollo además varios aspectos de la teodicea trinitaria del conflicto, especialmente en lo que tiene que ver con la teoría del caos y la de la mecánica cuántica.

¿Qué estamos tratando de conocer? Primero, desde una perspectiva científica podemos afirmar que conocemos las causas de los fenómenos naturales tales como los tornados y los terremotos solo porque hemos *definido* «conocimiento» en este contexto como la capacidad de hacer predicciones. Sabemos que es probable que bajo ciertas condiciones los tornados o los terremotos sucedan. La teodicea trinitaria del conflicto no está primariamente preocupada con este conocimiento. Más bien, ofrece una *clase de explicación diferente*. Trata la cuestión de *por qué* la creación es la clase de lugar donde bajo ciertas condiciones suceden los tornados y los terremotos, dado que está creada y sostenida por un Dios que es todo bondadoso. Comparar la explicación que la ciencia da con la explicación que las teodiceas ofrecen es como comparar manzanas con naranjas. Una *describe* el mundo como es, la otra pregunta *por qué* es de esa forma.

La creación no tiene que funcionar exactamente en la manera que lo hace. Los elementos químicos no *tienen* que interactuar unos con otros en la manera que los hacen. Los animales, los patrones del tiempo, las placas geológicas, los códigos genéticos, los virus y las células corporales no *tienen* que comportarse de la forma que lo hacen. No hay razón conocida de por qué las cosas *tienen*

que morir. En verdad, desde una perspectiva estrictamente científica no hay razón de por qué *tiene* que haber una segunda ley de termodinámica. Es imaginable que el cosmos físico podía haber tendido hacia una complejidad y diseño crecientes en vez de degenerarse hacia la casualidad. De manera que es razonable preguntarse por qué no lo hace. Si todo es obra de Dios, ¿no debiera funcionar de forma diferente? La ciencia no tiene nada que decir acerca de esta pregunta.

Algunas de las cualidades aparentemente impías de la creación son indudablemente consecuencias de requerimientos metafísicos de cualquier medio neutral de relaciones, como he argumentado en los dos últimos capítulos. Pero nadie ha argumentado eficazmente que los elementos más catastróficos y horribles de este medio sean metafísicamente necesarios. Huracanes, terremotos, cánceres y SIDA mortíferos no están lógicamente ordenados por la existencia de un medio neutral. Si lo estuvieran, la promesa de las Escrituras de que la naturaleza no mostrará estas cosas en el reino de Dios tendría que ser considerada falsa. Sin embargo, son las Escrituras las que sugieren que estas cosas no son parte inherente de la creación de Dios. Esta observación apoya la conclusión de que hay agentes personales detrás de estos aspectos destructivos de la creación, algo que las Escrituras también sugieren. En verdad, la Biblia identifica explícitamente la muerte como un resultado de la influencia de Satanás (He 2:14).

¿Cómo se relaciona todo esto con la objeción de que la teodicea trinitaria del conflicto viola la Navaja de Ockham? Demuestra que nuestra teodicea no está innecesariamente añadida a la complejidad de cualquier entendimiento científico de los fenómenos naturales. Como David O'Conner dice en defensa de la «hipótesis de Satanás» de Plantinga:

La Navaja de Ockham no nos justifica en despoblar preventivamente la defensa de Plantinga de sus diablos, porque, como lo describe Plantinga, la obra de Satanás y de sus seguidores duplica la de otros seres postulados.

Y así concluye:

No es ilícito argumentar, en contra de argumentos cuya conclusión es la de que ciertos hechos del mal natural son lógicamente incoherentes con Dios, a favor de la posibilidad de espíritus muy poderosos, inteligentes, astutos y malvados que son moralmente responsables de los males naturales.³⁰

Esta cuestión que estamos considerando no está en realidad relacionada con la cuestión científica y no viola la Navaja de Ockham.

La sencillez de la teodicea trinitaria del conflicto. Si la consideramos en términos de la cuestión que trata, la teodicea trinitaria del conflicto es un principio bastante sencillo. Intenta proveer de la explicación más sencilla del mal «natural» dentro del contexto de la cosmovisión bíblica. En la cosmovisión trinitaria del conflicto, como opuesta a la cosmovisión de diseño, no necesitamos calificar el carácter o la voluntad del Creador ni confundir las apariencias mediante la afirmación de que lo que parece ser un mal terrible de alguna manera contribuye al bien desde la perspectiva de Dios. En una situación de igualdad, en la perspectiva trinitaria de guerra nosotros damos por supuesto que la fuente de lo que parece ser bueno en la creación es un agente bueno y que la fuente de lo que parece ser malo es un agente(s) malo. Las cosas son como parecen. El mundo *parece* ser una zona de guerra porque *es* una zona de guerra. En el intento de dar razón por todo el mal en el mundo, ninguna teodicea podía ser más sencilla.

La complejidad aplicada de la teodicea trinitaria del conflicto. Esto nos lleva a la segunda observación relacionada con la teodicea trinitaria del conflicto y la Navaja de Ockham. Si bien la explicación trinitaria de guerra del mal «natural» es simple a nivel de teoría general, hay que reconocer que es compleja en su aplicación. En verdad, en cuanto a la explicación de por qué ocurren ciertos males en particular, la teodicea trinitaria del conflicto admite que el asunto es demasiado complejo para que nosotros podamos saberlo.

En efecto, como argumento en los capítulos cinco al siete, la teodicea trinitaria del conflicto admite que uno tendría que conocer todo acerca de cada agente libre que ha existido, todo acerca de todas las demás variables que determinan las «condiciones» de cualquier situación particular, saber por qué en cualquier situación dada Dios impidió o no que sucediera algo que era en contra de su voluntad. ¿Confirma esta concesión la crítica de que la teodicea trinitaria del conflicto es innecesariamente compleja?

La respuesta es que no. Esta clase de combinación de la simplicidad teórica con complejidad aplicada la encontramos en todas las áreas del conocimiento humano. Considere la explicación científica de los tornados. Sobre la base de unos pocos principios generales somos capaces de especificar la clase de condiciones que producen tornados. Pero estos principios nunca nos van a permitir predecir con absoluta precisión o explicar con absoluta exactitud cada detalle acerca de un tornado en particular.

¿Por qué es esto así? Porque hay demasiadas variables involucradas exhaustivamente para predecir o explicar un tornado en particular. Además, como

mantiene la teoría del caos, la menor alteración en alguna parte puede en principio causar una importante alteración en otra parte. El resultado es que, si bien podemos especificar las clases de condiciones que probablemente producirán tornados (o cualquier otro fenómeno en particular), nunca podemos predecir exhaustivamente ni entender un tornado en *particular*.³¹

Lidiando con una complejidad inimaginable. Si siempre sucede que cuanto más exhaustiva es nuestra exploración, tanto más compleja se hace nuestra explicación, tenemos entonces otra razón para descartar la objeción de que la teodicea trinitaria del conflicto es innecesariamente compleja. Si el intento de predecir o explicar las causas físicas de un tornado destructivo en particular lleva al final a una complejidad incomprensible de variables, la teodicea trinitaria del conflicto no puede ser criticada por apelar a innumerables variables (es decir, la sociedad de agentes espirituales) para explicar por qué las variables físicas se desarrollan a menudo en terribles tornados.

Como en la mayoría de las explicaciones científicas, los principios básicos invocados en la explicación teológica permanecen simples. La teodicea trinitaria del conflicto, como hemos visto, apela a los principios de amor, libertad y responsabilidad moral (TTC-6). Aquí se afirma la Navaja de Ockham. Pero, como en las ciencias, una explicación teológica exhaustiva de los detalles resultaría inimaginablemente compleja.

Considere una vez más los tornados devastadores. ¿Qué papel, si alguno, juegan la miríada de decisiones libres dentro de la sociedad angelical en el proceso de que suceda un tornado en particular? Además, ¿por qué la multitud de decisiones libres en esta sociedad medio democrática impacta el mundo como lo hizo y no de otra manera? El proveer una respuesta exhaustiva a preguntas tales como esta requeriría al final que poseyéramos información exhaustiva acerca de cada decisión libre hecha alguna vez por los espíritus y cada variable indeterminada que tuvo lugar alguna vez en la historia del mundo, entre otras cosas. Todas estas variables, sin importar cuán pequeño fuera, contribuyeron en algo a que el mundo fuera el mundo exacto que era en el momento en que el tornado se generó. Estas variables contribuyeron algo no solo a por qué el mundo es la clase de lugar en la que pueden suceder los tornados, sino también por qué este tornado en particular apareció cuando lo hizo, donde lo hizo, con la fuerza que lo hizo, matando a aquellos niños en particular.

Obviamente, nosotros no poseemos y no podemos poseer esa información. La realidad del mundo espiritual que estamos considerando es inimaginablemente compleja y en su mayor parte inaccesible a nuestras perspectivas finitas y físicamente orientadas. Pero note que nos enfrentamos a una complejidad inescrutable *ya sea que admitamos la existencia de los espíritus libres en nuestra*

ecuación o no. Dar por supuesta la variable de los espíritus no cambia en principio la situación. Estamos simplemente aceptando una variable más *amable* en nuestra ecuación para ampliar el alcance de nuestra explicación de un tornado devastador en particular.

Si esto lo consideramos dentro del contexto de una cosmovisión trinitaria del conflicto, uno puede concluir que el problema de explicar por qué un mal «natural» particular ocurrió no es en realidad diferente del problema de explicar por qué ocurre una cosa en particular. Como argumento en el capítulo siete, el misterio que rodea a un suceso maligno no es en principio diferente del misterio que rodea por qué dos autos están separados por un intervalo de ocho segundos en una autopista determinada en un momento dado en el tiempo.³²

Como Jehová instruyó a Job, los humanos sencillamente no están en posición de entender el cosmos completamente (Job 39—41). Nosotros podemos discernir la *clase* de cosas que producen los sucesos «naturales», incluyendo los que son malos, tales como un huracán devastador. Pero en términos de entender las razones o causas detrás de un tornado en *particular*, devastador o no, nos quedaremos siempre cortos. El mundo es demasiado vasto y las variables demasiado complejas para que las criaturas finitas lo comprendan.³³

Como he argumentado, este es el verdadero misterio. No es el misterio del carácter de Dios o de un diseño bueno que los acontecimientos del mundo siguen de forma metódica. Es más bien, sencillamente el misterio de la complejidad de la creación.

Objeción 3: La perspectiva de guerra del mal «natural» contradice el relato bíblico de la creación. Una tercera objeción del concepto trinitario del mal «natural» que necesita ser considerada es que contradice el relato bíblico de la creación. En el relato de Génesis 1, dice esta objeción, el Creador ejerce un control sin ninguna oposición sobre cada aspecto de la creación y declara que «era muy bueno». En este sentido el relato de Génesis difiere de todas las interpretaciones paganas y dualistas* de la creación. El medio ambiente es maldecido en Génesis 3 después de la caída de la humanidad, pero, según esta objeción, es Dios, no Satanás, quien maldice la tierra (Gn 3:17-19; Ro 8:20). Además, no hay indicación de que esta maldición pervirtió la estructura de las cosas tales como las leyes de la naturaleza o la constitución de los animales. En este sentido el relato de Génesis parece contradecir la teodicea trinitaria del conflicto.

Creo que el relato de la creación en Génesis 1 puede ser reconciliado con la teodicea trinitaria del conflicto que estoy proponiendo, pero antes de argumentar el caso, es oportuno que hable sobre dos puntos preliminares.

La variedad de los relatos de la creación. Si bien el relato de la creación en Génesis 1 es el más extenso en la Biblia, no es en ningún sentido el único. El siguiente capítulo ofrece, por supuesto, un relato ligeramente diferente y complementario. Lo que es más importante, encontramos muchas referencias adicionales repartidas por todo el Antiguo Testamento (p. ej., Sal 74:12-17; 89:1-52; 104:1-35). Como he argumentado ampliamente en otras partes, la mayoría de estos otros relatos son en cierto modo semejantes a relatos sobre la creación del antiguo Cercano Oriente que describen la creación en el contexto de un conflicto cósmico primordial en las fuerzas del bien y del mal.³⁴ Estos relatos de la creación a menudo olvidados están especialmente de acuerdo con el concepto del conflicto de la naturaleza.

Por varias razones, la tradición judía-cristiana tiende a dar al relato de Génesis 1 una posición normativa, pero esta selectividad fue bastante arbitraria.³⁵ Al menos si nosotros aceptamos la inspiración plena de las Escrituras, el relato de Génesis 1 debiera leerse como una parte de todo el mosaico de la perspectiva bíblica de la creación, no como todo el cuadro en sí mismo, y uno debe evaluar la suficiencia de la perspectiva del conflicto del mal «natural» por su compatibilidad con todas las Escrituras, no con un pasaje solo.

La teodicea trinitaria del conflicto y el dualismo. Sea como sea que nosotros interpretemos los detalles del relato de Génesis 1, no hay tensión entre la teodicea trinitaria del conflicto y la creencia de que el Creador estuvo originalmente sin oposición al crear el mundo. Tampoco hay ninguna dificultad en afirmar que la creación original era inequívocamente buena. En verdad, la perspectiva trinitaria del conflicto sobre la creación difiere del dualismo metafísico y está de acuerdo con la perspectiva clásica en la medida en que sostiene que todas las cosas fueron creadas por Dios y que él originalmente poseía todo el poder. Si hay ahora fuerzas que se oponen a Dios —y ciertamente las hay— esto es porque él (por razones que ya he considerado) les dio la capacidad de tenerlas. El dualismo de la teodicea trinitaria del conflicto es, entonces, un dualismo ético y provisional, no un dualismo metafísico.

Sea como sea, debemos, no obstante, reconciliar la perspectiva de que la naturaleza está corrompida por los ángeles caídos con el relato de la creación de Génesis 1, en el cual Dios declara que todo «era muy bueno» antes de la caída. En lo que sigue consideraré tres interpretaciones viables de Génesis 1 y un intento de mostrar cómo la teodicea trinitaria del conflicto podría verse que es compatible una con otra.

Evolución y Génesis 1 como un mito. La interpretación erudita más común de Génesis 1 es que es un mito poético que expresa verdad teológica. Contraria a todas las perspectivas paganas de sus vecinos, este relato de la creación

expresa la convicción de Israel de que toda la creación procede de Jehová. Él es completamente soberano sobre ella, y es esencialmente buena. En esta perspectiva, los detalles de este inspirado poema mítico no se pueden usar para disputar la opinión científica prevaleciente de que la tierra tiene cinco mil millones de años de antigüedad, que todas las especies han evolucionado de especies inferiores y que el sufrimiento ha sido parte del proceso evolutivo por millones de años.

Si se acepta esta interpretación de Génesis 1, hay poca dificultad en reconciliar este pasaje con la teodicea trinitaria del conflicto. En algún momento en el pasado prehistórico, podría argumentar el defensor evolucionista de la teodicea de guerra, Satanás y sus ángeles se rebelaron. Como parte de su ataque contra el Creador, asaltaron su obra de la creación pervirtiendo la responsabilidad que tenían como guardianes sobre aspectos de esta creación. De modo que mucho antes que los humanos existieran —quizá al principio del proceso mismo de evolución— estos agentes ejercieron una influencia corruptora sobre la creación. En la medida en que eso estaba dentro de su autoridad como guardianes para hacerlo, retorcieron las leyes de la naturaleza y corrompieron el proceso evolutivo para reflejar algo de su perversa naturaleza más bien que la naturaleza benéfica del Creador. En resumen, el reino animal y toda la naturaleza refleja tanto la sabiduría del Creador como la violencia de sus oponentes.

Un defensor de esta interpretación podría seguir argumentando más que a pesar de esta contrainfluencia satánica, Dios providencialmente llegó a su meta de crear seres a su imagen y semejanza. A diferencia de todos los demás animales anteriores, la humanidad fue habilitada con libre albedrío y responsabilidad moral y capacitada por el Creador para entrar en una relación amorosa con él y participar en su lucha en contra de las fuerzas anticeacionistas para recuperar el señorío en la tierra. Lamentablemente, nosotros libremente permitimos ser seducidos por los mismos poderes que estábamos comisionados a derrocar. De manera que quedamos sometidos a la misma esclavitud que el resto de la creación. Dios ha buscado derrotar a sus oponentes por medio de la obra de la cruz y restaurar a la humanidad a su lugar original como guardianes de la tierra.³⁶

Una lectura creacionista. Tanto por razones bíblicas como científicas, muchos eruditos rechazan la teoría de la evolución o la lectura mítica de Génesis 1.³⁷ Algunos de estos más bien interpretan el relato de Génesis 1 principalmente como descripciones literales de la creación. Tales interpretaciones parecen eliminar la idea de que Satanás y sus seguidores ejercieron una influencia corruptora sobre las leyes de la naturaleza y del reino animal antes de la caída de

la humanidad. Pero eso no es necesariamente incompatible con la teodicea de guerra en este sentido.

Uno podría argumentar que, cuando los ángeles cayeron, no empezaron su proceso de corrupción del mundo hasta después de que Satanás atrajera con éxito a nuestros primeros padres a su rebelión. Cuando Adán y Eva cayeron, le entregaron a Satanás la autoridad que tenía sobre la tierra y que se suponía que ellos y sus descendientes iban a mantener. Una vez establecido como «príncipe» y «dios» del mundo (Jn 12:31; 14:30; 16:11; 2 Co 4:4), Satanás inmediatamente empezó a ejercer su propio dominio sobre la tierra. Además, consecuente con su carácter —uno de sus nombres es *Abadón* (hebreo) o *Apolión* (griego) que significa «Destructor», Ap 9:11, cp. Jn 10:10— este dominio resultó decididamente destructivo.

Se podría argumentar que Dios estaba involucrado en esta maldición, como dice el relato de Génesis, en el sentido de que él dio permiso a Satanás para que se hiciera con el dominio dispuesto para los humanos. Fue el Creador, después de todo, el que estableció el cosmos como un lugar dentro del cual los agentes moralmente responsables pueden afectarse unos a otros para bien o para mal. Dios creó el mundo de tal manera que cuando agentes moralmente responsables caen, todo por lo que ellos son moralmente responsables va a quedar adversamente afectado. Esto, como he argumentado (capítulo cinco), es parte del significado de la responsabilidad moral. De modo que no hay contradicción en decir que Dios maldijo la tierra por causa del pecado de Adán y que Satanás y sus legiones también asolaron la tierra debido al pecado de Adán.

Todas las demás facetas de la cosmovisión trinitaria del conflicto podrían ser consideradas de la misma manera que la perspectiva evolucionista que previamente consideramos, excepto que en esta interpretación todas las influencias corruptoras ocurren después de la creación y de la caída de la humanidad. Fue en este momento cuando las leyes de la naturaleza quedaron distorsionadas y los animales se hicieron predadores. Esta alteración radical no tenía que suceder de una sola vez; la disminución gradual de la vida humana en el registro de Génesis sugiere quizá que se requirió tiempo para que la influencia corruptora saturara la tierra. Pero aparte de cuánto margen le atribuimos a las genealogías de Génesis 1—5, debió haber ocurrido con bastante rapidez, especialmente en comparación con el tiempo permitido en la perspectiva evolucionista.

La lectura de restauración. Si bien no es incompatible con la perspectiva trinitaria de guerra sobre el mal «natural», la lectura creacionista de Génesis 1 es problemática. Entre otras cosas, esta perspectiva contradice el consenso casi

unánime de los geólogos de que la tierra tiene una antigüedad de millones de años, así como casi el unánime consenso de los paleontólogos de que los animales se devoraban unos a otros millones de años antes de que los humanos aparecieran en escena. Si los creacionistas están en lo correcto, uno tendría que aceptar que los dinosaurios y los humanos vivieron al mismo tiempo y que el *Tyrannosaurus Rex* era vegetariano.

Una tercera perspectiva podría evitar las dificultades de tanto la primera como la segunda lecturas de Génesis 1 y puede ser más compatible con el entendimiento de guerra sobre el mal «natural». Se le conoce como la teoría de la «restauración» o de la «brecha» de la creación.³⁸ Según esta perspectiva, Génesis 1:1 describe la creación original, mientras que Génesis 1:2 describe la creación después de haber sido corrompida por las influencias demoníacas, destrozada por la guerra espiritual y de haber caído bajo el juicio de Dios. Génesis 1:3-31 describe entonces (en términos literales o no literales) la obra de restauración de Dios de la tierra al hacerla de nuevo usando los materiales de la anterior creación.

En línea con esta lectura, podemos suponer que en el transcurso de millones de años la creación original cayó bajo la esclavitud de espíritus destructivos, algunos de los cuales quizá habían sido originalmente agentes a los que el Creador había encargado el cuidado de la misma. Sin embargo, estos guardianes se unieron a la rebelión de Satanás y empezaron a ejercer su dominio de influencia en la manera anticreacionista. En este sentido, la perspectiva de la restauración es similar a la perspectiva de guerra evolucionista que ya hemos considerado. En la medida en que estos espíritus caídos fueron capaces (esto es, en la medida en que poseían autoridad irrevocable), ellos distorsionaron las leyes de la naturaleza que gobernaban el cosmos en una dirección destructiva. Pervirtieron a los animales que poblaban la tierra, infiltrándose quizá en el proceso evolutivo (si tal proceso se hallaba en verdad presente). Quizá en una manera remotamente análoga a la forma en que criaturas híbridas fueron producidas por la mezcla de demonios y de humanos antes del diluvio (Gn 6:1-4), la mezcla de influencias demoníacas con las criaturas buenas «fuerza de la vida» (Norman Williams) de Dios produjo criaturas híbridas en este mundo que ya nunca reflejaban perfectamente la gloria de su Creador original. La naturaleza se hizo hostil, las criaturas se hicieron depravadas, y todo el planeta quedó sometido al enemigo de Dios y ya nunca más era adecuado para el propósito para el que fue originalmente creado.

Al final Dios se lanzó a la guerra en contra de sus enemigos que ahora controlaban de forma significativa el mundo. Es quizá esta batalla la que aparece resonando a lo largo de muchos pasajes de conflicto de la creación en el

Antiguo Testamento. Usando imágenes mitológicas familiares a los pueblos del antiguo Cercano Oriente, escritores inspirados describieron y celebraron la batalla y la victoria de Jehová sobre las fuerzas malévolas tales como el mar rugiente, el abismo, el Leviatán el dragón de muchas cabezas y Rahab con toda su cohorte. Además, como cada uno de estos pasajes declara, como consecuencia de esta batalla fue creado el mundo como lo vemos al presente habitado. No es que Satanás fue destruido o que todo el universo quedó permanentemente limpio de las influencias demoníacas, pero las fuerzas que se habían apoderado de esta tierra habían quedado contenidas, al menos temporalmente.

Semejante a la decisión de Dios de empezar de nuevo con la humanidad en los días de Noé, Dios juzgó y en su mayor parte destruyó el mundo previamente habitado por demonios y azotado por la guerra. Como resultado de este juicio, y quizá como resultado de la misma batalla cósmica, la tierra quedó reducida al «caos total» que encontramos en Génesis 1:2.³⁹ Puesto que el concepto del «abismo» (*t hom*) era una manera de expresar la amenaza del caos en el antiguo Cercano Oriente, podemos interpretar la referencia al Espíritu (o viento, *ruah*) de Dios moviéndose sobre el abismo como la manera del autor de expresar el control continuo de Dios sobre sus enemigos. Él había establecido un guardián contra «el mar» y «monstruo del abismo» (Job 7:12). Había establecido a las aguas rebeldes una «frontera que ellas no pueden cruzar» (Sal 104:9).

Entonces, como hizo después del diluvio de Noé y hará de nuevo cuando limpie la tierra al final de esta era (2 P 3:10,12; Ap 21:1), Dios empezó el proceso de restauración de la tierra mediante su reconstrucción con los restos del antiguo. Manteniendo a raya las fuerzas del mal, y aparentemente trabajando a un ritmo acelerado (si tomamos el relato de Génesis 1 más literalmente), Dios rehizo un nuevo reino animal carente de monstruos carnívoros (p. ej., dinosaurios carnívoros) que se había desarrollado en el mundo anterior. Al conservar su diseño universal de ejercer su señorío soberano por medio de administradores moralmente responsables, Dios creó a los humanos a su imagen y semejanza para que fueran mayordomos responsables de este nuevo mundo.

La responsabilidad primaria de los humanos era la de preservar y quizá expandir la «conquista de todos los seres malignos que han penetrado en la creación» de Dios, como Frank Delitzsch lo describe.⁴⁰ Fueron así instruidos y capacitados para «sojuzgar» la tierra (Gn 1:28) y guardar el huerto (Gn 2:15). Tenían que ejercer un señorío amoroso sobre el reino animal, como queda representado en el encargo a Adán de poner nombres a los animales (Gn 2:19-20). Estaban para glorificar a Dios siendo sus corregentes en la tierra.

No solo esto, al juzgar por lo que más tarde se transmite por medio de Cristo (ya anticipado en Gn 3:15), es posible que una de las agendas originales de Dios en la reconstrucción de la tierra y el establecimiento de la humanidad como mayordomos sobre ella fue en última instancia emplear a estos guardianes terrenales en una estrategia para derrocar el reino rival de una vez y para siempre. Esto fue realizado por el Dios-hombre Jesucristo permitiendo que fuera crucificado por los «poderes y potestades» de este mundo y resucitando victorioso al tercer día (Col 2:13-15; co. Jn 12:31; 1 P 3:21-22). Capacitados por el Espíritu de nuestra Cabeza conquistadora, la iglesia está ahora cumpliendo el papel de la humanidad original: Reclamando la tierra del reino de las tinieblas como el dominio sobre el cual el Creador es Rey.

En cualquier caso, la recreación del paraíso aparentemente no duró mucho. Tan pronto como pudo, el enemigo buscó recuperar la tierra mediante la seducción de sus administradores terrenales y sometiéndolos al dominio de su influencia. Nosotros no sabemos, por supuesto, cuánto duró el Edén, pero sí sabemos que en algún momento el enemigo descubrió una estrategia que funcionó. Los corregentes de Dios y supuestos mayordomos de la tierra le entregaron al enemigo su autoridad sobre la tierra (Lc 4:6) y se unieron a la rebelión satánica. Al hacer eso expusieron la tierra una vez más a las mismas fuerzas corruptoras del mal que la había pervertido en la era anterior.

Parece que así como la recreación de la naturaleza Dios la llevó a cabo a un ritmo acelerado, lo mismo sucedió con la corrupción. Con el señor de la muerte y de la destrucción entronizado una vez más (He 2:14), los humanos empezaron a morir dentro de un milenio. Al cabo de unos pocos miles de años más ellos apenas vivían más de un siglo. Con el tiempo, el promedio universal llegaría a ser menos de medio siglo.

Podemos imaginarnos a la naturaleza y a todo el reino animal sufriendo el mismo proceso acelerado de corrupción. Habiendo caído una vez más bajo la influencia de su anterior anticreador maligno, las leyes de la naturaleza fueron una vez más tergiversadas, el reino animal se hizo una vez más violento, y los humanos que habían sido originalmente comisionados para gobernar todo el planeta con el amor y poder de Dios se convirtieron en esclavos de las mismas fuerzas que ellos estaban supuestamente llamados a controlar.

Podemos decir algunas cosas a favor de esta perspectiva. Su integración de los relatos de la creación-conflicto del Antiguo Testamento es un punto fuerte a su favor del que las otras perspectivas carecen.⁴¹ Explica por qué los ángeles no están incluidos en la lista de cosas creadas en Génesis 1, aunque su existencia parece presuponerse mediante el uso de la primera persona plural en Génesis 1:26.⁴² También explica cómo una serpiente maligna podía salir de no se

sabe dónde en Génesis 3 y por qué el Señor les mandó a Adán y Eva «sojuzgar» la tierra (Gn 1:28) y guardar el huerto (2:15), aunque se había declarado que el mundo era «muy bueno».⁴³ Por último, no requiere que rechacemos el consenso de los geólogos y paleontólogos en cuanto a la antigüedad y naturaleza violenta de la tierra antes que llegaran a ella los humanos. Tampoco sostiene que hubiera dinosaurios vegetarianos contemporáneos de los humanos, como hace el relato creacionista. Pero tampoco queda su coherencia socavada si uno decide sobre otras bases que la teoría de la evolución es improbable.

Sobre esta base me siento inclinado a aceptar tentativamente la interpretación de restauración de Génesis. Aunque la credibilidad de la teodicea trinitaria del conflicto no depende de esto, creo que esta interpretación se adapta mejor a esta teodicea. Sin embargo, he intentado demostrar que, sea cual sea la perspectiva que uno adopte de Génesis 1, es posible integrar en ella un entendimiento de guerra del mal «natural».

Conclusión

En una de las parábolas de Jesús, un agricultor descubre las hierbas que estaban creciendo en su campo junto con el trigo que él había sembrado. Puesto que él no había plantado las hierbas, llega a la conclusión de que «esto es obra de un enemigo» (Mt 13:28). La esencia de este capítulo ha sido que nosotros debiéramos cultivar un discernimiento similar respecto del «campo» de la creación del Señor.

El deslizamiento de tierras que entierra vivos a toda una escuela de niños, el tornado mortífero que destruye las vidas de los niños que estaban representando una escena de la Resurrección; la enfermedad que lentamente incapacita las mentes de tres preciosos hermanos, y hunde el ánimo de sus padres; la tempestad que hace zozobrar un barco lleno de inmigrantes que buscan la libertad; el huracán que mata a miles de personas y deja a miles más sin hogar, tales fenómenos «naturales» no pueden ser considerados «naturales» en un mundo creado y gobernado por un Dios todopoderoso y lleno de bondad. Esa no es la clase de «simiente» que está sembrando el Dios de amor y misericordia. Debíamos concluir en cada ocasión diciendo: «Esto es obra de un enemigo».

Tales males tienen la misma cualidad moral que el rapto y la violación de una niña. Si bien hay un buen número de variables que hay que tener en cuenta para una comprensión completa de esos terribles sucesos, su última explicación hay que buscarla en la volición de agentes malvados que abusan la autoridad que Dios les dio. En resumen, Satanás y sus legiones están directa o indirectamente detrás de todas las formas de mal «natural». Satanás convierte el medio neutral del orden natural en un arma de la misma forma que a veces

los humanos usan rocas, palos o agua como armas cuando deciden hacerlo. Esta conclusión es la única completamente coherente con la Biblia y la única que da razón adecuadamente de toda la información que necesita explicación. Toma en serio el hecho de que Jesús siempre consideró los males y enfermedades «naturales» como la obra directa o indirecta del reino de Satanás. También encaja bien con el hecho de que Jesús trató a una tempestad que amenazaba la vida de los discípulos de la misma manera que trataba a los demonios: La «reprendió».⁴⁴

Sin embargo, queda todavía una dificultad importante para la teodicea trinitaria del conflicto que hay que resolver. Necesitamos reconciliar nuestra perspectiva con la proclamación bíblica y tradicional de que el infierno que Satanás creó para sí y para otros va a durar *para siempre*. Si el sufrimiento temporal de las personas presenta un problema para la creencia en un Dios todopoderoso y todo bondadoso, el sufrimiento eterno nos presenta uno aún mayor. Consideremos pues, esta dificultad y a este fin nos vamos a los dos capítulos últimos de esta obra.

NOTAS

1. Atenágoras, *A Plea for the Christians* 10, ANF 2:133-34. De nuevo, «Así como con los hombres, que tienen libertad de escoger entre la virtud y el vicio ... lo mismo sucede con los ángeles. Algunos, agentes libres, observará, tal como fueron creados por Dios, continuaron en las cosas para las que Dios los había creado y sobre las cuales él los había puesto; pero otros violaron tanto la constitución de su naturaleza como el gobierno que se les había confiado» (Ibíd., ANF 2:142). Orígenes también sostenía que cada aspecto de la naturaleza estaba bajo el cuidado de «cuidadores y guardianes invisibles» (*Contra Celso* 8.31, ANF 4:651). Gregorio I expresó bien en una fecha posterior en sus *Diálogos* 4.5 la convicción prevaleciente cuando dijo: «En este mundo visible ... nada se puede lograr excepto por medio de fuerzas invisibles» (*Diálogos*, trad. O. J. Zimmerman, *The Fathers of the Church: A New Translation* 39, *Fathers of the Church*, Nueva York, 1959, p. 199). Todavía más tarde Tomás de Aquino escribió: «Así como los ángeles inferiores que tienen formas menos universales están controlados por los superiores, así también las cosas materiales están controladas por los ángeles. Esta es la posición no solo de los doctores de la Iglesia, sino también de los filósofos que suponen la existencia de seres no materiales» (*Summa Theologiae*, vol. 15, *The World Order*, Blackfriars/McGraw-Hill, Nueva York, 1970, p. 5, 1^a.110-19).
2. Orígenes, *Contra Celso* 8.31, ANF 4:651.
3. Ibíd., 1.31, ANF 4.409.
4. Tertuliano, *Apología*, ANF 3:36.
5. Atenágoras, *A Plea for the Christians* 10, ANF 2:142.
6. Ibíd., 25, ANF 2:142-43.
7. Ibíd.
8. William Robinson, *The Devil and God*, Abingdon-Cokesbury, Nueva York, 1945, p. 123; cp. Pp. 119-20. En cuanto al mal angélico, Jeffrey B. Russell escribe: «No hay razón para suponer que el mal activo en el universo esté limitado a la humanidad ... Tampoco hay ninguna razón para suponer que la causa del mal humano está solo en la naturaleza humana»

- (*Mephistopheles: The Devil in the Modern World*, Cornell University Press, Ithaca, N. Y., 1986, p. 298). Considerando la posibilidad de la aniquilación nuclear, él pregunta: «¿Cuál es la naturaleza de la fuerza que puede contemplar la destrucción de todo el universo?» (p. 298).
9. C. C. J. Webb, *Problems in the Relations of God and Man*, Wisbet, Londres, 1911, p. 270.
 10. Webb nota que, aunque esta conclusión «apenas se tiene como digna de seria consideración en nuestro tiempo», la perspectiva de que «el mundo, como nosotros lo conocemos, está pervertido por medio de la actividad de una voluntad maligna o de voluntades anteriores a la aparición del hombre, es una opinión muy antigua y sabiamente sostenida» (Ibíd., p. 269). También hace notar que Platón respaldó algo así con su suposición de un alma maligna en el mundo debajo del buen Creador (*The Laws of Plato* 10.896.97, trad. T. L. Pangle, University of Chicago Press, Chicago, 1980, pp. 293-99). Nada aparte de los prejuicios modernistas en contra de la idea de un diablo y de demonios hace que sea inverosímil en los tiempos modernos. Por «tiempos modernos» Webb se refiere al comienzo del siglo XX. Lo que él decía era mucho más cierto entonces que ahora. La cultura occidental está volviendo a una cosmovisión en la que la creencia de espíritus no humanos y sobrehumanos juega una parte integral. La explosión de interés actual en es y experiencias sobrenaturales es evidente en este cambio cultural. Véase Gregory A. Boyd, *God at War: The Bible and Spiritual Conflict*, InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1996, pp. 61-66.
 11. Terrence Penelhum, *Religion and Rationality: An Introduction to the Philosophy of Religion*, Random House, Nueva York, 1971, p. 246.
 12. Dom I. Trethowan, *An Essay in Christian Philosophy*, Longmans, Green & Co., Londres, 1954, p. 128.
 13. «Aunque Dios es capaz de impedir el mal ... por medio de su propia agencia, él no puede hacer eso sin destruir de paso un poder que produce más bien que mal; y eso resultaría en una pérdida en general para Dios ... Dios es capaz de evitar el mal, pero no capaz de hacerlo propiamente» (Wallace A. Murphree, «Can Theism Survive Without the Devil?» *RelS* 21, 1985, 239).
 14. Murphree, «Can Theism Survive?», p. 233. Para una consideración, véase W. O. Mundia, «The Existence of the Devil», Boston University School of Theology, Ph.D. disc., 1994, pp. 384-93. Debiera mencionar también la opinión del Hermano Andrés («God's Smugler»), quien sostiene que «muchos sucesos que llamamos «desastres naturales» son en realidad ataques satánicos». Por esta razón él argumenta que «nosotros debemos estar listos para orar en contra de las fuerzas diabólicas cuando tienen lugar esos desastres» (Hermano Andrés y Susan DeVore William, *And God Changed His Mind Because His People Prayed*, reimpr., Marshall Pickering, Londres, 1991, p. 169).
 15. C. S. Lewis, *El problema del dolor...* p. 135.
 16. Dom B. Webb, *Why Does God Permit Evil?* (Nueva York: P. J. Kennedy & Sons, 1941), p. 36. En concordancia con el principio de irrevocabilidad (TTC5), Webb indica que la naturaleza de la responsabilidad moral es tal que la esfera de influencia de uno no es anulada cuando se abusa de la responsabilidad (p. 37).
 17. George H. Pember, *Earth's Earliest Ages*, 1876, reimpresso, Kregel, Grand Rapids, Mich., 1975, p. 69.
 18. Eric L. Mascall, *Christian Theology and Natural Science: Some Questions on Their Relations*, Longmans, Green & Co. Londres, 1956, p. 301. Otro exponente digno de notarse de esta perspectiva (aunque él lamentablemente no desarrolla sus ideas ampliamente) es Alvin Plantinga. «El mal natural» —él argumenta— «es debido a las acciones libres de seres no humanos» (*God, Freedom, and Evil*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1974, p. 58).
 19. Mascall, *Christian Theology*, p. 303. Richard Swinburne argumenta en contra del concepto de la guerra precisamente sobre estas bases. Invocando a los demonios como la explicación del mal natural, argumenta, que tiene «el estado de una hipótesis *ad hoc*» (*The Existence of God*, ed. rev., Clarendon, Oxford, 1991, p. 202). De nuevo, «Está claro que hace muchos, muchos años

- el teísmo llegó a incluir esta hipótesis por esta misma razón, para tratar con el problema de la maldad» (p. 221). Swinburne no es correcto en esta suposición. Como demostré en el capítulo uno y en mi obra *God at War*, la creencia de que Satanás y los demonios estaban afectando adversamente la creación de Dios se encontraba ya en la cultura Occidental mucho antes de que el problema de la maldad tomara la forma que tiene desde Agustín. Este asunto lo examina Steward Kelly en «The Problem of Evil and the Satan Hipótesis» (trabajo escrito presentado en SCP Eastern Regional Meeting, 7-9 de abril de 1994).
20. Norman P. Williams, *The Ideas of the Fall and of Original Sin*, Longmans, Green & Co, Nueva York, 1927, p. 526.
21. *Ibid.*, p. 527.
22. Jon Levenson resume el tema bien cuando nota que pasajes como estos transmiten «el sentido de que el mar es una fuerza siniestra, que si la dejaran, sumergirla al mundo y detendrían la realidad ordenada que llamamos creación» (*Creation and the Persistent of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence*, Harper & Row, San Francisco, 1988, p. 15, cp. 122). Los autores bíblicos están siempre seguros de que Jehová ha derrotado y continuará derrotando a tales fuerzas. Pero lo que hace que la victoria de Jehová sea *digna de elogio* es que sus enemigos son formidables. Véase Levenson, *Persistent of Evil*, pp. 16-17, 47-48; y Adrio König, *New and Greater Things: Re-evaluating the Biblical Message on Creation*, University of South Africa, Pretoria, 1988, p. 46.
23. Jürgen Moltmann parece reflejar una perspectiva similar a la de Williams en la medida en que sostiene que el pecado puede afectar no solo la acción moral, sino que puede pervertir las mismas «potencias creativas que están para hacer posible el proceso de la vida» (*God in Creation: A New Theology of Creation and the Spirit of God*, trad. Margaret Kohl, SCM Press, Londres, 1985, p. 169). Sobre esto véase C. Deane-Drummon, «Moltmann on Heaven», en *The Unseen World: Christian Reflections on Angels, demons and the Heavenly Realm*, ed. Anthony Lane, Baker, Grand Rapids, Mich., 1996, p. 54.
24. Leonard Hodgson, *For Faith and Freedom*, 2 vols. Gifford Lectures, 1955-57, Basil Blackwell, Oxford, 1956-1957, 1:214.
25. David J. Bartholomew también objeta la perspectiva de guerra: «Atribuir los males naturales a Satanás no explica realmente nada. No es particularmente difícil creer en un diablo personal o incluso en fuerzas demoníacas, pero aun si tales cosas existen no resulta fácil atribuirles el poder para causar erupciones volcánicas o sequías» (*God of Chance*, SCM Press, Londres, 1984, p. 109).
26. Así también argumenta Mundia, «Existence of the Devil», pp. 396-97.
27. Sobre el problema de mente-cerebro véase John C. Eccles, *How the Self Controls Its Brain*, Springer-Verlag, Nueva York, 1994; J. P. Moreland and Scott B. Rae, *Body & Soul: Human Nature and the Crisis in Ethics*, InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 2000.
28. Esto no quiere decir que no podemos aprender nada acerca de cómo el espíritu (ya sea de Dios, demonios, es o humanos) afecta al medio neutral de nuestras relaciones (naturaleza), solo que una creencia de que el espíritu afecta a la materia está justificada aun sin esta información.
29. Véase John Hick, *Evil and the God of Love*, ed. rev., Harper & Row, San Francisco, 1978, p. 13; cp. P. 369. Así razona Swinburne, *Existence of God*, p. 202; Michael Martin, *Atheism: A Philosophical Justification*, Temple University Press, Filadelfia, 1990, p. 397; Michael Tooley «Alvin Plantinga and the Argument From Evil», *Australasian Journal of Philosophy* 58, 1980, 372; Peter Vardy, *The Puzzle of Evil*, M. E. Sharpe, Armonk, N.Y., 1997, p. 60. Mundia trata esta objeción en «The existence of the Devil», pp. 395-98.
30. David O'Connor, *God and Inscrutable Evil: In Defense of Theism and Atheism*, Rowman & Littlefield, Lanham, Md., 1998, p. 115. Aunque O'Connor defiende a Plantinga en este punto, él no acepta la «Satan Hypothesis».
31. Aun si nosotros reconocemos que la probabilidad de un fenómeno es ocasionalmente cerca del ciento por ciento, haciendo que sea prácticamente cierto, no podemos predecir sus caracte-

- rísticas exactas. Así, por ejemplo, las condiciones pueden hacer que resulte prácticamente cierto que se formará un tornado; pero nunca podemos predecir de forma exhaustiva cuándo o dónde se formará, el curso exacto que seguirá, su tamaño y velocidad exacta, y cosas semejantes. Lo que quiero decir, derivándolo de la teoría de caos, es que esta incapacidad está enraizada en la naturaleza de las cosas. La ciencia del conocimiento y predicción de tornados mejorará sin duda alguna, pero nunca será exhaustivamente exacta.
32. Note las observaciones de C. S. Lewis en cuanto a la naturaleza engañosa de la simplicidad en *Cristianismo y nada más*, Editorial Caribe, Miami, pp. 45-51.
33. La excepción a esto, por supuesto, es cuando Dios mismo nos dice en las Escrituras que él era la fuente de un desastre natural originado para castigar a pecadores impenitentes.
34. Véase estas reflexiones en *God at War*, pp. 83-113.
35. *Ibid.*, pp. 100-101.
36. En el Nuevo Testamento y la primitiva iglesia se vio la derrota del diablo como el propósito primario de la muerte de Cristo. Fue con Anselmo (siglo XI) que el aspecto sustitutivo de la muerte de Cristo empezó a dominar la comprensión cristiana de la expiación. Véase Boyd, *God at War*, pp. 238-68. Otros eruditos que reconocen la centralidad del tema de la guerra en el entendimiento del Nuevo Testamento de la obra de Cristo son Gustaf Aulén, *Christus Victor: A Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement*, trad. A. G. Hebert, Macmillan, Nueva York, 1969; Karl Heim, *Jesus the Lord: The Sovereign Authority of Jesus and God's Revelation in Christ*, trad. D. H. van Oliver & Boyd, Daalen, Londres, 1959; Karl Heim, *Jesus the World's Perfection: The Atonement and the Renewal of the World*, trad. D. H. van Oliver & Boyd, Daalen, Edimburgo, 1959; Ragnar Leivestad, *Christ the Conqueror: Ideas of Conflict and Victory in the New Testament*, Macmillan, Nueva York, 1954; John S. Whales, *Victor and Victim*, Cambridge University Press, Cambridge, 1960. R. A. Greer ha trazado la transición de Cristo victorioso a un entendimiento sustitutivo de la expiación en «Christ the Victor and Victim», *CTQ* 59, 1995, 1-30. Como indica Robert E. Webber, hay ahora un creciente aprecio por el tema del Cristo victorioso entre los teólogos y la iglesia (*The Church in the World: Opposition, Tension or Transformation?*, Zondervan, Grand Rapids, Mich., 1986, p. 267).
37. Sobre el género de Génesis 1, véase, p. ej., Gordon Wenham, *Genesis 1-15*, WBC, Word, Waco, Tx., 1987, pp. 54-55; y J. H. Sailhamer, «Genesis», en *EBC*, 2:10-11. Sobre los problemas con la teoría de la evolución sobre una base científica, véase, p. ej., Michael Behe, *Darwin's Black Box: A Biochemical Challenge to Evolution*, Free Press, Nueva York, 1996. Véase también la colección en William Dembski, ed. *Mere Creation: Science, Faith and Intelligent Design*, Inter-Varsity Press, Downers Grove, Ill., 1998.
38. Para una exposición y defensa más detallada de esta perspectiva, véase Boyd, *God at War*, pp. 100-113.
39. Podríamos decir que Génesis 1:2 puede ser traducido: «Ahora la tierra quedó [o había llegado a ser, *hay'ta*] sin forma y vacía». Es importante notar también que los términos usados para describir la tierra en el versículo 2, «sin forma y vacía» (*tohu wabohu*), se suelen usar casi siempre en forma peyorativa. En verdad, la otra y única vez que se encuentra esta frase exacta es en referencia al estado del mundo después del juicio de Dios (Jer 4:23; cp. Is 34:11). Es también significativo el hecho que las Escrituras enseñen explícitamente que Dios no creó originalmente el mundo en un estado de *tohu* (Is 45:18). También debíamos recordar que «el abismo» (*t hom*) tenía siempre una connotación siniestra en el pensamiento del antiguo Cercano Oriente, como es quizá mejor expresado por la figura caótica de Tiamat (es interesante notar que su nombre tiene la misma raíz de *t hom*) en el Enuma Elish. Véase Choan-Seng Song, *Third-Eye Theology: Theology in Formation in Asian Settings*, Orbis, Maryknoll, N.Y., 1979, pp. 35-39.
40. Citado en Erich Sauer, *The King of the Earth*, reimpresso, R. Hayes, Palm Spring, Calif., 1959, p. 93. Sauer argumenta que la limpieza del nuevo mundo creado de todas las influencias demoníacas todavía no ha sido completada y que esta era la tarea confiada a los humanos. El

huerto iba a ser el hogar y base, por así decirlo, desde el cual todo el mundo sería conquistado por Cristo.

41. Levenson puede estar en lo correcto cuando argumenta que la narrativa de Génesis *empieza* donde otros relatos bíblicos y del antiguo del Cercano Oriente *terminan*, es decir, cuando la batalla entre Dios y sus enemigos ha llegado a su fin. Más específicamente, el autor del relato de Génesis «empieza cerca del punto cuando el [*Enuma Elish*] termina su acción, con las aguas primordiales neutralizadas y la deidad victoriosa e inmutable a punto de emprender el trabajo de la cosmogonía». (Levenson, *Persistence of Evil*, p. 112). Génesis 1:2 es entonces un resumen de la «posbatalla», describiendo un «caos que ... se asemeja a la mañana después de la batalla» (Saber, *King of the Earth*, p. 93).

42. Para una defensa de esta interpretación del «Hagamos» en Génesis 1:26, véase mi *God at War*, pp. 107, 131-132.

43. Las declaraciones de Dios de que la creación «era muy buena» no elimina la presencia de las fuerzas malignas. No hay razón para suponer que haya, por un lado, relación entre la evaluación de Dios de su creación física reconstruida como «buena», y por el otro, el asunto de si existían o no en este tiempo seres que no eran parte de esa recreación. Dios está hablando acerca de su nueva creación cuando dice «muy buena», no de las fuerzas que él tenía que derrotar para transformar su creación.

Otra posibilidad, sin embargo, es que toda la narrativa de la creación está escrita desde la perspectiva de aquel a quien le es revelada. El autor está describiendo la restauración de todo el cosmos desde la perspectiva de la tierra. Esta perspectiva hace que tenga sentido el hecho de que el autor registra la aparición de la vegetación en la tierra antes de que aparezca el sol, la luna y las estrellas (Gn 1:11-19). También nos permite integrar el relato de Génesis con el hecho astronómico de que la luz de las estrellas que observamos al presente se originó miles de millones de años antes de que la tierra fuera formada tal como la conocemos nosotros. Esto no es ningún problema si aceptamos que el relato de Génesis está escrito en términos fenomenológicos. Si alguien hubiera estado presente en la tierra en ese tiempo, le hubiera parecido como si Dios simplemente hubiera colocado las estrellas en el firmamento para iluminar la noche. Si no se admite ninguna de estas perspectivas, no hay incompatibilidad con la lectura de restauración-guerra de la narrativa de Génesis y la declaración de Dios de que su creación «era muy buena».

44. Boyd, *God at War*, pp. 203-6. El término *phimoo* («Silencio, cálmate» significa literalmente «poner el bozal» y aparece aplicado en las ocasiones en que Jesús exorcizó demonios (p. ej., Mr 1:24; Lc 4:35). En las palabras de James Kallas: «Si el lenguaje significa algo, parece ser que Jesús miró a esta tormenta común en el lago, este suceso ordinario de la naturaleza, como una fuerza demoníaca, y él la amordazó» (*The Significance of the Synoptic Miracles*, Seabury, Greenwich, Conn., 1961, p. 65). Neil Forsyth observa que la narrativa de los evangelios toma del tema del Antiguo Testamento cuando Jehová «reprendió» a los mares hostiles (*The Old Enemy: Satan and the Combat Myth*, Princeton University Press, Princeton, N.Y., 1987, pp. 286-87).

11

UN CHOQUE DE DOCTRINAS

El sufrimiento eterno y la aniquilación

Cuando usted escoge algo, rechaza todo lo demás.

G. K. CHESTERTON, *ORTHODOXY*

[Los impíos] entonces serán como si nunca hubieran existido.

ABDÍAS 16

[El diablo y sus ángeles] serán atormentados día y noche por los siglos de los siglos.

APOCALIPSIS 20:10

El choque de doctrinas no es un desastre, es una oportunidad.

ALFRED NORTH WHITEHEAD, *SCIENCE AND THE MODERN WORLD*

Aunque la guerra entre Dios y Satanás ha rugido por eones, no continuará para siempre. La victoria sobre Satanás y la libertad de los hijos de Dios que Cristo ganó por medio de su muerte y resurrección un día será plenamente manifestada. Entonces la creación de Dios ya no estará sujeta a la influencia destructiva de su archienemigo.

Juan nos ofrece un bello cuadro de ese estado final victorioso cuando escribe:

Él [Dios] acampará en medio de ellos [su iglesia], y ellos serán su pueblo; Dios mismo estará con ellos y será su Dios. Él les enjugará toda lágrima de los ojos. Ya no habrá muerte, ni llanto, ni lamento ni dolor, porque las primeras cosas han dejado de existir (Ap. 21:3-4).

Ahora estamos en medio de «las primeras cosas». Este es el período de prueba necesario que todos los agentes libres tienen que experimentar. Puesto que el amor requiere elección. Dios desea que esta etapa de la existencia funcione como un prelude a su reino eterno. Es el período de gestación de nuestra vida eterna, el tiempo de cortejo del esposo celestial de la que será su esposa terrenal, el tiempo temporal de elecciones que terminan formando nuestro ser eterno. Pero Dios nunca quiso que llegara a ser el campo de batalla en el que se ha convertido. Aunque Dios, por supuesto, anticipó esta posibilidad, esta larga batalla entre Dios y Satanás con todo el sufrimiento que ha causado no es algo que el Creador amoroso nunca hubiera deseado.

Sin embargo, a pesar de la guerra, el plan de Dios de formar una esposa bella para su Hijo que reciba y refleje libremente su amor eterno y trino continúa como fue planeado originalmente. Aun la trágica rebelión de su administrador angelical más poderoso no puede frustrar el objetivo supremo de Dios para la creación. De manera que Dios pacientemente lleva adelante su voluntad en estas condiciones miserables, usando incluso el dolor y el sufrimiento de este siglo para su propia ventaja (Ro 8:28).

Y él lo logrará. Como la esposa sin mancha que se ha preparado con tiempo, nosotros nos sentaremos con Cristo en un banquete de bodas eterno (Ap 19:6-10; cp. Mt 25:1-10; Ef 5:25-32). Funcionando como los corregentes que siempre se quiso que fuéramos, reinaremos con nuestro amado esposo, Cristo Jesús, en la tierra (Ap 5:10; 22:4-5). En este tiempo, «todas las cosas» serán reconciliadas con Dios por medio de Cristo (Col 1:20; cp. Hch 3:21). «Todas las cosas» serán hechas nuevas (Ap 21:5). «Todas las cosas» se reunirán en Cristo (Ef 1:10). Entonces, como ha sido siempre planeado, el Dios trino será «todo en todos» (1 Co 15:28).

Esta es la esperanza suprema que la Biblia ofrece. La esperanza no es que la voluntad de Dios se esté haciendo ahora, sino que la voluntad de Dios *un día* será hecha «en la tierra como en el cielo». La esperanza es que este tiempo de prueba, junto con la guerra que ruge dentro de él, llegará a su fin. La esperanza es que a pesar de lo terribles que puedan ser nuestras circunstancias en el presente —y a veces pueden ser insoportables— no tardando mucho todo llegará a su final. La creación será lo que Dios siempre quiso que fuera.

El problema del infierno

Sin embargo, la magnífica visión escatológica de las Escrituras parece estar dañada por una cosa. Según la interpretación tradicional, esta visión incluye el entendimiento de que innumerables es y personas sufrirán un dolor espantoso por toda la eternidad. Los rebeldes se angustiarán en un lago de fuego que nunca se apagará (Lc 16:22-24; Ap 14:10; 20:14-15) y en el cual «serán atormentados día y noche por los siglos de los siglos» (Ap 20:10).

¿De qué manera es coherente este sufrimiento perpetuo con la proclamación de que Dios será totalmente victorioso, que «todas las cosas» serán reconciliadas con él y que él será «todo en todos»? En las palabras de Philip Hughes:

Quando Cristo llena todo por completo y Dios es todo en todos (Ef 1:23; 1 Co 15:28), ¿cómo podemos imaginarnos que pueda haber una sección o esfera de la creación que no pertenece a esta plenitud y que lo contradice mediante su propia presencia?¹

¿Cómo vamos a concebir coherentemente a Dios que ama y muere por cada ser humano que ha existido preservando su existencia para siempre con ningún otro propósito que el tormento eterno? Además, ¿cómo podemos entender a los redimidos gozando de absoluta dicha en el cielo si al lado de este reino hay miles de millones de personas y de ángeles caídos que estarán experimentando un tormento insoportable y sin fin?

Si la realidad del sufrimiento en este período de prueba es ya un problema para los teístas bíblicos, la infernal realidad de un sufrimiento sin fin es todavía más. Lo que es más, a diferencia del problema del sufrimiento temporal, no parece que el problema del sufrimiento en el infierno se pueda resolver mediante la apelación a la cosmovisión trinitaria del conflicto, porque en el *escatón*, la guerra habrá llegado a su fin. La necesidad de que Dios se limite a sí mismo para permitir la libertad en esta etapa de prueba de las «primeras cosas» se habrá acabado. Parece que todo lo que pueda existir en este estado final *debe existir porque Dios así lo quiere*.²

El problema es sumamente difícil y extremadamente importante, de manera que es apropiado que concluyamos este trabajo sobre Satanás y el problema de la maldad considerando este asunto. Nuestra meta será llegar a un entendimiento de lo que es justo para las diversas enseñanzas sobre el infierno en las Escrituras mientras que también apoyaremos la perspectiva de Dios y de su relación con el mundo que hemos desarrollado a lo largo de esta obra.

A este fin examinaremos y criticaremos los argumentos para dos interpretaciones del infierno que han sido presentadas a lo largo de la historia de la iglesia

y que son apoyadas hoy por cristianos: La perspectiva tradicional y de la mayoría de que el infierno es un sufrimiento eterno y consciente, y la perspectiva de la aniquilación* de que el infierno al final cesará de existir porque los impíos serán extinguidos.³ En el capítulo siguiente propondré una tercera posibilidad que media entre estas dos perspectivas. Está enraizada en el concepto de Barth de la *das Nichtige*. Creo que responde a las dificultades de ambas perspectivas al tiempo que incorpora sus puntos fuertes.

El argumento a favor del sufrimiento eterno y consciente

El argumento bíblico para la comprensión tradicional del infierno como un sufrimiento eterno y consciente ha sido presentado eficazmente muchas veces.⁴ Por tanto, nuestro examen de este material será breve.

El Antiguo Testamento sobre el sufrimiento eterno. Entre los pocos pasajes del Antiguo Testamento que se citan para apoyar la perspectiva tradicional del infierno es Daniel 12:2.⁵ Aquí Daniel proclama que habrá una resurrección de los muertos en la que a algunos se les concederá «vivir para siempre» mientras que otros serán condenados a «quedar en la vergüenza y en la confusión perpetua». Jesús también se refiere a la resurrección de los redimidos y de los condenados (Jn 5:28-29; cp. Mt 25:31-46). El hecho de que la duración de la vergüenza y confusión en Daniel sea equivalente a la duración de la vida para siempre que se concede a los justos sugiere que el infierno será un lugar de tormento sin fin y consciente, según los tradicionalista. Algunos tradicionalistas siguen argumentando que sería muy extraño que Dios resucitara a los inicuos solo con el propósito de aniquilarlos después.⁶

Otro pasaje del Antiguo Testamento citado con frecuencia en apoyo del tormento eterno es Isaías 66:24. En una visión escatológica en la que el Señor expone las bendiciones que disfrutarán los justos y el juicio que vendrá sobre los impíos, el Señor indica que todos los impíos sufrirán una suerte innoble. Los justos...

entonces saldrán y contemplarán los cadáveres de los que se rebelaron contra mí. «Porque no morirá el gusano que los devora, ni se apagará el fuego que los consume: ¡repulsivos serán a toda la humanidad!»

Robert Peterson, un defensor de la doctrina tradicional, comenta sobre este pasaje:

El profeta usa imágenes del mundo presente para describir un orden futuro. Porque era entonces una deshonra que los cadáveres quedaran expuestos para

que los comieran los gusanos o ser quemados. Aquí tenemos la suprema deshonra. En todos los demás casos los gusanos morían cuando terminaban su inmundado trabajo (cp. Is. 14:11), y el fuego se apagaba cuando se acababa lo que había que quemar. Pero en el cuadro que presenta el profeta del juicio de Dios de los que se rebelaron, el gusano no muere y el fuego no se apaga. El castigo y la vergüenza de los inicuos no tiene fin; su suerte es eterna.⁷

El castigo eterno como tormento consciente. Vayamos ahora al Nuevo Testamento, uno de los más persuasivos pasajes que apoyan el concepto tradicional del infierno es Mateo 25:31-46. Aquí encontramos a Jesús actuando como «Rey» en el día del juicio. A los que le conocieron (ya fuera conscientemente o no, Mt 25:37-39) les concede vida eterna (Mt 25:34). Pero a los que no le conocieron (aun si ellos si lo sabían, cp. Mt 7:22-23) los destinó al castigo eterno (Mt 25:46). El hecho de que Jesús contraste el castigo eterno de los impíos con la vida eterna de los justos sugiere que los impíos sufrirán el castigo para siempre (Mt 25:41, 46). Si el primer estado es de una duración sin fin y consciente, parece natural suponer que el último es también de una duración sin fin y consciente, según los tradicionalistas. El hecho de que Jesús se refirió explícitamente al fuego de este castigo como el «fuego eterno» parece confirmar esto (Mr 25:41).

La parábola del rico avaricioso que no se preocupó para nada de Lázaro es también citada con frecuencia en apoyo de la perspectiva tradicional. Después de su muerte, el hombre rico se vio a sí mismo en «el infierno, en medio de sus tormentos» (Lc 16:23). En este estado le suplicó a Abraham que enviara a Lázaro a que «moje la punta del dedo en agua y me refresque la lengua, porque estoy sufriendo mucho en este fuego» (Lc 16:24). A pesar del lenguaje figurativo, el pasaje implica que los impíos experimentan tormento después de la muerte.

Los tradicionalistas también argumentan que el tormento consciente y sin fin es evidente en la referencia de Judas a los ángeles caídos que están «perpetuamente encarcelados en oscuridad» (Jud 6). Si las cadenas son eternas, lo que las cadenas sujetan debe ser eterno también. Los mismo es cierto de la enseñanza de Pablo de que el Señor al final se «[manifestará] desde el cielo entre llamas de fuego ... para castigar a los que no conocen a Dios». «Ellos», sigue diciendo, «sufrirán el castigo de la destrucción eterna» (2 Ts 1:8-9).

Esta destrucción no equivale a la aniquilación total, argumentan los tradicionalistas, porque parte de ella consiste en estar «lejos de la presencia del Señor y de la majestad de su poder» (2 Ts 1:8-9). Parece que uno solo puede ser separado de otro si continúa existiendo.⁸ Además, en el versículo anterior

Pablo establece un paralelismo entre la aflicción que los tesalonicenses sufren inocentemente a manos de los que los persiguen y la aflicción que estos sufrirán de parte de Dios (2 Ts 1:6-7). Si la aflicción que los tesalonicenses sufrían era consciente —y obviamente lo era— así debe ser la aflicción que sus perseguidores sufrirán.

Con la misma implicación, Jesús enseñó que el pecado contra el Espíritu Santo es «un pecado eterno» (Mr 3:29), el cual no «tendrá perdón ni en este mundo ni en el venidero» (Mt 12:32). Si bien los tradicionalistas debaten una serie de asuntos relacionados con este pasaje, todos ellos están de acuerdo que la enseñanza implica que aquellos a los que se les niega el perdón eternamente deben existir eternamente para ser rechazados.

Una suerte peor que la muerte. Los tradicionalistas también argumentan que muchas sino la mayoría de las imágenes para hablar del castigo de los impíos sugieren que ellos sufrirán conscientemente en este castigo eterno. Cuando son arrojados a «afuera a la oscuridad» o «al horno encendido», Jesús dice de los inicuos: «Habrá llanto y rechinar de dientes» (Mt 13:42; 22:13). Llorar y rechinar los dientes son actividades conscientes. Recordando Isaías 66, Jesús también enseña que en este lugar horrible de tormento el gusano que devora nunca morirá y que el fuego seguirá ardiendo por siempre (Mt 9:48), implicando el sufrimiento eterno, según los tradicionalistas.

En este mismo contexto Jesús enseña que «la sal con que todos [los impíos] serán sazonados es el fuego» (Mr 9:49). Esta expresión poco común supuestamente sugiere que las llamas del infierno no aniquilarán totalmente a los impíos, porque la función primaria de la sal en el mundo antiguo era la de preservar. Por esto, los tradicionalistas argumentan, debemos aceptar que este terrible fuego que nunca se apaga arde mientras que preserva a los que son atormentados.

En esta misma línea, Pablo enseña que si bien Dios da «vida eterna» a todos los que «perseverando en las buenas obras, buscan gloria, honor e inmortalidad», pero habrá «gran castigo de Dios. Habrá sufrimiento y angustia para todos los que rechazan a Dios» (Ro 2:7-9). Esto implica tormento consciente para todos los que sufren castigo. Además, según los tradicionalistas, el hecho de que este juicio aparezca contrastado con vida eterna implica que el sufrimiento y la angustia también serán eternos.

Los tradicionalistas también argumentan que la enseñanza de Jesús de que sería mejor que «lo hundieran en lo profundo del mar» que ser arrojado al infierno por ser una piedra de tropiezo solo tiene sentido si el impío sufre conscientemente a lo largo de la eternidad (Mt 18:6). Si el infierno es aniquilación, entonces no hay diferencia con ser hundido en lo profundo del mar. De igual

manera, solo si el infierno es eterno en duración tiene sentido que Jesús diga que hubiera sido mejor para Judas no haber nunca nacido (Mr 14:21). Si el infierno es aniquilación, entonces la suerte de Judas hubiera sido en realidad como si él no hubiera nacido. Pero en este caso, ¿cómo podía Jesús describir su suerte como *peor* que no haber nunca nacido? Además, ¿cómo podía Jesús describir la suerte de alguien que sería peor que la de otros en el día del juicio si en realidad todos los inicuos van a ser aniquilados (Mt 11:20-24).

Atormentados por los siglos de los siglos. Sin embargo, quizá los argumentos bíblicos más fuertes para la posición tradicionalista vienen del libro de Apocalipsis. En un momento un ángel proclama que todo aquel que adore a la bestia y a su imagen «Será atormentado con fuego y azufre, en presencia de los santos es y del Cordero». Y aun añade:

El humo de ese tormento sube por los siglos de los siglos. No habrá descanso ni de día ni de noche para el que adore a la bestia y su imagen, ni para quien se deje poner la marca de su nombre (Ap 14:9-11).

Argumentar que el tormento y la angustia son temporales mientras que el «humo de ese tormento» es sin fin les parece a muchos que es simple gimnasia exegética. Pero por si acaso hay alguna duda, Apocalipsis 20 declara explícitamente que el diablo, la bestia y el falso profeta serán «arrojados al lago de fuego y azufre», donde «serán atormentados día y noche por los siglos de los siglos» (Ap 20:10). Más tarde se dice que «aquel cuyo nombre no estaba escrito en el libro de la vida era arrojado al lago de fuego», para sufrir aparentemente la misma suerte eterna que el diablo que habían seguido (Ap 20:15).

La eternidad del infierno y el potencial del alma infinita. Más allá del testimonio de las Escrituras, a lo largo de la historia de la iglesia se han presentado argumentos filosóficos en apoyo de la eternidad necesaria del infierno, siguiendo a Anselmo, algunos han argumentado que la justicia demanda que el infierno sea eterno, porque el pecado contra Dios es una ofensa eterna. Otros han argumentado que el infierno debe ser eterno porque el alma es inherentemente inmortal. Si bien son pocos los que hacen mucho hincapié en estos argumentos en el presente, no estoy convencido que no se puedan seguir usando si se construyen a lo largo de ciertas líneas.⁹ Deseo ofrecer un argumento revisado para la eternidad del infierno sobre la base de la inmortalidad innata del alma.

Como he argumentado anteriormente, la naturaleza de la libertad moralmente responsable implica que el potencial de un agente para el bien debe ser proporcional a su potencial para el mal. Este potencial, sugerí también, debe

ser irrevocable (TTC4 y 5). Si estas ideas son válidas, uno podría quizá seguir argumentando que puesto que los agentes gozan de un potencial para escoger el amor *por la eternidad*, ellos deben, por necesidad, poseer una capacidad proporcionada para escoger lo opuesto *por la eternidad*. En otras palabras, si la oportunidad y el riesgo van necesariamente de la mano, entonces la oportunidad de ganancia eterna implica el riesgo de pérdida eterna. Por tanto, el riesgo que toma Dios al crear criaturas con la capacidad para el cielo eterno significa que también son creadas con la capacidad para el infierno eterno.¹⁰

Si este argumento es válido y sólido, responde a las objeciones filosóficas más comunes planteadas en contra de la doctrina del sufrimiento consciente y eterno, es decir, que semejante estado irreversible es incompatible con el carácter de un Dios universalmente amoroso. Pinnock expresa esta objeción con persuasión:

¿Cómo puede uno reconciliar esta doctrina [del castigo eterno] con la revelación de Dios en Cristo Jesús? ¿No es él un Dios de misericordia abundante? ¿Cómo entonces podemos proyectar una deidad de semejante crueldad y deseo de venganza? Torturar a las personas para siempre jamás no es la clase de cosas que el «Abba» de Jesús haría. ¿Estaría buscando el Dios que nos manda amar a nuestros enemigos vengarse de sus enemigos por toda la eternidad? ... ¿Qué pensaríamos de un ser humano que satisficiera su sed de venganza de esa forma tan implacable e insaciable?¹¹

Si Dios estuviera en verdad «torturando a las personas por los siglos de los siglos», esta objeción podría constituir una objeción insuperable al concepto de infierno eterno y consciente. Pero no necesitamos pensar en el asunto en estos términos. Las Escrituras enseñan que Dios no quiere que las personas se condenen (Ez 18:23; 33:11; 1 Ti 2:4; 2 P 3:9). ¿Por qué entonces permite Dios que alguien sufra eternamente? Quizá porque esta posibilidad tenía que ser parte de la libertad irrevocable y posibilidad eterna que daba a los humanos. El infierno es, por tanto, un riesgo que Dios tenía que correr si su meta era poblar su reino con personas que genuinamente escogieran estar allí.

Confieso que yo mismo no estoy completamente convencido de que este argumento sea válido. Lo considero una explicación verosímil de la enseñanza bíblica de que los que rechazan a Dios sufran eternamente. Sin embargo, si no tuviera bases bíblicas para pensar que las personas sufren eternamente, no podría concluir con confianza tan fácilmente sobre la base de que el potencial de escoger a Dios eternamente debe estar equilibrado por un potencial opuesto de rechazarle. Uno podría más bien argumentar que la posibilidad de escoger

la vida eterna está equilibrada por la posibilidad de escoger *muerte eterna*, no sufrimiento eterno.

El argumento a favor de la aniquilación

Un número creciente de teólogos y eruditos bíblicos rechazan la premisa tradicional de que la Biblia enseña que los que rechazan a Dios sufren eternamente. Ellos más bien argumentan que los que rechazan a Dios son al final aniquilados.¹²

Respuesta a pasajes que sugieren un tormento eterno. Los defensores de la aniquilación mantienen que los pasajes usados para apoyar la doctrina del infierno eterno no enseñan que el infierno sea *sufrimiento* eterno, solo que sus *consecuencias* son eternas. Los condenados sufren «castigo eterno» (Mt 25:46), «juicio eterno» (He 6:2) y «destrucción eterna» (2 Ts 1:9) de la misma manera que los elegidos experimentan «rescate eterno» (He 9:12; cp. 5:9). Los elegidos no pasan por un proceso eterno de redención. Su redención es eterna en el sentido de que una vez que son redimidos, es para siempre. De igual manera, los defensores de la aniquilación enseñan, los condenados no pasan por un proceso eterno de castigo o destrucción, sino que una vez que son castigados y destruidos, eso es para siempre.¹³

Los aniquilacionistas argumentan que las referencias de las Escrituras a «no se apagará el fuego» o «no morirá el gusano» también se refieren a que el juicio es final, no a su duración (Is 66:24; cp. 2 R 22:17; Is 1:31; 51:8; Jer 4:4; 7:20; 21:12; Ez 20:47-48). El fuego es inextinguible en el sentido de que no podemos esperar que se apague antes de que consuma a los que han sido arrojados en él. Del mismo modo, el gusano no muere en el sentido de que no hay esperanza de evitar que devore los cadáveres de los condenados.¹⁴ No obstante, la mayoría de los aniquilacionistas sostienen que hay un período de sufrimiento para los condenados antes de su aniquilación, dependiendo de la severidad de sus iniquidades. En sus mentes, esto da razón de los pasajes indicados arriba que parecen atribuir sufrimiento consciente a los que son juzgados (Lc 16:19-31; Ro 2:8; 2 Ts 1:6).

Por último, en relación con los pasajes en Apocalipsis que hablan de ser atormentados «por los siglos de los siglos» (Ap 14:10-11; 20:10), los aniquilacionistas señalan que este es un libro simbólico cuyas imágenes apocalípticas no debieran tomarse literalmente.¹⁵ En verdad, en el libro de Isaías, que generalmente es mucho menos simbólico que Apocalipsis, el juicio de Dios podría ser descrito en términos eternos en un contexto donde no podría ser tomado literalmente. Isaías escribe que el fuego que consume a Edom «ni de día ni de noche se extinguirá». Y «su humo subirá para siempre» y nadie volverá a pasar

por esa tierra «nunca más» (Is 34:10). Obviamente, esto es hiperbólico, porque el fuego y el humo del juicio de Edom ya no siguen ascendiendo en el día de hoy. Si esto es cierto de Isaías, argumentan los aniquilacionistas, ¿no debiéramos sentirnos menos inclinados a interpretar literalmente expresiones similares en Apocalipsis?

La perspectiva de los aniquilacionistas, sin embargo, no depende solo de cómo ellos reinterpretan pasajes tradicionalmente usados para apoyar la doctrina del sufrimiento consciente y eterno. Está basada en material bíblico que ellos argumentan que enseña explícitamente la aniquilación de los inicuos. En lo que sigue reviso brevemente este material.

El aniquilacionismo y el Antiguo Testamento. Mientras que los tradicionalistas contemporáneos no apelan mucho al Antiguo Testamento para establecer su punto de vista del infierno como sufrimiento eterno y consciente, los aniquilacionistas apelan a este con frecuencia.¹⁶ Ellos argumentan que el patrón dominante de juicio divino que se encuentra a lo largo de la narrativa del Antiguo Testamento es que Dios permite que el mal recorra todo su camino y luego lo aniquila. Por ejemplo, cuando el Señor vio que la raza humana había llegado a un estado de total perversidad, él dijo a Noé: «Voy a borrar de la tierra al ser humano que he creado ... ¡Me arrepiento de haberlos creado!» (Gn 6:7). Y de nuevo: «He decidido acabar con toda la gente ... Así que voy a destruir a la gente junto con la tierra» (Gn 6:13; cp. 7:4).

Este patrón se repite en la destrucción que hizo el Señor de Sodoma y Gomorra (Gn 19:1-29). Las personas y la tierra quedaron completamente destruidas. Pedro cita específicamente la destrucción de Sodoma y Gomorra como un modelo de cómo Dios juzga a los impíos. El Señor «condenó a las ciudades ... y las redujo a cenizas, poniéndolas como escarmiento para los impíos» (2 P 2:6). A la inversa, el rescate de Lot por el Señor establece un patrón de cómo va a librar «de la prueba a los que viven como Dios quiere» (2 P 2:9).

A lo largo del Antiguo Testamento el Señor amenaza a los impíos con la aniquilación. A todos los que rehúsan cumplir con el pacto que Dios ha establecido, por ejemplo, el Señor jura que «la ira y el celo de Dios arderá contra ese hombre» (Dt 29:20). En verdad, él jura que los destruirá a ellos y a la tierra como cuando «destruyó con su furor a las ciudades de Sodoma y Gomorra» (Dt 29:23). Del mismo modo el Señor advierte por medio del profeta Isaías:

Pero los rebeldes y pecadores a una serán quebrantados, y perecerán los que abandonan al Señor ... Serán como una encina con hojas marchitas, como un jardín sin agua. El hombre fuerte se convertirá en estopa, y su trabajo en chispa; arderán los dos juntos, y no habrá quien los apague (Is 1:28-30).

De nuevo:

Por eso, así como las lenguas de fuego devoran la paja y el pasto seco se consume en las llamas, su raíz se pudrirá y, como el polvo, se disipará su flor. Porque han rechazado la ley del Señor Todopoderoso y han desdeñado la palabra del Santo de Israel (Is 5:24).

Juicio como destrucción en los Salmos. El tema de que el Señor aniquilará a los impíos es especialmente prominente en los Salmos. El salmista dice que mientras que el que se deleita en el Señor será «como el árbol plantado a la orilla de un río», el malvado será «como paja arrastrada por el viento ... las sendas de los malos lleva a la perdición» (Sal 1:3-4,6). «La harás pedazos como a vasijas de barro» (Sal 2:9), los hará pedazos (Sal 50:22) y quedarán «borrados del libro de la vida» (Sal 69:28; cp. Dt 29:20). Cada una de estas metáforas describe la aniquilación total, según los aniquilacionistas.

De igual manera, el plan del Señor para los hacedores de maldad es estar «contra los que hacen el mal, para borrar de la tierra su memoria» (Sal 34:16, 21). Los impíos serán tan completamente destruidos que ni siquiera serán recordados (Sal 9:6; 34:16). Según las palabras fuertes de un autor posterior «serán como si nunca hubieran existido» (Abd 16).

Los salmistas proclaman con la misma fuerza que los malvados «pronto se marchitan, como la hierba»; pronto se secan, como el verdor del pasto» (Sal 37:2). «Serán exterminados ... Dentro de poco ... dejarán de existir; por más que los busques no los encontrarás» (Sal 37:9,10). Mientras que los justos «siempre [tendrán] dónde vivir» (Sal 37:27), «los malvados ... se desvanecerán como el humo» (Sal 37:20). Los impíos «se [escurrirán] como el agua entre los dedos ... se [disolverán], como babosas rastreras; no [verán] la luz, cual si fueran abortivos» (Sal 58:7-8). De nuevo, «el porvenir de los malvados será el exterminio» (Sal 37:38; cp. 37:34). En resumen, la suerte de los impíos es la desintegración en la nada, según los aniquilacionistas.

El juicio y la destrucción en los pasajes del Antiguo Testamento. El énfasis del salmista en la destrucción total de los malvados tiene sus referencias paralelas en todo el Antiguo Testamento. Daniel, por ejemplo, habla de que todos los que sean aplastados por la roca del juicio de Dios quedarán hechos «pedazos». Quedarán como «polvo, como el que vuela en el verano cuando se trilla el trigo. El viento barrió ... y no quedó ni rastro» (Dn 2:35). Nahum dice que en el juicio los que traman contra el Señor «serán consumidos como paja seca» (Nah 1:10). Malaquías nos dice que el día del juicio vendrá «ardiendo como un horno» y que «todos los soberbios y todos los malvados serán como paja, y

aquel día les prenderá fuego hasta dejarlos sin raíz ni rama» (Mal 4:1). Proverbios nos dice que el que aborrece al Señor «ama la muerte» (Pr 8:36), y que cuando pasa la «tormenta» del juicio de Dios «desaparece el malvado» (Pr 10:25). De nuevo, cuando la ira de Dios se desata «los malvados se derrumban y dejan de existir» (Pr 12:7). Por último, «el malvado no tiene porvenir»; ¡la lámpara del impío se apagará!» (Pr 24:20). Los aniquilacionistas argumentan que es imposible aceptar que los impíos no tienen futuro si en realidad nunca cesarán de experimentar un futuro eterno en el infierno.

Por medio de Isaías el Señor describe la destrucción de los impíos como la viña que será «destruida», «pisoteada» y quedará «desolada» (Is 5:5-6). También afirma que los impíos «serán calcinados, como espinos cortados, arderán en el fuego» (Is 33:12). Sofonías describe su suerte de una manera muy gráfica, diciendo «su sangre será derramada como polvo y sus entrañas como estiércol» (Sof 1:17). Con una hipérbole típicamente apocalíptica proclama que «será toda la tierra consumida; en un instante reducirá a la nada a todos los habitantes de la tierra» (Sof 1:18). Pasajes tales como estos, argumentan los aniquilacionistas, son fundamentalmente incompatibles con la perspectiva de que los impíos sufrirán un dolor consciente y sin fin.

El valle de los cadáveres expuestos. Por último, si bien algunos tradicionalistas argumentan que Isaías 66 apoya el sufrimiento consciente y eterno, los aniquilacionistas por su parte razonan que más bien afirma su posición. En este pasaje el Señor promete vida y prosperidad para los que cumplen el pacto con él (Is 66:10-14) y hará justicia con los que no lo cumplen.

¡Ya viene el Señor con fuego! ¡Sus carros de combate son como un torbellino! Descargará su enojo con furor, y su reprensión con llamas de fuego. Con fuego y con espada juzgará el Señor a todo mortal. ¡Muchos morirán a manos del Señor! (Is 66:15-16).

Todos los «sobrevivientes» (Is 66:19) de entre los judíos saldrán a todos los pueblos y traerán a Jerusalén (Is 66:20) personas de esas naciones cuyos corazones están abiertos al Señor, y todos contemplarán la gloria del Señor (Is 66:18-21; cp. Ap 5:9-10; 7:9-10; 21:22-26). «Toda la humanidad vendrá a postrarse ante mí, dice el Señor» (Is 66:23). Según los aniquilacionistas, el calificador universal está basado en la extinción de todos los que no adoren a Dios. *Toda la humanidad* —esto es, los que fueron salvados y no quedaron destruidos— habitarán para siempre con el Señor, del mismo modo que «perdurarán en mi presencia el cielo nuevo y la tierra nueva» (Is 66:22). Todos ellos contemplarán los resultados de la victoria de Dios:

Entonces saldrán [de Jerusalén] y contemplarán los cadáveres de los que se rebelaron contra mí. Porque no morirá el gusano que los devora, ni se apagará el fuego que los consume: ¡repulsivos serán a toda la humanidad! (Is 66:24).

Para el judío, la suerte más vergonzosa que podía imaginar era que su cadáver quedara sobre el suelo al descubierto para que se pudriera o fuera quemado en vez de ser enterrado (Jos 7:25; Am 2:1). En este pasaje se describe a los impíos como sufriendo esa suerte tan innoble. Por eso se les describe como algo abominable para los vivos porque son dejados para que los devoren los gusanos y para que sus cuerpos los consuma el fuego. El gusano no morirá y el fuego no se apagará, hasta que los malvados queden completamente consumidos.

La evidencia del Nuevo Testamento

El fuego consumidor. Según los aniquilacionistas, la enseñanza de que los impíos serán completamente destruidos es aún más fuerte en el Nuevo Testamento. Como en el Antiguo Testamento, aparecen con frecuencia descritos como siendo destruidos por fuego. Por ejemplo, Juan el Bautista proclamó que «todo árbol que no produzca buen fruto será cortado y arrojado al fuego» (Mt 3:10). Anunció que el Mesías «limpiará su era, recogiendo el trigo en su granero; la paja, en cambio, la quemará con fuego que nunca se apagará» (Mt 3:12). Jesús mismo repitió varias veces la imagen del infierno como un fuego consumidor (Mt 7:19; 13:40; Jn 15:6).

El autor de Hebreos escribe que los que se apartan de Cristo son como tierra que produce solo «espinos y cardos... y acabará por ser quemada» (He 6:8). Para los que resisten la verdad «sólo queda una terrible expectativa de juicio, el fuego ardiente que ha de devorar a los enemigos de Dios» (He 10:27).¹⁷ Los aniquilacionistas argumentan que el término que se traduce como *devorar* (*esthio*) en este contexto significa aniquilación total. Es lo que sucede a la madera cuando arde (Sal 83:14; Jl 2:5; Nah 1:10; cp. Lv 10:2; Sal 59:12-13; Is 26:11; 33:14). Como mencioné antes, Pedro parece sacar explícitamente esta conclusión. Cuando Dios «condenó a las ciudades de Sodoma y Gomorra... las redujo a cenizas» y de ese modo las puso como «escarmiento para los impíos» (2 P 2:6). El «fuego eterno» que cayó del cielo sobre estas ciudades malvadas fue un fuego que irrevocablemente incineraba a sus habitantes (Jud 7).¹⁸

El infierno como destrucción. El Nuevo Testamento tiene otras muchas formas de describir la suerte de los impíos. Cada uno de estos describe una aniquilación total, según los aniquilacionistas. Se dice con frecuencia de los impíos que serán «destruidos». Por ejemplo, Jesús dice que «es ancha la puerta y espacioso el camino que conduce a la destrucción... pero estrecha es la

puerta y angosto el camino que conduce a la vida» (Mt 7:13-14). La destrucción queda claramente contrastada con la vida en este pasaje, y esto, insisten los aniquilacionistas, al menos implica la pérdida de la conciencia de uno mismo como cuando una persona muere. En esa misma línea de pensamiento, Jesús dice a sus discípulos que no teman a los que matan el cuerpo, pero no pueden matar el alma; «teman más bien al que puede destruir alma y cuerpo en el infierno» (Mt 10:28). La implicación es que Dios hará con el alma de los impíos lo que los humanos hacen con el cuerpo cuando lo matan. Esto, argumentan los aniquilacionistas, implica que el alma de los impíos no continuará existiendo en un estado consciente después de que haya sido destruida.

Santiago enseña que Dios tiene el poder para «salvar y destruir» (Stg 4:12). Pedro enseña que la «destrucción» espera a los maestros falsos y avariciosos (2 P 2:3), y Pablo enseña que la búsqueda de las riquezas puede hundir «a la gente en la ruina y la destrucción» (1 Ti 6:9). Además, los que son «enemigos de la cruz ... su destino es la destrucción» (Fil 3:18-19; cp. 1:28). De igual manera, «si alguno destruye el templo de Dios, él mismo será destruido por Dios» (1 Co 3:17). El apóstol sigue enseñando con la misma fuerza que «vendrá de imprevisto sobre ellos [los impíos] la destrucción» en los últimos días. (1 Ts 5:3). Este día es descrito en otras partes como «reservados para el día del juicio y de la destrucción de los impíos» (2 P 3:7).¹⁹ Los aniquilacionistas argumentan que tales pasajes contradicen la perspectiva tradicional que las almas condenadas nunca son en realidad destruidas sino que más bien sufren tormento sin fin.

El infierno como corrupción, decadencia y muerte. Otra forma común de expresar en el Nuevo Testamento la suerte de los incrédulos es describirlos como sufriendo la «corrupción» (*phthora*). «Porque el que siembra para su carne», escribe Pablo, «de la carne segará corrupción» (Gá 6:8, RVR60). El sentido común de este término en griego es «ruina, destrucción, disolución, deterioro, corrupción».²⁰ De modo que, como mínimo, este término implica una pérdida de conciencia, según los aniquilacionistas.

En esa misma línea de pensamiento, los aniquilacionistas indican que solo a los justos se les promete «inmortalidad» e «incorruptión» (1 Co 15:42-44,50). «Porque lo corruptible tiene que revestirse de lo incorruptible, y lo mortal, de inmortalidad» (1 Co 15:54). La enseñanza implica que los injustos permanecen mortales y percederos. Del mismo modo, las Escrituras enseñan que solo Dios es inmortal por naturaleza (1 Ti 6:16); todos los demás lo reciben como un don. Los creyentes reciben el don de la vida eterna (p. ej., Jn 3:15-16; 10:28; 17:2; Ro 2:7; 6:23; Gá 6:8; 1 Jn 5:11); no lo tienen de forma innata. El «árbol de la vida» cuyo acceso les fue negado a los humanos después de la caída

(Gn 3) está abierto después del escatón (Ap 22:19). A la inversa, los aniquilacionistas argumentan, que los que no reciben vida eterna tienen solo una vida finita, lo que significa que en un momento determinado llega a su fin.²¹

El Nuevo Testamento también expresa con frecuencia el destino de los impíos describiéndolo como muerte, perderse, perecer (*apollymi*). Juan proclama las buenas noticias de que Dios ha enviado a Cristo Jesús para que «todo el que cree en él no se pierda, sino que tenga vida eterna» (Jn 3:16). Pablo utiliza este mismo contraste cuando declara que, mientras que los que proclaman el evangelio son «olor de vida que los lleva a la vida» para los que «se salvan», pero «son olor de muerte que lleva a la muerte» para los «que se pierden» (2 Co 2:15-16).

Jesús enseña que «el que encuentre su vida, la perderá, y el que la pierda por mi causa, la encontrará» (Mt 10:39). Para los aniquilacionistas, el contraste en estos pasajes entre la muerte, perder la vida y perecer, por un lado, y la vida, por el otro, es incompatible con el contraste de eterna felicidad con el dolor eterno que presupone la enseñanza tradicional sobre el infierno. Muerte, perder la vida y perecer no se leen fácilmente como significando otra clase de vida, esto es, una vida de dolor eterno y consciente. Más bien parecen indicar una pérdida total de conciencias, si no extinción total, como lo entienden los aniquilacionistas.²²

Pablo también enseña que «la paga del pecado es muerte, mientras que la dádiva de Dios es vida eterna en Cristo Jesús» (Ro 6:23; cp. 1:32; 6:21). Santiago escribe también en ese sentido: «El pecado, una vez que ha sido consumado, da a luz la muerte» (Stg 1:15); por esa razón «el que hace volver a un pecador de su extravío, lo salvará de la muerte» (Stg 5:20). Del mismo modo se dice que Cristo vino para «[destruir] la muerte y [sacar] a la luz la vida incorruptible mediante el evangelio» (2 Ti 1:10). En verdad, él vino para «anular, mediante la muerte, al que tiene el dominio de la muerte —es decir, al diablo» (He 2:14). La vida y la inmortalidad están relacionadas con el seguir a Dios, la muerte con seguir a Satanás. En contraste con las tradicionalistas que interpretan esta muerte figurativamente, los aniquilacionistas la toman de forma literal y de esa forma llegan a la conclusión de que al menos implica que dejan de ser conscientes.

La victoria de Dios. Por último, los aniquilacionistas argumentan que solo esta perspectiva explica el tema de la victoria final y suprema de Dios sobre todo el mal. ¿Cómo vamos a visualizar al trino Dios reinando supremo si al mismo tiempo tenemos que visualizar a multitudes de personas y de ángeles caídos sufriendo un tormento sin esperanza por toda la eternidad? ¿Cómo podemos afirmar que Cristo estará sobre todo (Ef 1:10,21-22) y que Dios será «todo en todos» (1 Co 15:28) cuando habrá una dimensión de la realidad perpetuamente

opuesta a Dios? ¿Cómo podemos aceptar la afirmación de las Escrituras de que todas las criaturas en el cielo y en la tierra se inclinarán ante su trono (Fil 2:10-11; cp. Ro 14:10-11) y que todas las cosas serán reconciliadas con Dios (Col 1:20; cp. Hch 3:21) si en realidad muchas criaturas existirán para siempre en una rebelión hostil con Dios? ¿Cómo podemos afirmar la victoria final y suprema del gozo y la paz de Dios y aceptar que ya no habrá más lágrimas, dolor ni muerte (Ap 2:14) si a lo largo de toda la eternidad habrá «llanto y rechinar de dientes» de multitudes que sufren una muerte segunda sin fin? Las imágenes de la victoria final de Dios sugeridas por la perspectiva tradicionalista es incoherente, según los aniquilacionistas, porque Dios permanece como no vencedor. Por el contrario, en vez de un reino glorioso y universal sin mancha ni tacha de ninguna clase, un dualismo doloroso prevalecerá por toda la eternidad.

Los aniquilacionistas también cuestionan cómo el cielo puede ser jamás gozado como cielo si sabemos que algunos de nuestros seres amados están siendo atormentados sin esperanza y sin alivio. Según los aniquilacionistas, solo si los impíos han quedado eliminados por completo como los habitantes de Sodoma y Gomorra (2 P 2:6) y han desaparecido como «quien despierta de un sueño» podremos de verdad disfrutar de la dicha del cielo. El gozo del cielo es solo imaginable si los condenados han sido aniquilados y ya no se tiene de ellos memoria.

Conclusión

Cuando podemos ver junta toda la evidencia bíblica, hay que admitir que la argumentación de los aniquilacionistas es bastante convincente. Con razón eruditos bíblicos de la talla de Philip Hughes, John Stott, I. Howard Marshall, John Wenham y Clark Pinnock apoyan esta perspectiva. No obstante, aun después de valorar sinceramente toda la fuerza de su razonamiento, muchos cristianos tienen todavía sus reservas.

Primero, no es la perspectiva tradicional. Esto no puede ser decisivo para todos los que se adhieren al principio protestante de *sola scriptura*, pero cómo argumenté en el capítulo cuatro, pone la carga de la prueba sobre la nueva perspectiva. Aunque se reconoce que el caso a favor del aniquilacionismo es fuerte, es cuestionable si es lo suficientemente fuerte como para invalidar la perspectiva de la mayoría a lo largo de la historia.

Entre sus debilidades está la lectura simbólica que hacen los aniquilacionistas de Apocalipsis 14:10 y 20:10 no es totalmente convincente. Es cierto, Apocalipsis es un libro altamente simbólico, pero resulta difícil evitar la conclusión de que el sufrimiento consciente y eterno está implícito en la

descripción del castigo de los impíos. La interpretación de los aniquilacionistas del paralelismo que Jesús establece entre la recompensa eterna de los justos y el castigo eterno de los injustos en Mateo 25:46 es también poco persuasiva. Parece que Jesús está contrastando dos *lugares* eternos diferentes en los que las personas van a morar (Mt 25:34, 41). Del mismo modo, cuando Pablo asocia el sufrimiento y la angustia de los juzgados con el castigo eterno de sus juicios, parece lógico concluir que la angustia de los juzgados es eterna (2 Tes 1:6-9; cp. Ro 2:6-10).

¿Adónde nos lleva esto? Por mi parte, me deja con un gran interrogante. No creo que la posición tradicional ni la de los aniquilacionistas expliquen adecuadamente toda la evidencia bíblica que hay en ambos lados. No obstante, no creo que las Escrituras se contradigan (Jn 10:35). Esto plantea la cuestión: ¿Hay una forma lógica coherente de afirmar las dos perspectivas como esencialmente correctas? A primera vista, esto puede parecer absurdo. Porque o bien los impíos sufren eternamente o son aniquilados. Pero debemos recordar que algunas de las doctrinas más fundamentales de la iglesia se han desarrollado como resultado de la lucha de las personas con las aparentes contradicciones en las Escrituras. Por ejemplo, las Escrituras enseñan que hay un solo Dios, pero también que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son cada uno individualmente completamente Dios. La doctrina de la Trinidad resuelve la aparente contradicción. Del mismo modo, las Escrituras enseñan que Jesús era completamente humano y a la vez completamente Dios. La doctrina de la encarnación resuelve esa aparente contradicción. Por tanto, en línea con esta tradición teológica, me gustaría explorar si podría haber un camino o no mediante el cual pudiéramos afirmar coherentemente que, en un sentido, los impíos son aniquilados y, no obstante, en otro sentido, experimentan tormento eterno.

Alfred North Whitehead una vez señaló que «el choque de doctrinas no es un desastre, sino una oportunidad».²³ Quizá *este* choque es una de esas oportunidades. En el capítulo último de este trabajo exploraré esa posibilidad.

NOTAS

1. Philip E. Hughes, *The True Image: The Origin and Destine of Man in Christ*, Eerdmans Grand Rapids, Mich.; InterVarsity Press, Dowbers Grove, Ill., 1989, p. 406.
2. John Hick argumenta que la doctrina del infierno eterno «hace que resulte imposible toda teodicea cristiana al darle a los males del pecado y del sufrimiento eterno alojamiento en la creación de Dios» (*Death and Eternal Life*, MacMillan, Londres, 1990, p. 201). Este es un tema dominante en la excelente obra de Jonathan Kvanvig, *The Problem of Hell*, Oxford University Press, Nueva York, 1993.

3. Algunos argumentan que el universalismo debiera ser considerado como otra opción viable. Por cuestiones de espacio no podré expresar mi convicción de que no veo que esta posición como teniendo mucho mérito bíblico ni filosófico. Para varias refutaciones del universalismo, vea William Crockett, «Will God Save Everyone in the End?» en *Through No Fault of Their Own? The Fate of Those Who Have Never Heard*, ed. William Crockett y James Sigountos, Baker, Grand Rapids, Mich., 1991. Pp. 159-68; J. D. Bettis, «A Critique of the Doctrine of Universal Salvation», *RelS6*, 1970, 329-44; Kvanvig, *Problem of Hell*, pp. 73-96; H. Brown, «Will Everyone Be Saved?» *Pastoral Renewal* 11, Junio de 1987, 11-16; Nigel M. de S. Cameron, ed., *Universalism and the Doctrine of Hell*, Baker, Grand Rapids, Mich., 1992). Por el otro lado, véase el capítulo seis, nota 2, para algunos intentos valerosos de defender ese punto de vista.
4. Varias defensas filosóficas recientes de la posición tradicional han sido fuertes. Véase Jerry Walls, *Hell: The Logic of Damnation*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1992; and Kvanvig, *Problem of Hell*. Para una obra más popular, sobre todo exegética, de la perspectiva tradicional, véase Larry Dixon, *The Other Side of the Good News*, Victor, Wheaton, Ill., 1992; Harry Buis, *Doctrine of Eternal Punishment*, Presbyterian & Reformed, Filadelfia, 1957; Jon E. Braun, *Whatever Happened to Hell?*, Thomas Nelson, Nashville, 1979; Robert A. Peterson, *Hell on Trial: The Case for Eternal Punishment*, P. & R. Publishing, Phillipsburg, N.J., 1995.; y Anthony A. Hoekema, *The Bible and the Future*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1979.
5. Los eruditos tradicionales del pasado a veces trataron de argumentar que cada referencia al seol en el Antiguo Testamento (generalmente traducido como «sepulcro» o «infierno») era idéntica con el concepto del Nuevo Testamento de infierno (hades o gehena*), lo cual, por supuesto, ellos asumen que implica tormento eterno consciente. Como, por ejemplo, William G. T. Shedd, *The Doctrine of Endless Punishment*, Scribner, Nueva York, 1886, pp. 21-24. La mayoría de los defensores modernos de la perspectiva tradicional son más sensibles a las consideraciones históricas-críticas y a la naturaleza progresiva de la revelación. De forma que sus afirmaciones relacionadas con el apoyo del Antiguo Testamento a su posición suele ser más modesto.
6. Tertuliano argumentó de esta forma: «Sería muy absurdo si la carne fuera resucitada y destinada a la «muerte del infierno», a fin de terminar con ella, cuando sufriría una aniquilación (más directamente) sino fuera resucitada para nada. No hay duda que es una gran paradoja, que una esencia tenga que ser vuelta a la vida, a fin de que pueda recibir la aniquilación que ya de hecho ha acumulado» (Sobre la resurrección de la carne, citado por Peterson, *Hell on Trial*, p. 99).
7. Peterson, *Hell on Trial*, p. 33.
8. Scot McKnight argumenta que Pablo tenía en mente un «veredicto irreversible de no comunión eterna con Dios», lo cual significa que la «persona existe pero permanece excluida de la presencia de Dios («Eternal Consequences or Eternal Consciousness?» en Crockett and Sigountos, ed., *Through No Fault of Their Own?* Pp. 155-56; cp. Peterson, *Hell on Trial*, p. 81).
9. Para un examen bíblico crítico de la suposición filosófica de la inmortalidad, véase E. Fudge *The Fire that Consumes: The Biblical Case for Conditional Immortality*, ed. rev., U.K. Paternoster, Carlisle, 1994, pp. 32-40. Véase también Hughes, *True Image*, pp. 398-407.
10. Richard Swinburne argumenta en esta dirección en «A Theodicy of Heaven and Hell», en *The Existence and Nature of God*, ed. Alfred J. Freddoso, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1983, pp. 37-54. W. Van Holten también argumenta en el mismo sentido en contra del universalismo, el calvinismo y la aniquilación en «Hell and the Goodness of God», *RelS* 35, 1999, 37-55. Walls argumenta en el mismo sentido que la eternidad del infierno es necesaria si es que nuestras elecciones morales van a tener de verdad significado (*Hell*, pp. 136-37). Véase también el importante estudio de Kvanvig, *Problems of Hell*, pp. 27-55. Thomas Talbot rechaza todos esos argumentos sobre la base de que no hay un motivo imaginable por el que alguien elija la eterna condenación («The Doctrine of Everlasting Punishment», *Faith and Philosophy* 7, 1990, 19-42).
11. Clark Pinnock, «The Conditional View», en *Four Views on Hell*, ed. W. Crockett, Zondervan, Grand Rapids, Mich., 1992), p. 140. Un buen número de personas desde el siglo XIX han

- argumentado que la doctrina es inmoral. Véase, p. ej., el ensayo de John Stuart Mill «Utility of Religion», en *Three Essays on Religion*, Longmans, Green & Co., Londres, 1923. Bertrand Russell argumentó en esa misma línea en *Why I Am Not a Christian*, Simon & Schuster, Nueva York, 1957, p. 17. Aunque la doctrina del castigo eterno está volviendo en tiempos recientes (véase «Hell's Sober Comeback», *U.S. News and World Report*, March 25, 1991, p. 56), su choque con la sensibilidad moral moderna ha llevado a su desaparición dentro y fuera de la iglesia en los doscientos últimos años. Véase Martin E. Marty, «Hell Disappeared. No One Noticed. A Civic Argument», *HTR* 78, 1985, 381-98. Robert Short echa la culpa del rechazo del cristianismo en los tiempos modernos a la doctrina del sufrimiento eterno (*Something to Believe In*, Harper & Row, San Francisco, 1978, p. 34).
12. La exposición más completa y convincente de las bases bíblicas para la aniquilación es la obra de Fudge, *Fire That Consumes*. Un cierto número de líderes evangélicos reconocidos han aceptado la perspectiva de la aniquilación. Véase John Wenham, *The Enigma of Evil*, Zondervan, Grand Rapids, Mich., 1985, pp. 27-41; John Wenham, «Condición Immortality», en Cameron, ed., *Universalism*; John Stott y D. Edwards, *Essentials: A Liberal-Evangelical Dialogue*, Hodder & Stoughton, Londres, 1988, pp. 320-29; y Clark Pinnock, «The Conditional View». Una de las mejores defensas teológicas del aniquilacionismo, conectada con la doctrina de la imago dei la presenta Hughes en su notable trabajo, *True Image*. Véase también Richard Swinburne, *Responsibility and Atonement*, Clarendon, Oxford, 1989, pp. 180-84; H. E. Guillebaud, *The Righteous Judge: A Study of the Biblical Doctrine of Everlasting Punishment*, Phoenix, Taunton, England, 1941). Para una investigación completa (aunque demasiado entusiasta y bastante tendenciosa) de los exponentes del aniquilacionismo (o al menos de la «inmortalidad condicional») dentro de la tradición de la iglesia, véase LeRoy E. Froom, *The Conditionalist Faith of Our Fathers: The Conflict of the Ages over the Nature and Destiny of Man*, 2 vol., Revie & Herald, Washington, D. C., 1965-1966.
13. En las palabras de Philip Hughes: «Debido a que la vida y la muerte son radicalmente antitéticas la una de la otra, el adjetivo calificativo de eterna o para siempre hay que entenderlos bien en una manera apropiada con cada uno de ellos respectivamente. La vida eterna es existencia que continúa sin fin, y la muerte eterna es destrucción sin fin, esto es, destrucción sin recuerdos, la destrucción de la desaparición. Tanto la vida como la muerte en el más allá serán eternas en el sentido de que ambas serán irreversibles: De esa vida no se podrá caer en la muerte, y de esa muerte no podrá volver a la vida» (*True Image*, p. 405).
14. Fudge, *Fire That Consumes*, pp. 62-64.
15. Sobre la naturaleza no literal del lenguaje apocalíptico (y cómo es a menudo mal interpretado), véase el excelente estudio de N. T. Wright en *The New Testament and the People of God*, Fortress, Minneapolis, 1996, pp. 280-99.
16. Los aniquilacionistas coinciden con los tradicionalistas en que la mayoría de los pasajes del Antiguo Testamento que tratan el tema están preocupados con la suerte de los impíos en este mundo. Pero en contra de los tradicionalistas, ellos sostienen que al menos algunos de estos pasajes son escatológicos. Véase Fudge, *Fire That Consumes*, pp. 41-67.
17. Cp. Isaías 33:14, donde se proclama acerca de los que se enfrentan a un juicio futuro: «¿Quién de nosotros puede habitar en el fuego consumidor? ¿Quién de nosotros puede habitar en la hoguera eterna?» (Is 33:14). Los aniquilacionistas argumentan que las llamas no son eternas en el sentido de que las personas arderán en ellas para siempre, sino que no se van a extinguir hasta que hagan lo que se supone que las llamas hacen: Consumir lo que queman. Por esta razón, nadie puede vivir en ellas. Los impíos deben, por tanto, ser advertidos que arderán como paja a menos que se arrepientan (Is 33:11). Véase Hughes (*True Image*, p. 402), quien argumenta que el «fuego eterno» que se dice que destruyó a Sodoma y Gomorra como se dice en Judas 7 indica un fuego que «cae y deja tal destrucción de la que no puede haber ninguna recuperación».
18. El «eterno» en este pasaje es claramente cualitativo, no cuantitativo. Sobre el significado de aion y aionios («eterno» o «imprecedero»), véase Fudge, *Fire That Consumes*, pp. 11-20.

19. Hechos 3:23 puede ser importante aquí. Pedro, hablando acerca de la profecía de Deuteronomio en cuanto a la venida del Mesías, dice que «porque quien no le haga caso será eliminado del pueblo». El verbo *exolethreud* significa «destruir por completo» (W. Bauer, W. F. Arndt, F. W. Gingrich y F. W. Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 2ª edición, University of Chicago Press, Chicago, 1979, p. 276). Aunque solo se encuentra aquí en el Nuevo Testamento, aparece frecuentemente en la Septuaginta en pasajes que describen la destrucción de los impíos. (p. ej., Sal 37:9,22,28,34,38).

20. *Ibíd.*, p. 865. Se usaba para hablar de todo lo que fuera perecedero desde el alimento a un aborto. Véase Fudge, *Fire That Consumes*, p. 158.

21. Esto ve la inmortalidad como un don, no una cualidad innata, podría decirse que basada en la caída. Este pasaje enseña que Adán y Eva fueron expulsados del huerto precisamente para que no comieran del «árbol de la vida», y se hicieran inmortales como Dios (Gn 3:22). Habían sido advertidos que la desobediencia resultaría en la muerte (Gn 2:17; Ro 5:12). No es coincidencia que uno de los privilegios de los ciudadanos del futuro reino de Dios es que tendrán «derecho al árbol de la vida» que perdieron nuestros primeros padres (Ap 22:14). Seremos revestidos de inmortalidad (1 Co 15:54).

22. «Sería difícil pensar en un concepto más confuso que el de la muerte que significa existir para siempre sin el poder de morir» *True Image*, p. 403).

23. Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World*, Citado en la obra de Peter Covey y Roger Highfield, *The Arrow of Time*, Basic Books, Nueva York, 1990, p. 260.

12

UNA REALIDAD SEPARADA

El infierno das Nichtige y la victoria de Dios

*Despidete de la esperanza, con la esperaza despide al temor,
despide a los remordimientos: Todo bien queda perdido para mí;
el mal será mi bien ...*

Es mejor reinar en el infierno que servir en el cielo.

SATANÁS, EN EL PARAÍSO PERDIDO DE MILTON

*El infierno no está en ninguna parte ni tiene características,
es el lugar apropiado para los que han elegido la nada a la realidad.*

JEFFREY B. RUSSELL, *MEFISTÓFELES*

*La gran dificultad en entender el infierno está en que lo
que hay que entender es algo que es casi la nada.*

C. S. LEWIS, *THE GREAT DIVORCE*

Las seis tesis que constituyen la teodicea trinitaria del conflicto ayudan a explicar cómo la creación de Dios pudo llegar a convertirse en la zona arrasada por la guerra que es. Sin embargo, no explican el sufrimiento que continúa en el infierno una vez que ha terminado la guerra. No obstante, ninguna teodicea se puede considerar adecuada sino considera ese tema. En el capítulo anterior examinamos la enseñanza bíblica relacionada con la suerte de los impíos y encontramos que resultaba paradójica. Tanto los tradicionalistas como los aniquilacionistas pueden encontrar apoyo para sus diferentes conclusiones

relacionadas con el infierno, a pesar de que sus conclusiones parecen contradictorias.

En teología, como en todas las áreas del entendimiento humano, a veces los avances se llevan a cabo cuando rehusamos aceptar como absolutas las aparentes antítesis. No podemos quedar satisfechos con contradicciones, porque carecen de sentido, pero podemos buscar desarrollar un modelo mediante el cual las antítesis queden reconciliadas, al menos hasta el punto en que hagan de ellas paradojas en vez de contradicciones. Las doctrinas de la Trinidad y de la encarnación son ejemplos de esto en teología, como ya indicamos en el capítulo anterior. La comprensión de la luz como poseyendo a la vez características de ondas y de partículas es un ejemplo de esto en la ciencia. Aunque la doctrina del infierno es ciertamente menos importante que las doctrinas de la Trinidad o de la encarnación, esto es lo que voy a intentar llevar a cabo en este capítulo. Intentaré ir más allá del punto muerto de los entendimientos tradicional y aniquilacionista del castigo eterno y construir un modelo de infierno que nos permita afirmar la esencia de ambas perspectivas.

A este fin, usaré el interesante concepto del *das Nichtige*, de Karl Barth, que examinamos en el capítulo nueve. Intentaré interpretar el infierno como existiendo en una «tercera forma» entre ser y no ser. Después desarrollaré esta perspectiva más aún relacionándola con otro concepto considerado en el capítulo nueve, esto es, que los seres necesitan un *medio neutral de relaciones* si es que van a interactuar unos con otros. Sugeriré que cuando al final se manifieste la victoria de Dios sobre sus enemigos, y que cuando el Creador al fin ejerza sus derechos a definir la realidad como él quiera —en conformidad con su amor trino— este medio compartido de relaciones cesará de existir entre todos los que dicen sí a la realidad de Dios y los que continúen diciendo no a ello. El resultado es que los que han rechazado a Dios, y por tanto, la realidad, dejarán de existir para todos excepto para sí mismos.

Barth sobre la *Das Nichtige*

Como vimos en el capítulo nueve, Barth desarrolló el concepto de *das Nichtige* (literalmente, «la nada») para dar razón del origen y naturaleza del mal. Barth supone que el sí de Dios a aquello que él crea requiere un no a lo que él no crea. El acto de dar lugar a una realidad creada produce una esfera alternativa de irrealidad. La elección divina para que *esto* exista implica la negación a *aquello* como algo que no existe. *Das Nichtige* no es, pues, la nada absoluta, pero tampoco es existencia. Eso paradójicamente existe en una «tercera forma» como la «realidad de la irrealidad». De este estado ontológico peculiar, *das Nichtige* amenaza la creación de Dios, según Barth.

Sugerí anteriormente que este concepto, como Barth lo describe en sus propias palabras, es problemático. Posibilidades negadas no pueden en sí mismas hacer nada y no son una amenaza para nadie. Por definición, posibilidades negadas no tienen un ser real y, por tanto, no tienen poder para influenciar, no tienen poder de decisión. Estas razones, además de la negación de Barth de la autodeterminación de las criaturas, me llevan a la conclusión de que la teodicea de Barth es incompleta y poco convincente.

Si agentes con autodeterminación pueden escoger libremente aquello que Dios niega, entonces, sin embargo, el concepto de Barth de *das Nichtige* es convincente y, ahora argumento, que es bastante útil, porque ahora podemos interpretar *das Nichtige* como teniendo potencial para llegar a realizarse. Posibilidades que Dios ha negado llegan a realizarse si las voluntades anulan la negación divina y le «atribuyen» realidad a estas posibilidades negadas al escogerlas. Ahora la «nada» adquiere autoridad, porque ahora un agente libre con autoridad se ha invertido a sí mismo en ello. La *nada* ha llegado ahora a *ser algo*.¹ Lo que fue negado por Dios es afirmado por una criatura, y de ese modo la posibilidad de algo que se opone a Dios —la posibilidad del mal— llega a realizarse.

La elección de *das Nichtige*. El concepto revisado de *das Nichtige* puede proveer del fundamento para un modelo teológico que nos permitirá salvar coherentemente la división entre las perspectivas tradicionalista y aniquilacionista del infierno.

El modelo puede ser desarrollado a lo largo de las siguientes líneas. Debido a que Dios desea amor más bien que una obediencia de robot, él otorga a las criaturas libertad autodeterminante (TGT1). Esta libertad debe ser moralmente responsable, debe involucrar riesgos genuinos proporcionados al grado que puede ser escogido y debe ser irrevocable dentro de ciertos límites (TGT2-6). Basados en estas tesis, podemos entender por qué el Dios omnipotente debe tolerar por un tiempo seres que se le oponen. A causa de esta amorosa limitación de sí mismo, Dios tiene que meterse en una auténtica guerra estratégica al oponerse a las decisiones autodeterminantes de las criaturas. Esta guerra prolongada no es una farsa; *tiene que ser tolerada*, dados los objetivos del Creador para la creación.

Ahora, en la medida en que los seres creados eligen oponerse a Dios, el contenido de lo que ellos escogen es lo que Dios ha negado. El mal no es una sustancia que coexiste eternamente en competición con Dios, porque Dios es el Creador de todas las cosas. En este sentido Agustín tenía razón en su definición abstracta del mal como la ausencia de ser. El mal no es eterno. Se convierte en una posibilidad como resultado del deseo de Dios de crear criaturas

capaces de escoger a favor de o en contra de él. La posibilidad de escoger en contra del amor y a favor de lo que Dios niega está necesariamente implícita en la posibilidad de escoger el amor y a favor de lo que Dios afirma. Por tanto, como ya he indicado, la posibilidad del amor implica metafísicamente la posibilidad de guerra.

Cuando nosotros escogemos posibilidades que Dios ha negado, cuando elegimos estar en guerra con Dios, estamos peleando pecaminosamente por *el derecho de definir la realidad*. Nos estamos esforzando con espíritu de rebeldía por sustituir los propósitos del Creador para nuestra vida con nuestros propios propósitos. En términos de Barth, estamos buscando anular el no autoritativo del Creador con nuestro sí de criaturas. Estamos, en efecto, intentando destruir a Dios como Señor de toda realidad para entronarnos a nosotros mismos como señores de una realidad alternativa según nuestra propia voluntad. Esa es la esencia del pecado.

Según las Escrituras, todos hemos actuado así. Tenemos una multitud de maneras de decirle no al señorío de Dios en nuestras vidas. Pero Dios no nos abandonó. Por el contrario, como fruto de su amor abundante, él continuó diciendo sí a la creación con un sí de salvación: «Cuando todavía éramos pecadores, Cristo murió por nosotros» (Ro 5:8). Dios nos liberó del diablo y perdonó todos nuestros pecados. El sí redentor de Dios está dirigido a todas las personas. Todos estábamos en Adán y, por tanto, todos estamos ahora en Cristo (Ro 5:18; 1 Co 15:22; cp. 1 Ti 2:6; 4:10).² No obstante, continúa siendo un Dios de persuasión, no coerción (Ireneo). Aunque el Padre influye amorosamente en cada corazón humano para que acepte su sí hacia ellos (porque sin duda alguna nosotros no lo haríamos por nuestra propia iniciativa), poseemos la capacidad de continuar diciendo no a su sí lleno de amor y gracia. Así como rechazamos la soberanía de Dios para definirnos en la creación, podemos rechazar su soberanía para definirnos en la salvación. Podemos insistir en vivir como si fuera verdad que somos amados, perdonados y liberados en Cristo.

Das Nichtige quedará expuesta como la nada. Identificamos la esencial del modelo de infierno que estamos explorando cuando preguntamos, ¿qué sucede con aquellos que dicen no al sí de Dios cuando en el *escatón* el sí de Dios reina supremo? Cuando este período de prueba termine y Dios ya no permita a los agentes escoger lo que él niega, cuando toda la realidad quedará definida en concordancia con su amor trino, ¿qué sucederá con aquellos que han definido su propia realidad de forma irrevocable en oposición a la realidad que el Creador desea?

La respuesta solo puede ser que la realidad escogida por los rebeldes será expuesta como la «nada» que es. La única razón por la que *das Nichtige* puede ser

realizado en este período de prueba es que las criaturas que tienen autodeterminación para decidir se les permita invertirlo en su propia realidad. Pero cuando ese estado preliminar de existencia se acabe, cuando todo el poder de las criaturas para oponerse a Dios se han gastado, la nada tiene literalmente que *llegar a nada*. Las voluntades que escogieron esa esfera de posibilidades negadas tienen también que llegar a ser lo que han elegido: total negación. En resumen, cuando el amor trino de Dios reina supremo, todo lo que se opone a este amor tiene que quedar reducido a la nada. Dios será el «todo en todos» (1 Co 15:28).³

La dignidad eterna de la criatura. Hasta aquí el modelo que estoy desarrollando es coherente con el aniquilacionismo. Pero en este modelo permanece una distinción entre los seres que escogen *das Nichtige* y *das Nichtige* misma. Si es correcto mi argumento expuesto en el capítulo anterior de que el potencial de escoger *eterno* compañerismo con Dios implica un potencial paralelo de escoger eterna separación de Dios, y si son correctos algunos aspectos de la interpretación tradicional de la enseñanza de las Escrituras sobre el infierno, entonces debemos concluir que si bien todo el *contenido* de lo que se decide en contra de Dios queda expuesto como nada, la *voluntad misma* que escoge esta negación no lo es. Según esta perspectiva continúa existiendo, pero *esta existencia solo puede ser una existencia de total negación*.

Podemos considerar esta continua existencia negativa como el último remanente que queda de la dignidad original de la autodeterminación que Dios dio a la criatura. Dios deja a los rebeldes solos para que sigan su propio corazón, para que escojan posibilidades negadas que ya no pueden ser realizadas en el *escatón*. Al dar a las criaturas el potencial irrevocable de aceptar su amor eternamente, Dios da a las criaturas el potencial irrevocable de rechazar su amor eternamente. Aun cuando la realidad quedará exhaustivamente definida por el amor trino triunfante de Dios, Dios concede a las criaturas el derecho a continuar rechazándolo. Sin embargo, ahora, en contraste con el período de prueba, no hay una *verdadera* alternativa para su amor. Cuando ya no es posible la realización de *das Nichtige*, es imposible la existencia de aquellos que a pesar de todo lo eligen. Por tanto, la irrealidad es el contenido total de lo que los rebeldes escogen.

¿Por qué va a permitir Dios a los seres continuar en su decisión rebelde? ¿Por qué no termina él con su existencia, como los aniquilacionistas afirman? Dos cosas se pueden decir. Primera, si mi argumento en el capítulo anterior sobre la inmortalidad inherente del alma desde el principio de la proporcionalidad es correcto, *Dios no elige en este asunto*. El potencial para decir sí eternamente a la realidad como es definida por el Creador amoroso metafísicamente

requiere el potencial para decir no eternamente a esa realidad, del mismo modo que la creación de dos montes adyacentes requiere lógicamente la creación de un valle entre los dos. Si esto es correcto, entonces, como Peter Kreeft y Ronald Tacelli argumentan: «Aniquilar las almas en el infierno sería destruir algo que Dios ha creado para ser intrínseca y esencialmente inmortal e indestructible, y eso es una contradicción en sí mismo».⁴

Segunda, el potencial eterno para escoger *das Nichtrige* es compatible con el amor triunfante de Dios. Dios ama a los seres que crea, porque los crea como fruto de su amor. La identidad básica y la dignidad primordial de estos seres es su potencial original de escoger a favor o en contra de él. Dios ama este potencial de prueba, porque aunque es arriesgado, es bueno. Sin él, el amor entre seres contingentes sería imposible. Cuando las criaturas realizan este potencial escogiendo en contra de él, Dios queda, por supuesto, entristecido. Pero si bien aborrece lo que escogen, continúa amando la dignidad inherente en estas criaturas que les permite escoger.⁵

Así que, si bien el *contenido* de lo que los rebeldes quieren debe ser aborrecido, juzgado y expuesto como siendo la nada que es —porque este contenido es incompatible tanto con el amor de Dios como con su derecho como Creador para definir la realidad— el hecho de que seres libres escogen esta irrealidad no es incompatible con el amor de Dios. De manera que ahora podemos entender cómo es fruto del amor de Dios por estas criaturas rebeldes que él les concede eternamente esta dignidad de escoger.⁶

Las criaturas reciben lo que ellas quieren. Lo que apoya esta perspectiva es que las Escrituras a veces interpretan el juicio de Dios sobre el pecado como un asunto de que Dios les permite a los pecadores recoger las consecuencias de lo que ellos han sembrado. El Creador es quien en última instancia define la realidad, y cuando las personas (o los ángeles insisten en resistir esta realidad, ellos inevitablemente se ocasionan a sí mismos sufrimiento y muerte. Santiago lo expresa bien cuando escribe:

Que nadie, al ser tentado, diga: «Es Dios quien me tienta.» Porque Dios no puede ser tentado por el mal, ni tampoco tienta él a nadie. Todo lo contrario, cada uno es tentado cuando sus propios malos deseos lo arrastran y seducen. Luego, cuando el deseo ha concebido, engendra el pecado; y el pecado, una vez que ha sido consumado, da a luz la muerte. Mis queridos hermanos, no se engañen (Stg 1:13-16).

Santiago interpreta la muerte como la consecuencia inevitable de entregarse persistentemente a la tentación. Los que rechazan a la fuente de la vida, el

amor, el gozo y la belleza, como una consecuencia natural de su decisión, aceptan la muerte, la carencia del amor, el sufrimiento y la fealdad.⁷ Si las criaturas escogen ese camino por sí mismas, Dios se lo permite.

En verdad, las Escrituras interpretan con frecuencia el juicio de Dios sobre los pecadores como una manera de dejar a los pecadores que tengan exactamente *lo que ellos quieren*. Por ejemplo, leemos en el Evangelio de Juan:

Dios no envió a su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para salvarlo por medio de él. El que cree en él no es condenado, pero el que no cree ya está condenado por no haber creído en el nombre del Hijo unigénito de Dios. Ésta es la *causa de la condenación*: que la luz vino al mundo, pero la humanidad prefirió las tinieblas a la luz, porque sus hechos eran perversos (Jn 3:15-17, cursivas añadidas).

Asimismo, Pablo entiende «la ira de Dios viene revelándose desde el cielo contra toda impiedad e injusticia» (Ro 1:18) cuando Dios permite a los impíos romanos tener lo que ellos quieren. Dios «los entregó a la depravación mental» permitiéndoles entregarse por completo a sus deseos (Ro 1:28). En este mismo sentido, Apocalipsis describe a los impíos como estando fuera de las paredes de la ciudad para seguir practicando las cosas que les impiden desde el principio morar en la ciudad de Dios (Ap 22:15). En verdad, la puerta de la ciudad está *abierta*, pero ellos prefirieron permanecer fuera (Ap 21:25-27).

Como C. S. Lewis argumenta, entonces, el infierno es simplemente la decisión de Dios de darles a las criaturas que rehúsan ser salvadas lo que ellas quieren.⁸ Si las personas quieren rechazar la realidad como Dios la define, incluyendo (lo que es más importante) la realidad de la salvación alcanzada en Cristo, Dios se lo permite. Si las personas quieren persistir en el engaño miserable que ellos se hacen a sí mismos de que Dios no envió a su Hijo por ellos y de que ellos pueden existir autónomos de él, Dios les permite que lo escojan.⁹ En verdad, si esta prerrogativa es en realidad un corolario metafísico del potencial eterno de aceptar el amor de Dios, como ya he argumentado, entonces Dios debe conceder a las criaturas libres esta prerrogativa eterna en el mismo acto de su creación.¹⁰

Una existencia eterna sin contenido. ¿Qué puede decirse acerca de la «existencia» de un ser eterno que escoge rechazar la realidad? En el *escatón*, la realidad será definida exhaustivamente por el amor trino de Dios. Con todo, permanece el permiso para rechazar esta realidad, porque esto no es incompatible con el amor de Dios, como argumenté arriba. Pero nada más lo es. El hecho de *que* las voluntades rechacen el amor de Dios sigue siendo real, pero el

contenido total de lo *que* ellos escogen no lo es. Cuando el *sí* de Dios lo define todo, los que continúan diciendo *sí* a su *sí* no tienen un *sí* totalmente vacío.¹¹ Para expresarlo con las palabras de Lewis, cuando Dios define al fin toda la realidad, los condenados serán definidos solamente por su «rechazo de todo lo que no son ellos mismos».¹²

Nosotros podemos imaginar la existencia de tales voluntades como una cierta clase de punto sin dimensiones en la eternidad. Al rechazar la realidad que ha sido una vez definida exhaustivamente por el *sí* de Dios, la única realidad que queda para esas voluntades es la negación. Continúa invirtiéndose a sí mismo en posibilidades negadas por la Divinidad que ya no puede llevarse a cabo. Por tanto, lo único real acerca de esa voluntad es que siga escogiendo esa negación. Su elección es la única realidad. Como un infinitamente denso agujero negro del que no puede escaparse la luz, esta voluntad se ha metido a sí misma en ello. Ya no puede participar de la realidad, porque la realidad está definida por el *sí* divino al que esta voluntad se opone.

Este concepto del pecado es coherente con la enseñanza tradicional de la iglesia sobre el pecado como encerrado en sí mismo. La naturaleza del amor y la santidad es *apertura* a Dios y a otros. La naturaleza del pecado es *cerrarse* a Dios y a otros. «Lo esencial del pecado», escribe Donald Baillie, «es centrarse en sí mismo, rechazo de la comunidad divina y humana, absorción en uno mismo, lo que mata la verdadera individualidad y destruye el alma».¹³ El modelo de infierno que estamos explorando representa la cúspide de encerrarse en uno mismo. Expresado con las palabras de Lewis, en contraste con el cielo, que es la «realidad misma», el infierno es «un estado de la mente». Porque «cada cerrarse de la criatura dentro del calabozo de su propia mente, es, al final, infierno».¹⁴

Cuando la realidad queda exhaustivamente definida por el amor trino, el hecho de que ciertas voluntades escogen encerrarse en sí mismas permanecerá, pero el contenido de lo que escogen será nada para todos fuera de nosotros mismos. Solo el hecho de su elección tiene realidad, porque solo eso es coherente con el amor de Dios. Ellos permanecen, no hay duda, pero solo como puntos infinitamente pequeños que no interactúan con otros que son reales. En verdad, puesto que lo único real acerca de estas voluntades que dice no al *sí* de Dios es su elección negativamente definida, ellos pueden ser reales a las personas en el reino escatológico solo en una manera similar a la forma en que la antimateria es real para las personas hoy. Ellos teóricamente existen, pero nunca son experimentados. Son seres cuya existencia total está tragada por una realidad hipotética que *solía* ser posible, pero que *ya no lo es*.¹⁵ de hecho, como argumentaré pronto, desde la perspectiva de la realidad en el *escatón* todo lo

que puede decirse acerca de los que rechazan la realidad debe decirse en el tiempo pasado. Ellos *solían* existir.

La pérdida del medio compartido

En el capítulo nueve argumenté que los agentes necesitan un medio objetivo neutral por medio del cual puedan relacionarse. A menos que exista un terreno medio entre agentes libres, una realidad objetiva que ellos pueden afectar, pero que no esté exhaustivamente definida, estos agentes no se pueden relacionar unos con otros. Uno es real para el otro porque ambos comparten una tercera realidad.

En el *escatón*, el amor de la Trinidad definirá la realidad. El medio de todos los que dicen *sí* al amor de Dios será este mismo amor. Dios será el «todo en todos», porque la propia realidad social y trina de Dios abarcará y definirá todo lo que es. Lo único que será eternamente real en el reino, entonces, es el amor extático y sin igual del trino Dios, todos los que dicen *sí* a este amor trino y el hecho absoluto de que hay voluntades que libremente lo rechazan, escogiendo la irrealdad sobre la realidad.

No realidad compartida. Esto implica que en última instancia no puede haber una realidad compartida entre los que dicen *sí* y los que dicen no, del mismo modo que no puede haber realidad compartida entre la realidad que Dios afirma y las posibilidades que Dios niega. Por esto Lewis describe a los condenados como invisibles para los redimidos y como incapaces de comunicarse con ellos.¹⁶

Es cierto, el amor divino concede eternamente a las criaturas la oportunidad de decir no, como he sugerido, porque un aspecto del *sí* de Dios es la habilitación de las criaturas para decir no. Pero cuando el amor de Dios es al fin victorioso y define todo lo que es, no podrá haber ningún contexto real para este no. Permanece el hecho de *que* el amor da un lugar para el no, pero no permanece todo el *contenido* de este no, excepto para el rebelde encerrado en sí mismo que lo escoge.

En otras palabras, el contenido ilusorio que es escogido como la alternativa para el amor no puede ser compartido. No es real para nadie excepto para el ser que lo escoge. Es una realidad cerrada para sí misma, una realidad totalmente separada y aislada. Como Barth dice acerca de *das Nichtige*, existe en una tercera forma entre ser y no ser. Es una realidad no real. Según Lewis, el infierno es «esa horrible irrealdad que no puede ser, pero que, no obstante, es».¹⁷

Lewis de nuevo capta la soledad de la condenación cuando nota que la persona no regenerada y absorta en sí misma

trata de convertir cada cosa en una provincia o apéndice de sí misma. El gusto por el *otro*, es decir, la misma capacidad para gozar el bien, es apagado en él, excepto en lo concerniente a que su cuerpo todavía le lleva a un cierto contacto rudimentario con el mundo exterior. La muerte elimina este último contacto. Él tiene su deseo: vivir completamente dentro de sí mismo y hacer lo mejor que puede con lo que encuentra allí. Y lo que encuentra allí es el infierno.¹⁸

El mundo encerrado en sí mismo de los que dicen no al sí de Dios no es real en ningún sentido objetivo de la palabra, porque la realidad objetiva es la realidad compartida. Milton fue perspicaz cuando describió el infierno como «nada» en *El paraíso perdido*.¹⁹ El contenido del mundo ilusorio del señorío de sí mismo que el condenado imagina para sí mismo, no tiene lugar en la tierra del amor. Fuera de su propia decisión solitaria e ilusoria no existe. En las palabras de Lewis, el «alma condenada es casi nada: Se encoge, se encierra en sí misma».²⁰

El infierno es solo real desde dentro. Aun ahora, en este período de prueba, podemos observar a las personas moviéndose hacia el cenit sin contenido de la naturaleza autoconfinante del pecado. Permítame ofrecer un ejemplo que conozco.

Hace años trabajé como voluntario en una organización benéfica que durante las fiestas entregaba obsequios a personas que vivían confinadas. En una ocasión tuve una conversación con una señora anciana que me enseñó una valiosa lección acerca de la naturaleza del infierno. Esta señora me contó la trágica y patética historia de su vida.

Hacía sesenta años, me informó ella, fue traicionada por su novio y su hermana. Se marcharon juntos y se casaron tres días antes de la fecha en que ellos habían planeado su boda. Era comprensible que tuviera el corazón deshecho. Pero su orgullo estaba aún más herido que su corazón. Había sido una mujer excepcionalmente bella y, como ella lo expresó, «podía haber tenido cualquier pretendiente en la provincia». (Las fotografías que colgaban en la pared de cuando ella era joven confirmaban lo que decía.) Pero el que ella había elegido para entregarle su corazón la había rechazado.

Su corazón y su orgullo estaban tan heridos que nunca más consideró seriamente la posibilidad de casarse, aunque muchos hombres trataron de convencerla de lo contrario. Tampoco consideró seriamente la posibilidad de perdonar aquella traición. Tiempo después de su matrimonio, su ex novio y su hermana le pidieron perdón, pero ella se negó a perdonarlos. En verdad, ella decidió no volver a hablarles nunca más, a pesar de los varios esfuerzos que ellos hicieron buscando la reconciliación durante las seis décadas siguientes.

Ella nunca cambió en su decisión. De hecho, con el tiempo su amargura la dominó de tal modo que logró alienar a todos los amigos y familiares que continuaban teniendo relaciones con esos dos.

Esta anciana amargada se encontraba ahora completamente sola en la víspera de Navidad sin una persona en el mundo que supiera que existía, y mucho menos que se preocupara por ella. Con un tono de burla y de triunfo, y con el mentón orgullosamente levantado, esta pobre mujer se jactaba ante mí de cómo su hermana y su ex novio habían muerto sin haber escuchado jamás de nuevo su voz. Con un aire de victoria me contó «cuántas veces» las personas la habían animado a que se olvidara de su odio para burlarse de sus súplicas y terminar menospreciándolos a ellos también.

Esta fue su «victoria». Con el Satanás de *El paraíso perdido* de Milton, ella en efecto decía con orgullo: «Es mejor reinar en el infierno que servir en el cielo».

Durante más de sesenta años esta mujer eligió la amargura por encima del perdón y la guerra por encima del amor. El resultado fue una vida (si es que podemos llamarla así) que estaba completamente encerrada en sí misma, desconectada de la tierra de los vivos. De nuevo, como Milton describe a Satanás en su poema épico, toda la realidad de esta mujer era el odio que la llenaba, y ella era su único señor. Esta era la realidad que ella quería y que libremente escogió para sí misma (Jn 3:19). Ciertamente ella pudo haber elegido de otra manera, pero ahora (en todo lo que los humanos podían discernir) ella *había terminado siendo* las horribles decisiones que había tomado. Como el Satanás de Milton, esta mujer se había convertido en su propio infierno.²¹ Este infierno era su realidad, pero era solo suyo. Para todos los participantes en el mundo real, ella había dejado de existir. Su patética victoria, y el mundo que ella había «ganado» mediante su victoria, era *solo real desde dentro*.

La extremidad de este caso es sin duda excepcional en este período de prueba.²² Pero ilustra la naturaleza intensamente cerrada del infierno. Si de verdad la voluntad está necesariamente revestida con una dignidad eterna, y si de hecho el amor de la Trinidad definirá en realidad en última instancia toda la realidad, entonces el mundo de la voluntad que dice no a la realidad debe estar eternamente vacío y ser eternamente miserable.

El amor es siempre acerca de relaciones, y las relaciones tienen que ver con compartir realidad. Por eso, cuando en el *escatón* la realidad queda exhaustivamente definida por el amor de Dios, la «realidad» de cualquier agente que se opone al amor no se puede compartir con nadie más y no puede ser real para nadie más. Es experimentada como real *desde dentro* de aquel que la sostiene por su propio acto de voluntad. Pero es nada para todos los que participan en

la realidad, esto es, los que están abiertos a Dios y unos a otros por medio del amor de Dios. Es eternamente nada.

Podemos empezar a ver cómo el modelo de infierno como escogiendo *das Nichtige* puede permitirnos integrar los dos temas bíblicos que dividen a tradicionalistas y aniquilacionistas. En este modelo, estamos en condiciones de afirmar que en un sentido los habitantes del infierno son aniquilados, aunque sufren eternamente. Desde la perspectiva de todos los que comparten la realidad en el *escatón*, los condenados ya no existen (Abd 16). Existen solo como una completa negación. Son como humo que desaparece en el aire, como paja que ha sido quemada, un sueño cuando uno se despierta (Sal 73:20). Sin embargo, desde la perspectiva de todos los que están encerrados dentro de la negación escogida por ellos mismos la «vida» continúa. Del mismo modo que la anciana amargada, ellos continúan experimentando tormento, pero es un tormento que ellos han escogido, es una realidad ilusoria de su propia condenada imaginación.

Lewis capta la irrealidad del infierno para los participantes del cielo cuando hace que un espíritu redimido le diga a un espíritu que va camino del infierno: «Todo el infierno es menor que una piedrecilla de tu mundo terrenal: Pero es más pequeño que un átomo de este mundo, el mundo real». A lo que el espíritu condenado contesta: «Pero parece bastante grande cuando usted está dentro». El espíritu redimido continúa diciendo:

A pesar de toda la soledad, enojos, odios, envidias y dolores que contiene, si se los pone juntos en una sola experiencia y se compara su peso en una escala con el más pequeño gozo que siente el menor de todos en el cielo, no tendría suficiente peso para aparecer registrado.²³

No tiempo compartido. La pérdida de un medio compartido implica varias otras cosas acerca de cielo y el infierno. Como C. S. Lewis y otros han sugerido, significa que no podemos concebir el cielo y el infierno como existiendo paralelamente el uno al otro por toda la eternidad.²⁴ Las vidas de todas las personas son paralelas unas a otras en este mundo solo porque compartimos necesariamente una naturaleza humana común y una realidad física y objetiva común. Compartimos un tiempo relativamente común, porque el tiempo es simplemente la medida del cambio en el medio ambiente objetivo que compartimos.

Sin embargo, aun con todo esto en común, nuestras percepciones individuales del tiempo pueden variar significativamente de unos a otros. Esto es cierto tanto subjetiva como objetivamente. Subjetivamente, todos sabemos

cómo «vuela el tiempo cuando nos estamos divirtiendo» y como parece pararse por completo cuando sufrimos dolores o estamos profundamente aburridos. El mismo viaje en tren puede ser experimentado como algo muy breve por una persona absorta en la lectura de un buen libro, o parecer toda una eternidad para la persona padeciendo de migrañas.

Objetivamente, ahora sabemos que el fluir del tiempo cambia en realidad a medida que cambia nuestra relación con nuestro medio ambiente objetivo, porque nuestra relación física con nuestro medio ambiente objetivo está condicionada por la velocidad de la luz. Ha quedado demostrado tanto matemática como empíricamente que si una persona pudiera viajar casi a la velocidad de la luz, el tiempo aminoraría en relación con aquellos que están detenidos.

Vamos a mencionar un famoso pensamiento experimentado que ilustra esto. Einstein demostró que si un hermano gemelo pudiera viajar en una nave espacial a una velocidad cercana a la de la luz por un cierto período de tiempo él regresaría a la tierra más joven que el otro hermano gemelo. Aunque sería verdad que los gemelos *habían* nacido en la misma fecha, ellos *nunca más* serían de la misma edad por que ellos hasta cierto grado cesaron de medir el tiempo dentro de una realidad compartida. Mientras tanto que ellos comparten un mundo objetivo común, un medio neutral común de relaciones, ellos estaban en el mismo tiempo. Cuando sus mundos cambiaron también cambiaron sus tiempos. Sus vidas ya no eran estrictamente paralelas la una a la otra.

¿Pero qué pasa si deja de haber *un medio* compartido entre los dos hermanos? ¿Qué si el gemelo que viajó a la velocidad de la luz nunca regresó? Los gemelos ya nunca más existirían contemporáneamente el uno con el otro. Todo lo que podría decirse acerca de su relación es que ellos *solían* ser de la misma edad y *solían* compartir la misma realidad.

Yo sostengo que esto es una analogía mediante la cual podemos entender la relación —o quizá mejor, la falta de relación— entre los que dicen sí y los que dicen no al gobierno de Dios en el *escatón*. Cuando el sí de Dios define toda la realidad, ya no puede haber un medio común de relación entre esos dos campos, y por tanto, no tiempo compartido. Los participantes del reino eterno participarán todos de un «antes» y «después» comunes porque ellos están amorosamente abiertos a Dios y unos a otros. Sus vidas individuales y también sus experiencias de tiempo estarán amorosamente definidas por su relación con Dios y unos con otros. Pero los que de forma rebelde se encerraron en sí mismos y así rechazaron el amor y la relación habrán rechazado de este modo toda la realidad del *escatón*. Habrán rechazado su participación en el «antes» y «después». Al haber creado su propia ilusoria realidad separada, ellos habrán

creado su propio ilusorio tiempo separado.²⁵ Por tanto, se puede decir que si bien los que dicen sí a Dios y los que le dicen no una vez fueron contemporáneos, porque una vez compartieron una realidad común, en el *escatón* no podemos imaginarlos funcionando paralelamente en nada.²⁶

Esto significa que para todos los que dicen sí a la realidad como Dios la define en el *escatón*, la existencia encerrada en ellos mismos de los condenados permanecería en el *pasado*, porque el único terreno común que ellos tienen con esos seres es los que *solían* compartir. Como con los gemelos de Einstein mencionados arriba, la secuencia de experiencias que constituían sus vidas y su tiempo una vez se cruzaron dentro del medio objetivo de relaciones en el período de prueba, pero eso ya no lo tienen. Su relación con el medio objetivo ha cambiado; en el caso del infierno, ha cambiado hasta el punto donde la única relación es de negación. Por tanto, en el *escatón*, entre los habitantes del mundo real de la comunidad trinitaria eterna, solo se puede pensar de los condenados como habiendo una vez existido. Ellos en verdad se han convertido como un sueño cuando uno se despierta (Sal 73:20; cp. 37:20; 68:2).

La aniquilación y el sufrimiento eterno. En esta luz podemos entender la enseñanza bíblica que sugiere la aniquilación de los impíos. Desde el punto ventajoso de la realidad, los impíos *solieron* vivir. Pero ahora en el *escatón* son cadáveres sin lugar en la tierra de los vivientes (Is 66:24). Son arrojados fuera de la ciudad de los vivos a las tinieblas de afuera y al fuego consumidor del *gehena* (Mt 5:22, 29; 8:12; 10:28; 22:13). Como dicen las Escrituras, quedan extinguidos, reducidos a cenizas, olvidados para siempre, y nadie podía hallarlos aun si alguien los buscaba (Sal 1:4,6; 9:6; 34:16,21; 37:9-10; Dn 2:35; Nah 1:10). Pero también podemos aceptar la enseñanza bíblica relacionada con el tormento eterno de los condenados. Porque en esta perspectiva, todo lo que permanece es la realidad pura de que los seres libres escogieron esta destrucción por sí mismos. Desde dentro de la experiencia de los rebeldes, la nada que ellos han querido la experimentan como algo. Para todos los demás, es nada. Aun la elección de esta ilusión no es contemporánea con los habitantes del cielo. Es pasada para siempre.

Al poner juntas estas varias implicaciones, podríamos considerar el dominio de estas voluntades negativamente definidas como una continuación de un parámetro estrecho infinitesimal fuera del reino de Dios que separa la realidad de la irrealidad, el amor de la guerra y lo que una vez era y pudo haber sido de lo que ahora es y siempre será. En las palabras de Lewis, el infierno «no es en ningún sentido *paralelo* al cielo: Es la oscuridad exterior, es el borde exterior donde los seres se desvanecen en la insignificancia».²⁷

Los restos que son echados fuera. Una aplicación última de la pérdida de un medio compartido entre el cielo y el infierno es que parece que no nos podemos imaginar a los habitantes del infierno como de verdad humanos (o, en el caso de los ángeles condenados, como verdaderamente angélicos). Nuestra humanidad es parte de nuestro medio compartido de relaciones. Cuando este medio desaparece, toda semejanza de una humanidad compartida desaparece también. C. S. Lewis nos guía de nuevo cuando escribe:

Entrar en el cielo es ser más humano de lo que nunca jamás pudiste llegar a serlo en la tierra; entrar en el infierno, es quedar desterrado de la humanidad. Lo que es arrojado (o que se arroja a sí mismo) al infierno no es un hombre: Son los «restos». Ser completamente humano significa tener las pasiones sujetas a la voluntad y la voluntad ofrecérsela a Dios. *Haber sido* un hombre —ser un ex hombre o «espíritu condenado»— significaría supuestamente consistir de una voluntad completamente centrada en sí mismo y tener las pasiones totalmente descontroladas por la voluntad.²⁸

El propósito de un medio compartido, como hemos notado, es desarrollar una capacidad de amar eternamente por la gracia de Dios. Cuando nos dirigimos en esa dirección, nos convertimos cada vez más en lo que fuimos creados para ser: Una comunidad de personas íntegras que están mutuamente definidas en la comunidad trina del amor de Dios. Esto es lo que en última instancia significa ser humano y manifestar la imagen del trino Dios cuya existencia esencial es amor social.

Sin embargo, si nosotros elegimos lo opuesto llegamos a ser al final aquello para lo que no fuimos creados. Nuestra existencia se convierte en una negación. No somos nada real sino una voluntad que no quiere la realidad. Habiendo escogido estar en contra del amor, nos hemos convertido en antiamor, en anticristo, en antihumano. Con Lewis, entonces, parece que lo que es arrojado en el vertedero eterno (*gehena*) solo puede ser entendido como los restos de lo que una vez *pudo haber sido* un ser humano.²⁹

Dejando que los rebeldes se salgan con la suya

He sugerido que Dios permite a los espíritus escoger la irrealidad de su rebelión por encima de su reino de amor como resultado de la necesidad metafísica y (lo que equivale esencialmente a lo mismo) y de su amor. Podemos concluir este capítulo, y este libro, que esta misma necesidad y amor pueden ser también entendidos como el juicio de Dios. El amor y la ira de Dios unidas en permitir a las criaturas que vayan por su propio camino a lo largo de la eternidad.

Pablo nos ofrece una imagen perspicaz e inspirada de lo que es la ira de Dios en Romanos 1, y encaja muy bien con la descripción del infierno que yo estoy proponiendo. Debido a que estas personas han rechazado a Dios, terminan con «inútiles [*mataio*] razonamientos y se les oscureció su insensato corazón» (Ro 1:21). El pecado de estas personas es que «cambiaron la verdad de Dios por la mentira» (Ro 1:25). En vez de abrirse a la realidad —que el Creador es Señor de todo— estos rebeldes se encerraron en sí mismos para crear su propia realidad idólatra. Por eso la «ira» de cayó sobre ellos (Ro 1:18).

No sabemos cuánto tiempo lidió el Espíritu de Dios con estos idólatras, pero como sucede siempre, llega un tiempo cuando su carácter ha quedado irreversiblemente sellado (TGT6). Sus decisiones los estaban ahora escogiendo a ellos. Su *llegar a ser* se ha convertido en su *ser*. Su libertad libertaria, mediante la cual podían haber elegido de otra manera, se había convertido en libertad compatibilista, por medio de la cual solo podía escoger conforme al carácter solidificado que habían adquirido libremente. De manera que Dios no tenía otra solución que entregarlos a sus propias pasiones. Para Pablo, esta entrega divina es la ejecución de la ira de Dios. Deja que los rebeldes se salgan con la suya.

Por eso Dios los entregó [*paradidomi*] a los malos deseos de sus corazones ... Cambiaron la verdad de Dios por la mentira... Por tanto, Dios los entregó a pasiones vergonzosas ... Además, como estimaron que no valía la pena tomar en cuenta el conocimiento de Dios, él a su vez los entregó a la depravación mental, para que hicieran lo que no debían hacer. (Ro 1:24-26, 28)

Dios retiró su Espíritu, de la misma forma que lo había hecho en los días antes del diluvio (Gn 6:3). Él dejó que estos rebeldes hicieran lo que querían hacer. Si estos rebeldes reconocieron algo acerca de esta ira, sería solo que había habido una creciente libertad de la conciencia que antes les molestaba. Ellos estaban consiguiendo lo que querían. Pero desde la perspectiva redimida de Pablo esta creciente «libertad» era *el resultado* de la ejecución de la ira divina, porque ahora había desaparecido para siempre la posibilidad de que estas personas entraran en el amor y el gozo eternos de Dios. Estaban ahora fuera del reino, arrojados a las tinieblas de afuera. Estaban irreversiblemente solidificadas en la mentira que habían escogido por encima de la verdad.³⁰

Cuando Dios concluye que un alma está perdida y sin esperanza la deja para que experimente las consecuencias de sus propias decisiones. Esta es la dignidad permanente del alma así como también su condenación irreversible. Como Earl Palmer indica, en el infierno las personas reciben exactamente lo que ellas quieren.³¹ En verdad, en esta perspectiva, todo lo que ellos tienen es lo que *han deseado*. Su voluntad de encerrarse en sí mismos es el resumen de su

realidad, porque fuera de su voluntad, su «realidad» no existe. Dios les concede que tengan su ilusión para siempre. En realidad, su capacidad de escoger en esta forma trágica les fue dada por amor en el momento de su creación.

Pero esta dignidad es también su juicio ahora que ellos la han usado en esta forma rebelde. Dios ama a la criatura y ama la dignidad autodeterminante de la criatura. Pero ahora que la criatura ha declarado irrevocablemente la guerra a Dios, esta dignidad, dada originalmente y eternamente preservada por amor, debe ser experimentada como ira de Dios. La bendición potencial se ha convertido en una maldición auténtica, y como en este caso, es eterna.

Conclusión: La trivialización eterna de Satanás y el mal

Poniendo juntas estas varias especulaciones, podemos afirmar una vez más la conclusión paradójica de que el infierno es el eterno sufrimiento de los agentes que han sido aniquilados. Es la experiencia sin fin de seres que están realmente en el pasado, la dignidad y condenación sin fin de seres que debieran haber sido participantes del reino, el parámetro infinitesimalmente estrecho del reino de Dios y de toda la realidad es en el *escatón*, definiendo negativamente el límite eterno entre lo que es real y lo que es ilusorio, de lo que una vez era de lo que será eternamente.

El señor de este pasado para siempre y eternamente sin contentamiento de este «parámetro exterior» —el vertedero de basura fuera de las paredes de la ciudad— es Satanás. Por amor, Dios deja que este hijo una vez glorioso se salga con la suya, así como les da libertad a todos los que quieren seguirle. Si las tinieblas es lo que uno ama, tinieblas es lo que consigue (Jn 3:19). Pero este permiso es también la expresión más horrorosa de la ira de Dios, porque ningún plan contra Dios puede al final tener éxito (Pr 21:30).

Al final, solo el Creador define lo que es y no es real dentro de la creación, y el amor insuperable que es el Dios trino forma el contenido de su definición eterna. No hay lugar para ninguna otra cosa. Satanás será en verdad el señor de la nada, existiendo en la nada, como Milton lo expresó. El Dios trino será el «todo en todos».

En esta luz podemos considerar el juicio de Dios sobre Satanás como permitiéndole que exista como él escoge, pero también aniquilándole. Ambos pensamientos, cuando se ponen juntos, nos lleva al conocimiento de que la victoria suprema de Dios sobre Satanás se expresa en la *trivialización* absoluta, sin fin y patética de Satanás. Se le permite en verdad ser el señor que él originalmente buscó ser y por lo cual ha luchado ferozmente por conseguirlo. Pero cuando el amor de Dios transforme el reino de este mundo (Ap 11:15), el

gobierno de Satanás se convertirá en un señorío infinitamente trivial y él un señor infinitamente patético.

Cuando Dios reina, aquel que una vez se entronizó a sí mismo como dios de este siglo se convertirá en el dios de la nada absoluta. Aquel que una vez aterrorizó al mundo se encerrará en sí mismo y se convertirá en un punto infinitamente pequeño, un punto tan completamente insignificante para la persona dentro del reino real del amor que no poseerá realidad contemporánea. Desde la perspectiva del reino, lo más que seremos capaces de decir acerca de este repugnante personajes que él *antes era*, pero que ahora es tan completamente patético que él ni siquiera lo reconoce.

Tristemente, todo el que se cierra al amor de Dios estará bajo esta regla y será parte de esta patética nada. Nacidos muertos de este período de gestación de prueba, estos rebeldes sufrirán sin fin en la realidad separada, ilusoria y sin amor que ellos y su dirigente han imaginado. Al estar ellos para siempre en el pasado de los participantes en el reino, el gozo y la paz del reino que ellos de verdad desean y que fueron creados para compartir está para siempre en un futuro inalcanzable para ellos. Este tormento es su eterna dignidad y humillación, su elección y su condenación, y expresa el amor eterno de Dios y también su eterna ira.

Sin embargo, para todos los habitantes del reino de Dios, hay solo amor divino. Todos los sufrimientos soportados en el período de prueba quedarán a sus espaldas. Satanás, los humanos y los ángeles que le siguieron estarán en el pasado. Incluso nuestros recuerdos de ellos serán transformados (Sal 9:6; 34:16,21). Ya no habrá más pecado, ni más dolor, ni más lágrimas, muerte o niños secuestrados (Ap 21:4-5). Viviremos para siempre en el amor y el gozo del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

Quizá lo más importante para nuestros propósitos, el momento en que el reino queda establecido, todos nosotros que lo hemos estado esperando con anhelo sabremos en un instante que ha merecido la pena. El riesgo de la creación de Dios fue una empresa sabia, aunque costosa. No habrá lamentos. En verdad, las Escrituras tienen la audacia de proclamar que la gloria que nos espera hará que todos los sufrimientos del presente sean insignificantes (Ro 8:18). En vista del sufrimiento de pesadilla que tiene lugar en esta presente zona de guerra, el reino escatológico de Dios debe ser un lugar inconcebiblemente bello.

NOTAS

1. En este sentido estoy de acuerdo con Lawrence Cunningham cuando escribe: «Tenemos que pensar en el mal como nada y la encarnación de ese mal como algo (alguien)». («Satan: A Theological Meditation», *ThTo* 51, 1994, 360). Soren Kierkegaard dice algo relacionado cuando habla en contra de «la idea de que el pecado es simplemente una negación de la que no podemos adquirir título, como uno no puede adquirir título de una propiedad robada, una negación, un intento impotente de darse a sí mismo coherentemente, lo cual no obstante, sufriendo como lo hace por la tortura de la impotencia en un desafío de desesperación, que no es capaz de hacer. Sí, es especulativo, pero cristianamente el pecado es una posición que de sí misma desarrolla una continuidad más y más positiva». (*The Sickness unto Death*, trad. W. Lowrie, Princeton University Press, Princeton, N. Y., 1941, p. 237). En resumen, los pecadores se convierten en la negación que ellos escogen. Por último, Arthur Cohen intenta expresar metafísicamente esta «nada que llega a ser algo» de la realidad del mal sosteniendo que el mal no es «ontológico» sino «ontico» (*The Tremendum: A Theological Interpretation of the Holocaust*, Crossroad, Nueva York, 1981, p. 33).
2. Para una excelente consideración de los pasajes «universalistas» en el Nuevo Testamento a lo largo de las líneas que estoy desarrollando, véase Neal Punt, *Unconditional Good News: Toward an Understanding of Biblical Universalism*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1980.
3. Para una excelente exposición de esta tesis que el amor de Dios define toda la realidad en el cielo, véase el sermón de Jonathan Edwards, «Heaven Is a World of Love», en *The Works of Jonathan Edwards: Ethical Writings*, ed. Paul Ramsey, Yale University Press, New Haven, Conn., 1989, pp. 366-97.
4. Peter Kreeft y Ronald Tacelli, *Handbook of Christian Apologetics*, InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1994, p. 301.
5. Sobre el bien perdurable del libre albedrío, aun cuando haya escogido irrevocablemente el mal, véase Richard Creel, *Divine Impassability*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, pp. 141-43. A fin de evitar el problema de que el infierno frustra eternamente el amor de Dios, Creel supone que la libertad es la meta de la creación de Dios, no solo los medios hacia la meta del amor. En mi estimación esta acción es innecesaria y mal aconsejada. Protege a Dios del dolor socavando su amor. Véase también Jerry Walls, *Hell: The Logic of Damnation*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1992, pp. 107-10.
6. Walls argumenta a favor de que Dios se abstiene de aniquilar a los pecadores en el infierno a causa de su gracia (*Hell*, pp. 137-38). En mi opinión, debiéramos concebir la decisión de Dios de otorgar a los rebeldes la dignidad de escoger eternamente estar en contra de él como teniendo lugar en la creación, no en el *escatón*, puesto que el potencial para escoger eternamente en contra de Dios está metafísicamente implícito en su potencial para escoger a favor de Dios, un potencial que les fue dado en la creación. Una vez que esos seres son creados, el «otorgamiento» era algo requerido metafísicamente. Muy pronto argumentaré que este otorgamiento puede ser visto no solo como una implicación metafísica de nuestro potencial, sino también como un acto del amor de Dios. De hecho, también puede ser visto como la expresión suprema de la ira y juicio de Dios sobre sus enemigos. En resumen, el amor y la justicia de Dios se encuentran en la condición metafísica de la libertad de la criatura. Kreeft y Tacelli también argumentan que es por causa del amor por la dignidad de su creación que Dios permite a los habitantes del infierno que existan (*Handbook*, p. 292).
7. «Dios les permite a los hombres pecar; y el sufrimiento es la consecuencia natural, no impuesta arbitrariamente, del pecado para el pecador. Dios es la única fuente posible de belleza y gozo y conocimiento y amor: Alejarse de la luz de Dios es escoger las tinieblas, el odio y el sufrimiento» (Peter Geach, *Providence and Evil*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977, p. 138). Véase también C. S. Lewis, *El problema del dolor...*, pp. 122-24.

8. Lewis, *El problema del dolor*. Este es el tema dominante que Lewis expresa magistralmente a lo largo de su obra *The Great Divorce*, Macmillan, Nueva York, 1946. Por tanto, Lewis especula que «el infierno es infierno, no desde su propio punto de vista, sino desde el punto de vista del cielo ... Es solo para el condenado que su suerte jamás podrá verse como menos que insostenible» (*El problema del dolor*, p. 126). Lewis admite que «los condenados son, en un sentido, exitosos, rebeldes hasta el fin; que las puertas del infierno están cerradas desde dentro ... Ellos disfrutaban para siempre de la horrible libertad que han demandado, y se encuentran, por tanto, esclavizados por sí mismos» (*El problema del dolor*, p. 128). Walls ofrece una reflexión perspicaz sobre este asunto en *Hell*, pp. 124-38. Thomas Talbott argumenta que un Dios amoroso abandonaría el libre albedrío y unilateralmente regresaría sus criaturas a él si al no hacerlo ellos experimentarían sufrimiento eterno. («The Doctrine of Everlasting Punishment», *Faith and Philosophy* 7, 1990, 38). En mi opinión (siguiendo a Lewis y otros), Talbott está pidiendo una imposibilidad metafísica. Esta es la incoherencia fundamental del universalismo. El amor debe ser escogido. Véase el estudio de J. Kvanvig, *The Problem of Hell*, Oxford University Press, Nueva York, 1993), pp. 83-88.

9. Sobre el infierno como decepción de autonomía causada por uno mismo, véase Walls, *Hell*, pp. 129-30; Lewis, *El problema del dolor*, p. 129.

10. Kreeft y Tacelli también sostienen que «Dios no mantiene en existencia las almas de los condenados mediante una acción sobrenatural. Más bien, su sostenimiento de las almas para siempre se incluye en la naturaleza de las almas. En la misma acción de crear almas eternas, Dios las sostiene para siempre» (*Handbook*, pp. 307-8).

11. Estoy de acuerdo con Walls cuando escribe: «Debido a que ellos [los habitantes del infierno] no están dispuestos a admitir su pecado, quedan formados por la mentira en vez de por la verdad. Estar formado de esa manera es la esencia de la condenación» (*Hell*, p. 174).

12. Lewis, *El problema del dolor*, p. 123.

13. Donald M. Baillie, *God Was in Christ: An Essay on Incarnation*, Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1948, p. 204. Tanto en las Escrituras como en la tradición de la iglesia, el pecado es a menudo considerado como rebelión, infidelidad al pacto, idolatría, incredulidad, injusticia, sensualidad, egoísmo y una violación de la ley (David L. Smith, *With Willful Intent: A Theology of Sin*, Bridgepoint, Wheaton, Ill., 1994). Todas esas son características del pecado. Pero la raíz fundamental y consecuencia del pecado es separación de Dios. Si bien se manifiesta en una variedad de formas, el pecado se origina en el corazón que se cierra a Dios, y, dejado sin redimir, culmina en un corazón que se cierra irrevocablemente para Dios.

14. Lewis, *Great Divorce*, p. 69.

15. Aunque su significado no es escatológico en el sentido general de la palabra, Paul Tillich percibe, no obstante, la lógica de esta posición cuando dice: «La condenación solo puede significar que la criatura queda para ser la nada que ha escogido» (*Systematic Theology*, 3 vol., University of Chicago Press, Chicago, 1967, p. 2:78).

16. Lewis, *Great Divorce*, p. 91.

17. *Ibid.*, 78.

18. Lewis, *El problema del dolor*, p. 123. Tratando de rescatar a un «espíritu» condenado, un Espíritu celestial ruega: «Amigo ... ¿podría usted, solo por un momento, fijar su mente en algo que no fuera usted mismo?» (Lewis, *Great Divorce*, p. 62).

19. Milton, *El paraíso perdido*, 1.420. «Esto es lo bueno de la concepción de Milton», escribe Jeffrey B. Russell. «El lugar donde Satanás establece su trono y que con sus camaradas caídos busca levantar un nuevo imperio es precisamente la nada; una metáfora perfecta para el no ser absoluto del mal ... Es nada y carece de características, el lugar apropiado para los que han escogido la nada por encima de la realidad» (*Mephistopheles: The Devil in the Modern World*, Cornell University Press, Ithaca, N. Y., 1986, p. 1-9).

20. Lewis, *Great Divorce*, p. 123.

21. Milton hace que Satanás proclame: «En cualquier dirección que vuelo es el infierno; yo mismo soy el infierno» (*El paraíso perdido*, 4.75; véase también 4.20-23). Walls afirma que los condenados han cerrado aparentemente toda avenida por donde podía entrar el bien. En cada momento en el que la gracia podía haber sido aceptada, se prefirió el mal. Allí donde se logra esa coherencia, el mal gana suficiente potencia que la posibilidad del arrepentimiento queda eliminada. En la persona que esto sucede se la puede describir con exactitud como completamente inmunizada a la gracia de Dios» (*Hell*, pp. 123-24).

22. Aunque debe verse Geach, *Providence and Evil*, pp. 138-39. El ejemplo que he facilitado es una reminiscencia de Napoleón en *Great Divorce*, de Lewis. En el infierno, Napoleón existía en un imperio de su propia creación, separado por años luz de todos los otros habitantes (todos los habitantes en el infierno estaban continuamente eligiendo alejarse cada vez más unos de otros en la alegoría de Lewis). Napoleón consumía toda la existencia yendo de un lado a otro diciéndose a sí mismo todo el tiempo: «Fue por culpa de Soult. Fue por culpa de Ney. Fue por culpa de Josefina. Fue por culpa de los rusos. Fue por culpa de los ingleses ... Un hombre pequeño y se le veía cansado, pero parecía incapaz de parar» (pp. 20-21).

23. Lewis, *Great Divorce*, 122-23.

24. Lewis, *El problema del dolor*, p. 127. Véase también Kreeft y Tacelli, *Handbook*, pp. 291, 307.

25. Uno puede especular si los habitantes del infierno participarían o no de alguna realidad entre ellos. Ellos tienen en común su rechazo de la relación amorosa y su absorción en sí mismos que resulta de su rechazo, y este rechazo de una realidad compartida les da a ellos paradójicamente una cierta clase de realidad compartida. Pero las únicas «relaciones» que puede edificarse en este negativo estado común serían negativas. Como a veces sucede en este período de prueba, podemos imaginar de los habitantes del infierno como viéndose unos a otros, sin que en realidad se vean unos a otros; hablando unos con otros, pero nunca en realidad comunicándose unos con otros. Todas sus «relaciones» están definidas por sus relaciones con ellos mismos, lo que viene a significar que no tienen ninguna relación verdadera. Como Juan Wesley enseñó: «No hay amistad en el infierno». Juan Wesley, «Of Hell», en *Works of John Wesley*, ed. Albert C. Outler, Abingdom, Nashville, 1986, 3:34. Sobre la falta de amistad en el infierno, véase también Walls, *Hell*, pp. 152-153. La única relación verdadera, y de ese modo la únicas amistades, están en el cielo, donde cada individuo está definido por su relación amorosa con el Creador y unos con otros. C. S. Lewis capta el aislamiento de los condenados con su descripción de los habitantes del infierno como siempre moviéndose cada vez más lejos unos de otros (*Great Divorce*, pp. 19-21).

26. Peter Geach argumenta en este mismo sentido (*Providence and Evil*, p. 141). Véase también Kreeft y Tacelli, *Handbook*, pp. 291, 307.

27. Lewis, *El problema del dolor*, p. 127. Kreeft y Tacelli también argumentan que debido a que la «coexistencia implica un campo común de alguna clase de tiempo y/o lugar donde coexistir», y debido a que los habitantes del infierno no comparten ni tiempo ni lugar, no podemos afirmar que «no haya un dualismo maniqueísta eterno, no un punto muerto entre el bien y el mal, sino solo el triunfo final de Dios» en el *escatón* (*Handbook*, p. 307).

28. Lewis, *El problema del dolor*, pp. 124-26. Véase la reflexión de Kreeft y Tacelli, *Handbook*, pp. 286-87.

29. En este mismo sentido podemos describir el estado de estos «restos» como siendo conscientes de sí mismos solo estirando analógicamente el término, porque ellos no puede ser conscientes en la misma forma que los humanos lo son ahora. Nuestra experiencia presente de conciencia de uno mismo está intrínsecamente vinculada con nuestra conexión con un medio compartido. Tenemos conciencia de nosotros mismos como relativamente autónomos y centro continuos de conciencia solo porque nos experimentamos a nosotros en relación con las personas y el mundo exterior a nosotros mismos. Es, en resumen, nuestra apertura a los que son otros aparte de nosotros mismos lo que nos da nuestro sentido de ser. Sin embargo, en la perspectiva del infierno que estoy proponiendo todo esto se echa de menos. El yo en el infierno está

completamente encerrado en su propia irrealidad. No hay verdadera relación con nada fuera de sí mismo.

30. En respuesta a uno que objetaba la doctrina del infierno eterno, C. S. Lewis pregunta: «¿Qué es lo que le está pidiendo a Dios que haga [para los pecadores destinados al infierno]?... ¿Perdonarlos? Ellos no serán perdonados ¿Dejarlos solos? Pues eso es lo que creo que hace» (*El problema del dolor*, p. 128). Véase Kreeft y Tacelli, *Handbook*, p. 290, y las importantes consideraciones de Richard L. Purtill, en *C. S. Lewis's Case for the Christian Faith*, Harper & Row, San Francisco, 1981, pp. 96-100.

31. Edwin Palmer, *The Five Points of Calvinism*, Baker, Grand Rapids, Mich., 1972, pp. 36-37).

Apéndice 1

LAS OBJECIONES RESTANTES

En este apéndice consideraré brevemente seis objeciones a la teodicea trinitaria del conflicto que no fueron consideradas completamente en la parte principal de esta obra. Las cuatro primeras tienen que ver con la soberanía de Dios, Las dos restantes tienen que ver con la metodología.

La teodicea trinitaria del conflicto socava la creencia en la omnipotencia de Dios. El problema de la maldad es el problema de reconciliar la realidad del mal con la creencia en un Dios omnipotente. Parece que la teodicea trinitaria del conflicto resuelve este problema socavando lógicamente la creencia en el Dios omnipotente. No es, por tanto, una teodicea legítima desde la perspectiva cristiana.

La teodicea trinitaria del conflicto no socava lógicamente la creencia en el Dios omnipotente. Más bien lo presupone. En contraste con la teología del proceso y con todas las formas de teísmo finito, la teodicea trinitaria del conflicto sostiene que Dios es el poseedor original de todo el poder, que todas las cosas fueron creadas por él, que todo poder es dado por Dios y que Dios puede garantizar que él será el vencedor en la guerra que él y su iglesia están ahora involucrados.

Es cierto que la teodicea trinitaria del conflicto sostiene que Dios no *ejerce* su omnipotencia durante esta época de prueba, porque él desea que las criaturas entren en su amor trino y eterno, el cual requiere que ellas tengan el poder de escoger a favor o en contra de él (TGT1). El dar a los agentes este poder

implica aún más que hay limitaciones con las que Dios tiene que funcionar en su gobierno providencial del mundo y que puede que las cosas no salgan siempre como él las desearía. Pero hay que admitir que esto no compromete la omnipotencia de Dios más de lo que lo han hecho otras perspectivas a lo largo de la historia de la iglesia.

Casi todos los teólogos a lo largo de la historia de la iglesia han reconocido que Dios no puede hacer lo que es lógicamente imposible, porque no tiene sentido la idea de que Dios *pueda* hacer lo que es lógicamente imposible. En este sentido casi todos los teólogos han admitido que hay limitaciones en Dios. Por ejemplo, él no puede mentir o hacer algo que sea inconsecuente con su carácter. Tampoco puede cambiar el pasado (esto es, hacer que algo que ha sucedido como que no haya ocurrido). Además, los arminianos clásicos siempre han sostenido que por necesidad lógica Dios no puede predestinar actos libres moralmente responsables. La mayoría de los calvinistas, por el otro lado, han sostenido que Dios no puede salvar a todas las personas aunque en un sentido muy real, ellos insisten, él no desea que nadie perezca (2 P 3:9), porque su deseo de mostrar la gloria de su justicia al juzgar a los pecadores restringe su deseo de tener misericordia de todos.¹

La teodicea trinitaria del conflicto simplemente aplica el principio de que Dios no puede hacer lo que es lógicamente contradictorio en una manera diferente (y, yo argumento, más coherente) que estas otras filosofías. Las seis tesis que estructuran la teodicea trinitaria del conflicto son solo las implicaciones lógicas de la perspectiva de que Dios creó el mundo por amor. Las «condiciones» que restringen a Dios en un momento son simplemente aplicaciones de estas seis tesis. Eso no afecta la perspectiva de que Dios es omnipotente. Simplemente especifica las condiciones con las que Dios y otros tienen que lidiar, dado que el Creador omnipotente ha escogido crear esta clase de mundo.

La teodicea trinitaria del conflicto contradice Romanos 9. En Romanos 9 Pablo considera la naturaleza de la elección de Dios notando que Dios dijo: «Amé a Jacob, pero aborrecí a Esaú... antes de que los mellizos nacieran, o hicieran algo bueno o malo, y para confirmar el propósito de la elección divina, no en base a las obras sino al llamado de Dios» (Ro 9:11-13). Luego usa el ejemplo del faraón y Moisés para ilustrar el hecho de que «Dios tiene misericordia de quien él quiere tenerla, y endurece a quien él quiere endurecer» (Ro 9:18). Esto plantea la pregunta de que Dios es injusto, porque «¿Quién puede oponerse a su voluntad?» (Ro 9:19). A lo que Pablo responde: «¿Quién eres tú para pedirle cuentas a Dios? ¿Acaso le dirá la olla de barro al que la moldeó: ¿Por qué me hiciste así? (Ro 9:20)»

Algunos argumentarían que todo este pasaje contradice la perspectiva de la teodicea trinitaria del conflicto, que dice que los humanos y los ángeles deciden su propio destino y que explica el mal apelando al libre albedrío de estos agentes. La teodicea trinitaria del conflicto localiza el misterio del mal en la complejidad inescrutable del cosmos, pero Pablo lo ubica directamente en la soberana e insondable voluntad de Dios.

Romanos 9 es interpretado a menudo de esa manera, especialmente por los calvinistas, y admito que si esa lectura es correcta contradice la teodicea trinitaria del conflicto. Pero yo, junto con otros muchos eruditos, no pienso que esa interpretación sea correcta. Haré cinco comentarios en respuesta a esta interpretación (que yo llamo la «interpretación determinista»).

Primero, como una palabra preliminar, la perspectiva de que Dios elige a aquellos de los que tendrá misericordia y a los que endurecerá y que esta actividad divina decide el destino eterno de las personas contradice la enseñanza clara de las Escrituras de que el amor de Dios es universal e imparcial (Hch 10:34, cp. Dt 10:17-19; 2 Cr 19:7; Job 34:19; Is 55:4-5; Ez 18:25; Mr 12:14; Jn 3:16; Ro 2:10-11; Ef 6:9; 1 P 1:17) y que el deseo de Dios es que todos se salven (Ez 18:23,32; 33:11; Jn 3:16; 1 Ti 2:4; 4:10; 2 P 3:9; 1 Jn 2:2). También socava el tema central de las Escrituras que los agentes libres son moralmente responsables de sus acciones libres y, por tanto, culpables cuando van en contra de la voluntad de Dios (véase capítulo dos). Además, posiblemente contradice la descripción bíblica de Dios de que él es completamente santo, justo y misericordioso. «El Señor nos hiere y nos aflige, pero no porque sea de su agrado» (Lm 3:33; cp. Dt 32:4; Hab 1:13; 1 Jn 1:5). Para todos los que sostienen que las Escrituras están inspiradas por Dios y que son coherentes en lo que enseñan, esta incoherencia nos llevaría a sospechar que algo pasa en la interpretación determinista de Romanos 9.

Como una segunda palabra preliminar, merece la pena notar que este pasaje no fue interpretado de esta forma determinista antes de Agustín en el siglo IV (con la excepción de ciertos gnósticos y maniqueos)² Una vez que el modelo original de la providencia quedó establecido en la iglesia, esa interpretación se hizo común (aunque antes de Calvino, pocos la sostenían tan coherentemente como Agustín). Esto puede sugerir que la lectura determinista de este pasaje es al menos parcialmente el resultado de insertar en el texto una cosmovisión que se ha dado por supuesta (la cosmovisión de diseño) que Pablo (y los primeros padres postapostólicos) no compartían.

Tercero, siempre que se interpretan textos difíciles es importante prestar atención al propio resumen que hace el autor de su argumento, si es que él lo provee. Si nuestras conclusiones sobre la argumentación del autor difieren de

la conclusión que él mismo provee, es evidente que no hemos entendido bien su argumento.

Por suerte Pablo nos provee de ese resumen en Romanos 9. Empieza su resumen preguntando: «¿Qué concluiremos?» (Ro 9:30). Si la interpretación determinista de Romanos 9 fuera correcta, esperaríamos que el apóstol resumiera su argumento diciendo algo así: «El Dios soberano determina a quién va a elegir y a quién no, y nadie tiene el derecho de discutirlo». Pero esto no es lo que Pablo dice aquí. Más bien él pone juntos todos los hilos de su argumento en este capítulo concluyendo:

¿Qué concluiremos? Pues que los gentiles, que no buscaban la justicia, la han alcanzado. Me refiero a la justicia que es por la fe. En cambio Israel, que iba en busca de una ley que le diera justicia, no ha alcanzado esa justicia. ¿Por qué no? Porque no la buscaron mediante la fe sino mediante las obras (Ro 9:30-32).

Pablo explica todo de los que ha venido hablando en este capítulo mediante la apelación a las decisiones moralmente responsables de los israelitas y los gentiles. Los judíos no se esforzaron por la fe como debieran haberlo hecho. Como Pablo reitera en los dos siguientes capítulos, los judíos como nación no se sometieron a la justicia de Dios que viene por medio de la fe (Ro 10:3). «Pero ellas fueron desgajadas *por su falta de fe*» (Ro 11:20). *Esa es la razón* por la que ellos como nación habían sido endurecidos (Ro 11:7, 25), mientras que los gentiles que buscan a Dios por la fe *han sido injertados* (Ro 11:23). El proceso de Dios de endurecer a unos y de tener misericordia de otros no es arbitrario: Dios expresa «severidad hacia los que cayeron [la nación de Israel] y bondad hacia ti [los creyentes]. Pero si no te mantienes en x, tú también serás desgajado» (Ro 11:22).

Ni el resumen de Pablo en Romanos 9:30-32 ni sus subsiguientes consideraciones en los capítulos 10 y 11, que enfatizan el libre albedrío, encajan con la lectura determinista de Romanos 9. Esta es una indicación segura de que esta lectura determinista es incorrecta.

Cuarto, empezamos a entender lo que está equivocado en la interpretación determinista de Romanos 9 cuando consideramos su interpretación de la analogía del alfarero que Pablo usa en Romanos 9:20-23. En la interpretación determinista, se da por supuesto que el barro tiene que decir «sí» a cómo es formado; el alfarero lo decide todo. Mi opinión es que Pablo no entendió la analogía de esa manera.

Es importante recordar que Pablo no inventó esta analogía, sino que la encontró en el Antiguo Testamento. Es más, el pasaje del Antiguo Testamento

que es la fuente de esta analogía la emplea para decir *todo lo opuesto* de lo que los que defienden la lectura determinista de Romanos 9 piensan que Pablo está diciendo.³

En Jeremías 18 el Señor le muestra a Jeremías a un alfarero que está trabajando en una vasija de barro. «Pero la vasija que estaba modelando se le deshizo en las manos; así que volvió a hacer otra vasija, hasta que le pareció que le había quedado bien» (Jer 18:4). El Señor entonces dijo: «Pueblo de Israel, ¿acaso no puedo hacer con ustedes lo mismo que hace este alfarero con el barro? Ustedes, pueblo de Israel, son en mis manos como el barro en las manos del alfarero» (Jer 18:5-6).

Como comentamos en el capítulo tres, el Señor dice que puesto que él es el alfarero y puede hacer lo que quiera con el barro, él se retractará de profecías de bendiciones o maldiciones si el pueblo para el cual profetiza cambia para mejor o para peor (Jer 18:7-11). Como un maestro alfarero, se reserva el derecho de rehacer sus vasijas siempre que lo considere oportuno. Dios puede cambiar, y cambiará, sus planes si las personas cambian sus corazones. Por esta razón el Señor asegura a los israelitas que aunque el pecado «ha echado a perder» la vasija que estaba haciendo con ellos, como un maestro alfarero que él es puede hacer de nuevo la vasija *si ellos, el barro, se lo permiten*. Si ellos se arrepienten, él se arrepentirá del juicio que tenía pensado traer sobre ellos.

Cuando Pablo usó esta analogía para explicar por qué Dios tuvo misericordia de Moisés y endureció al faraón, no hay razón para concluir que esto implica que Moisés y el faraón no tuvieron ninguna participación en cómo esto sucedió. Todo lo contrario. Como en Jeremías, el «barro» al que se está refiriendo Pablo no es un barro preexistente de humanidad del cual el Señor arbitrariamente forma individuos que encajen en sus propios propósitos eternos, esto es, para demostrar su misericordia o ira. Es más bien el barro de la vida de las personas *en la historia*. Como en Jeremías 18, las personas se «rompen» o se hacen maleables *a sí mismas*, y Dios *responde* rehaciéndoles a ellas en este estado «hasta que le [parece] que le había quedado bien» (Jer 18:4), siempre en conformidad con sus corazones maleables o endurecidos.

Esto es por lo que Pablo dice que Dios «*soportó con mucha paciencia*» las vasijas que estaba preparando para destrucción (Ro 9:22). ¿Por qué necesitaría tener paciencia si la vasija se había «deshecho» conforme a su propio diseño? ¿Para qué tendría que decir: «Todo el día extendí mis manos hacia un pueblo desobediente y rebelde» (Ro 10:21, citando a Is 65:2) si él era el que los estaba moldeando para ser desobedientes? Por último, uno tiene que preguntarse, ¿por qué un Dios que es perfectamente santo y amoroso que «nos hiere y nos

aflige, pero no porque sea de su agrado» (Lm 3:33) nos tendría que hacer intencionalmente rebeldes?

La paciencia y frustración de Dios hacia las vasijas que él había preparado para la «destrucción» no tiene sentido en la interpretación determinista, pero sí que lo tiene si lo entendemos a la luz de Jeremías 18. Este entendimiento del uso que Dios hace del faraón también encaja mejor con la narrativa de Éxodo acerca del faraón en el que Pablo confía para el uso de esta analogía. Es importante notar (como los rabíes del tiempo de Pablo solían hacer con frecuencia) que los primeros actos de endurecimiento en la narrativa de Éxodo que describe a Dios como endureciendo el corazón del faraón son realizados por *el faraón mismo* (Éx 8:15, 32). Dios simplemente está usando el endurecimiento del faraón para sus propios propósitos providenciales. Él deseó «mostrar su ira y dar a conocer su poder» (Ro 9:22) a fin de intimidar a los futuros adversarios de Israel.

Cuando Pablo respondió a la acusación de injusticia preguntando: «¿Quién eres tú para pedirle cuentas a Dios?» (Ro 9:20), él no está apelando al puro poder del alfarero sobre su barro. Él está más bien apelando a los derechos de un alfarero sabio y justo para trabajar el barro conforme a sus propósitos providenciales y en la manera que es más apropiada, *dada la clase de barro con la cual tiene que trabajar*. Si Israel persiste en su rebelión, el alfarero lo endurece y lo prepara para la destrucción. Si los creyentes gentiles y judíos persisten en su fe sencilla, Dios tiene misericordia de ellos y los forma en vasos bellos que exhiben su propia eterna gloria (Ro 9:21-23).

Esta formación puede *parecer* arbitraria, especialmente a los judíos endurecidos que creían que ellos eran los «vasos para honra» simplemente por virtud de ser judíos.⁴ Como en Jeremías 18, sin embargo, el uso que Pablo hace de esta analogía demuestra que esta clase de pensamiento judío y la acusación de injusticia arbitraria que surge de ella son incorrectos. La actividad de Dios en la historia no es arbitraria; sino que es justa y sabia. Además, para la sorpresa de muchos judíos de ese tiempo, la posibilidad de ser barro para ser formados en vasos que exhiben la gloria de Dios está abierta tanto a los judíos como a los gentiles. Todo depende si ellos están dispuestos o no a buscar la justicia de Dios que viene por la fe, y no por las obras (Ro 9:30-32; 10:3-5, 12-13; 11:22-23).

Quinto, y quizá lo más importante, es crucial que nosotros interpretemos Romanos 9 en conformidad con la pregunta que Pablo intenta responder por medio de ello. La interpretación determinista de este pasaje no lo hace adecuadamente. Pablo no está interesado en la cuestión de cómo Dios elige o rechaza a los individuos para eterna salvación o condenación. Él no está preocupado

con destinos individuales o eternos.⁵ Su preocupación en los capítulos 9—11 es solo responder a la pregunta, ¿ha fracasado la Palabra de Dios (esto es, sus promesas del pacto, cp. 9:6)?

Para los judíos que habían vinculado las promesas de Dios con su nacionalidad y obras, esto es precisamente lo que parecía implicar el mensaje cristiano de salvación por fe en Cristo. Si el mensaje cristiano era verdad, entonces los judíos que no habían aceptado a Jesús como el Mesías ya no eran parte del pacto de Dios. Pero, según su entendimiento del Antiguo Testamento, esto implicaba que Dios se había olvidado de su promesa de tenerlos como su pueblo.

Pablo responde a esta pregunta de la siguiente manera. Primero revela que aunque es un privilegio ser judío por nacionalidad (Ro 9:4-5), «no todos los que descienden de Israel son Israel» (Ro 9:6) y tampoco por ser descendientes de Abraham son todos hijos suyos» (Ro 9:7). Los verdaderos israelitas han sido siempre los que tienen fe, como lo hizo su padre Abraham. Abraham creyó a Dios «y eso se le tomó en cuenta como justicia» (Ro 4:3). Su fe llevó al nacimiento de Isaac, el hijo de la promesa, y por eso, para reiterar la importancia de la fe, Pablo cita Génesis 21:12, que dice que «Tu descendencia se establecerá por medio de Isaac» (Ro 9:7). Pablo argumenta que es la fe, no la nacionalidad y la adherencia externa a la ley («obras») lo que ha sido siempre la condición para ser un hijo del pacto. Dios todavía honra su palabra y, por tanto, permanece fiel a todos los que con sencillez creen como lo hizo Abraham, ya sean judíos o gentiles.

Para el judío que piensa que la elección es un privilegio vinculado con su nacionalidad y que la justicia se gana mediante la adherencia a la ley, esto es desconcertante. Por eso Pablo se lanza a demostrar que Dios tiene el derecho soberano de elegir a los que quiere como compañeros de pacto. Lo hace mediante la apelación a las narrativas del Antiguo Testamento relacionadas con Isaac, Jacob y Moisés, los tres ejemplos que serían quizá los más notorios para el judío.

No fue la nacionalidad o las obras de Abraham lo que le movió a escoger a Abraham y darle milagrosamente a su hijo Isaac. Esta decisión soberana estuvo basada en la fe de Abraham (Ro 9:9). Como Pablo dijo varios capítulos antes, *antes* que Abraham fuera circuncidado (es decir, antes de que hubiera hecho ninguna «obra» de la ley) Dios le contó su fe como justicia (Ro 4:9-10). La razón para esto fue para que Abraham fuera el «padre de todos los que creen, aunque no hayan sido circuncidados, y a éstos se les toma en cuenta su fe como justicia. Y también es padre de aquellos que, además de haber sido circuncidados [los judíos], siguen las huellas de nuestro padre Abraham» (Ro 4:11-12). El hecho que el linaje de Abraham fluya por medio de Isaac, un hijo nacido

milagrosamente por medio de la fe, confirma lo que decimos (véase Ro 4:16-25).

Desde el principio, Dios decidió elegir a aquellos que creen. Por tanto, todos los que creen son descendientes de Abraham (por medio de Isaac). Si bien hay ciertos privilegios en ser un judío (véase Ro 9:4-5) y aunque adherirse a la ley es necesario para ellos y beneficioso si es un resultado de la fe, la nacionalidad y la adherencia a la ley no son por sí mismas lo que hace que una persona sea un verdadero compañero de pacto con Dios.

Pablo entonces demuestra el derecho soberano de Dios para elegir al que él quiera indicando cómo Dios escoge a Israel como una nación para llevar a cabo sus propósitos en la historia del mundo. Usando a Jacob y Esaú como representantes de Israel y de Edom, nos dice (citando Gn 25:23 y Mal 1:2-3) cómo Dios prefirió a Jacob sobre Esaú «antes que los mellizos nacieran, o hicieran algo bueno o malo, y para confirmar el propósito de la elección divina, no en base a las obras sino al llamado de Dios» (Ro 9:11-12). Pablo no está preocupado con la salvación individual de Jacob y Esaú; él está preocupado con mostrar la soberanía providencial de Dios *en la historia*, y como en el ejemplo de Isaac, lo que se enseña es que las elecciones de Dios nunca dependieron «del deseo ni del esfuerzo humano», tal como suponían los incrédulos judíos, «sino de la misericordia de Dios» (Ro 9:16).

Por último, Pablo demuestra la soberanía de Dios en la historia apelando a su endurecimiento del faraón y su misericordia de Moisés (Ro 9:17). Es en este momento que él emplea la analogía del alfarero y el barro que examinamos arriba. El maestro alfarero sabe lo que está haciendo, de manera que sin importar cuán arbitrario les pueda parecer a algunos, su soberana voluntad debe ser reconocida como sabia y justa. Dios tiene el derecho soberano de tener misericordia de quien él quiera y endurecer a quien él quiera (Ro 9:18). Lo que resulta asombroso para los judíos incrédulos es que a pesar de su privilegiada nacionalidad y de su obediencia a la ley, ellos ahora se encuentran a sí mismos en la situación de su antiguo enemigo el faraón. ¡Ellos son ahora los endurecidos! ¡Además, los gentiles a los que ellos habían considerado siempre fuera del pacto se encuentran ahora en la posición de Moisés!

Sin embargo, esta «misericordia» y «endurecimiento» no son arbitrarios, a pesar de cómo lo puedan ver los judíos incrédulos. La elección soberana de Dios ha sido siempre la de aceptar a los que persisten en la fe y endurecer a los que, como el faraón, persisten en su rebelión. Los judíos son endurecidos «por su falta de fe» (Ro 11:20; cp. 9:32).

Pablo concluye este capítulo mostrando por medio de varios pasajes del Antiguo Testamento (Os 2:23; 1:10; Is 10:22-23; 1:9) que Dios siempre ha

tenido la intención de hacer de los gentiles sus hijos y que son solo el «remanente» de los fieles entre los judíos que son verdaderamente sus hijos (Ro 9:24-29).⁶ Le sigue a esto su resumen, examinado arriba, que explica por qué los gentiles han alcanzado la justicia de Dios mientras que los judíos como un todo no la han obtenido. Los judíos «no la buscaron mediante la fe sino mediante las obras» (Ro 9:32), mientras que los gentiles que «no buscaban la justicia» por medio de las obras, «la han alcanzado: Me refiero a la justicia que es por la fe» (Ro 9:30).

Lo que Pablo está buscando con todo este razonamiento es responder a la pregunta: ¿Ha fracasado la Palabra de Dios? La respuesta es un no bien firme. La «Palabra de Dios» ha estado siempre condicionada a la fe, no a las obras de la ley, y siempre se cumple cada vez que alguien es incorporado al pueblo de Dios por medio de la fe, ya sea judío o gentil. Un plan así les parece escandaloso y arbitrario a los que confían en su propia nacionalidad y obras, pero esta es la prerrogativa soberana de Dios. El mismo Dios que escogió bendecir a Abraham con Isaac, elegir a Israel en vez de a Edom, y tener misericordia de Moisés y endurecer al faraón, escoge salvar a todos los que confiesan sencillamente a Cristo Jesús como Señor (Ro 10:9).

Vemos que si lo leemos en contexto, Romanos 9 no contradice la teodicea trinitaria del conflicto. Esta teodicea concede que Dios tiene el poder y el derecho de formar la historia como a él le parece bien y establecer el plan de salvación que él considera mejor. Si Dios decide tener misericordia de todos los que sencillamente confían en Cristo, esa es su prerrogativa divina. Si él decide endurecer a los que persisten en la incredulidad, poniendo su confianza en su nacionalidad o buenas obras, esa es también su prerrogativa divina. El único requerimiento de la teodicea trinitaria del conflicto es que dentro de los parámetros históricos establecidos por Dios, los agentes poseen un cierto grado de libertad autodeterminante. Esto, como hemos visto, es perfectamente compatible con Romanos 9.

La teodicea trinitaria del conflicto es contraria a la enseñanza bíblica sobre la soberanía divina exhaustiva. La teodicea trinitaria del conflicto está fundamentalmente enraizada en la suposición de que el poder de Dios y el poder humano y angélico están opuestos el uno al otro en un «partido a cero tantos». En la medida en que los agentes son libres y moralmente responsables, Dios no puede ejercer control unilateral sobre su creación. Pero algunos dirían que la Biblia da por supuesto lo opuesto. Es decir, que el poder de Dios no «compite» con el poder de las criaturas. Los temas de la soberanía divina exhaustiva y la responsabilidad humana (y angélica) están intrínsecamente entrelazados a lo

largo de las narrativas bíblicas. La teodicea trinitaria del conflicto se edifica sobre el tema de la libertad de las criaturas, pero a expensas del tema de la soberanía divina exhaustiva.

Se puede dar dos respuestas a esta objeción. La primera es bíblica, la segunda es lógica. Primero, estoy de acuerdo con que los temas de la soberanía divina exhaustiva y de la libertad moralmente responsable de las criaturas están intrínsecamente entrelazados a lo largo de las narrativas bíblicas. Pero no veo por qué esta soberanía divina implica control *exhaustivo*. Es cierto, hay algunos ejemplos en las Escrituras que explican las acciones humanas apelando a la iniciativa de Dios. Pero estos ejemplos no enseñan o dan por supuesto que Dios está *siempre* detrás de la acción divina (o angélica). Lo que es más importante, aun en la mayoría de estos casos no es necesario dar por supuesto que Dios está detrás de la acción como el poder que causa la acción más bien que la sabiduría que simplemente lo organiza.⁷

Segundo, yo argumento que la idea de que Dios ejerce control unilateral sobre las acciones libres no es un misterio; es una contradicción. Si el concepto de libertad moralmente responsable tiene algún significado, significa que los agentes son la causa última y explicación de su comportamiento (véase capítulo dos). Decir que Dios ejerce control unilateral sobre los agentes quiere decir que Dios debe ser la causa última y explicación de la conducta de los agentes. Por tanto, la idea de que Dios ejerce control unilateral sobre los agentes mientras que estos agentes son, no obstante, libres y moralmente responsables es una idea contradictoria en sí misma. Afirma y niega la misma cosa. Ninguna analogía ha sido provista, ni puede serlo, que nos ayude a entender lo que esta idea *significa* (mucho menos si es verosímil o no).

Si Dios de verdad da a las criaturas la capacidad de tomar decisiones, hasta el punto de que cancele su propia capacidad unilateral de intervenir en lo que ellos hacen, ¿qué significa entonces el *dar* a las criaturas capacidad de decisión? Si las criaturas a las que se las ha dado esa capacidad de decisión, no obstante, necesariamente llevan a cabo lo que Dios quiere, entonces en realidad no se les ha dado ninguna capacidad de tomar decisiones *por su cuenta*. Por tanto, argumento que no hay misterio en la idea de que Dios controla exhaustivamente a agentes libres, porque no tiene significado la idea de que Dios controla exhaustivamente a los agentes libres.

La teodicea trinitaria del conflicto es inadecuada en un nivel práctico. Al enfatizar la autonomía de los agentes libres con su potencial para actuar en contra de los propósitos soberanos de Dios, algunos argumentan que la teodicea trinitaria del conflicto socava la confianza en Dios e infunde temor en las perso-

nas. Tampoco provee de esperanza para las personas en medio del sufrimiento radical, porque niega que haya un propósito soberano para su sufrimiento. Cuando uno transfiere el misterio del mal de Dios a la complejidad del cosmos, el sufrimiento de la persona es absurdo.

Como pastor, soy sensible a la preocupación que plantea esta objeción. Mi experiencia ha sido que muchos de los que rechazan la teodicea trinitaria del conflicto no lo hacen porque la evidencia bíblica a favor sea débil o porque no explique adecuadamente el mal. Lo hacen porque temen las implicaciones. Le tienen pavor al pensamiento de que nos pueden suceder cosas a manos de otros agentes libres, cosas que Dios no quería o (en mi opinión) ni siquiera lo anticipó con seguridad. Admite que este es un pensamiento inquietante. Pero no creo que esto signifique que la teodicea trinitaria del conflicto no sea cierta o que deja en la desesperanza a las personas que están en medio del sufrimiento. Por el contrario, creo que nos capacita más eficazmente para proveer de esperanza realista a las personas desesperadas. Hay cinco cosas que podemos decir en respuesta a esta objeción.

Primera, si bien puede ser menos consolador creer que el mundo es una auténtica zona de guerra que creer que está meticulosamente controlado por Dios, no está claro para mí cómo este hecho puede afectar la verdad o falsedad de la creencia de que el mundo es una zona de guerra. ¿Por qué tenemos que pensar que nuestro consuelo personal es un criterio de la verdad? Nosotros no apeláramos a este criterio para decidir, por ejemplo, si es verdad o falso que estamos en guerra con otro país o si nuestros cuerpos están «en guerra» con las células cancerosas.

A veces la verdad es incómoda. La realidad *no* se conforma a menudo con nuestros deseos. El mundo en su estado presente es un lugar que causa temor. Si los niños pueden desaparecer así por las buenas, ¿cómo puede alguien pensar de otra manera? Lejos de ser un argumento en contra de la teodicea trinitaria del conflicto, creo que la dimensión desconsoladora de esta perspectiva en realidad testifica de su veracidad, porque significa que esta perspectiva es conforme con lo que nosotros ya sabemos en nuestros corazones que es cierto acerca del mundo. En ocasiones *es* un lugar pavoroso para vivir.

En el nivel fundamental (manifestado más por lo que *hacemos* que por lo que *decimos*), todos los cristianos creen que el mundo está poblado por agentes libres que pueden frustrar la voluntad de Dios. Sin importar cuán controladora pueda ser su perspectiva sobre Dios, *todavía cierran con llave sus puertas en la noche*. Ninguna persona en su sano juicio deja su suerte «en las manos de Dios». Nosotros damos pasos prácticos para protegernos a nosotros mismos y a nuestros seres amados. Nosotros coherentemente actuamos como si parte de

nuestro bienestar dependiera de nosotros y de otros. ¿Qué dice esto acerca de nuestras creencias básicas? Dice que en el fondo de nuestro ser nosotros suponemos que no todo está controlado por un Dios amoroso y que un mundo donde hay asesinos, ladrones, secuestradores y violadores no constituye un ambiente completamente seguro.

A la luz de esto afirma que la teodicea trinitaria del conflicto *simplemente expresa y explica lo que nosotros ya creemos a un nivel fundamental*. Deténgase a observar cómo *actuamos* y lo comprobará. Esta coherencia de creencia y acción no se da en el modelo de diseño de la providencia y es, sugiero, una evidencia más de la veracidad de la teodicea trinitaria del conflicto.

Segundo, no está claro cómo nos provee de auténtico consuelo el afirmar que Dios lo controla todo frente a los aspectos horribles de este mundo. Supongamos que varios niños han sido secuestrados en su barriada. Usted está comprensiblemente preocupado por la seguridad de sus hijos. ¿En qué sentido le ayuda a usted a vencer este temor pensar en que el secuestro de niños encaja en los propósitos misteriosos de Dios? A pesar de todo usted va a la ferretería y compra un candado para su puerta y acompaña a sus hijos a todo lugar donde vayan. Usted sabe que ese mal le *puede* suceder a usted, a menos que tome preocupaciones. Usted todavía sabe en el fondo de su ser, allí donde usted toma decisiones, que el mundo es tan pavoroso *con* sus creencias como *sin* ellas. Así que, ¿en qué le ayuda su creencia?

Yo creo que su creencia hace que en realidad el mundo sea un lugar que asusta, por dos razones. Primera, si Dios controla a los secuestradores y los secuestradores dañan tanto a las familias piadosas como las no piadosas (lo cual nadie niega), entonces puede ser que Dios haya decidido desde toda la eternidad que uno de estos secuestradores haga daño a *su* familia a continuación. Si Dios ha decidido esto, no hay nada que usted pueda hacer acerca de ello. Segunda, si Dios es la clase de Dios que es capaz de ordenar que sucedan esas clases de males, entonces no hay carácter aquí en el que podamos confiar. Usted no tiene nada a lo que agarrarse. Si Dios ordenó que un niño sea secuestrado, puede que haya ordenado que su hijo sea el secuestrado. De nuevo, no hay *nada* que usted pueda hacer para cambiar ese hecho.

Sin embargo, si Dios no controla todas las cosas, entonces *hay* algo que usted puede hacer acerca de ello. Como una persona libre moralmente responsable usted puede tomar decisiones que maximicen su seguridad y minimicen su vulnerabilidad en contra de otros agentes (y espíritus) libres que ha escogido el mal. El mundo todavía asusta, pero menos que si el Creador mismo tiene la clase de carácter que le hace capaz de ordenar el secuestro de niños «para su gloria». Por eso argumento que la teodicea trinitaria del conflicto no

incrementa los temores de las personas; simplemente reconoce y explica las preocupaciones que ya tenemos. Sin embargo, el modelo original de providencia puede aumentar nuestros temores y no explicar nada.

Tercero, que en muchos casos la cosmovisión trinitaria del conflicto tiene una ventaja práctica sobre la cosmovisión de diseño para consolar y capacitar a las personas en medio del sufrimiento. Esta perspectiva motiva a los creyentes a ejercitar la fe y la oración para luchar en contra de lo que está causando el sufrimiento. Esto es especialmente cierto cuando el sufrimiento es de naturaleza física. Si bien el modelo de guerra reconoce que el Señor puede *a veces* usar a una persona más en la enfermedad que en la salud (2 Co 12:7-10), pero no cae por obligación en esa conclusión. Siguiendo el ejemplo de Jesús, sostiene que a menos que tengamos dirección de parte de Dios para pensar de otra manera, debiéramos oponernos a la enfermedad como algo que es contrario a la voluntad de Dios. El modelo original de providencia no provee claramente de esta motivación. Como resultado, muchas personas aceptan el sufrimiento como parte del plan de Dios cuando en realidad hubiera preferido liberarlos de ese sufrimiento. Es difícil orar fervientemente que la voluntad del Padre sea hecha «en la tierra como en el cielo» (Mt 6:10) si uno cree que la voluntad soberana de Dios *ya* está siendo hecha en cuanto a que sucedan las mismas cosas en contra de las cuales estamos ahora orando.

Cuarto, no es cierto que la teodicea trinitaria del conflicto no «pueda ofrecer esperanza» a las personas en medio del sufrimiento. La teodicea trinitaria del conflicto ofrece el mismo consuelo que ofrece el Nuevo Testamento. Con las Escrituras, la teodicea trinitaria del conflicto afirma que el carácter de Dios es ambiguamente amoroso y que él está de nuestra parte cuando sufrimos. En esta perspectiva, no necesitamos preguntarnos por qué Dios ha ordenado o específicamente permitido que un niño sea secuestrado o que un esposo muera en un accidente de auto. Tristemente, muchas personas que aceptan la cosmovisión de diseño echan a Dios afuera cuando más le necesitan porque suponen que él es, en última instancia, responsable por el horror que ellos o sus seres amados están pasando. Si su entendimiento original de la providencia de Dios es correcto, su suposición es correcta. Pero la teodicea trinitaria del conflicto provee de un entendimiento diferente de la providencia de Dios, uno que anima a las personas a aceptar a Dios en medio de sus sufrimientos más bien que echarle de sus vidas.

Con las Escrituras, la teodicea trinitaria del conflicto también afirma que, a pesar de lo que nos suceda, nuestra relación eterna con el Señor está asegurada (Ro 8:31-39). Reconoce francamente, como Pablo lo hace, que pueden ocurrir cosas malas. El creer en Cristo Jesús no garantiza una protección segura en

medio de una zona de guerra. Pero esos acontecimientos no pueden separarnos del Señor.

Con las Escrituras, la teodicea trinitaria del conflicto también afirma que sea lo que sea que nos suceda, Dios puede obrar con nosotros para hacer que surja su propósito redentor en esos sucesos (Ro 8:28). El mal que nos ocurrió a nosotros o a nuestros seres queridos puede que no tenga en verdad ningún propósito elevado; bien puede suceder que no «tenga sentido». Esto es parte del mal. Pero podemos estar seguros que Dios puede sacar bien del mal con inconmensurable ingeniosidad. Él no quiere el mal, pero puede usarlo. El modelo original de providencia va más de esto y sugiere que el mal mismo fue ordenado o específicamente permitido para el propósito que Dios quiere de él. Pero no está claro cómo esto puede ayudar a nuestra esperanza.

Por último, y quizá lo más importante, la teodicea trinitaria del conflicto ofrece a las personas en medio de su sufrimiento la esperanza central del Nuevo Testamento, esto es, que al final habrá merecido la pena. Esta guerra horrible llegará a su fin y Cristo quedará victorioso sobre Satanás. La justicia quedará administrada y el éxtasis que la esposa de Cristo experimentará al participar en el amor trino y eterno de Dios sanará todas las heridas, enjugará todas las lágrimas, eliminará todos los temores y compensará por todas las pesadillas sufridas. Aun ahora, en el medio de este combate impío, estar enfocado en el cielo puede dar al que sufre una paz que sobrepasa todo entendimiento (Fil 4:7).

La teodicea trinitaria del conflicto está formada sobre una base ad hoc. Esto es, la apelación a la actividad de los espíritus malignos así como también la manera en que las implicaciones del amor son desarrolladas —las seis TGT tesis— está determinada por los aspectos del problema de la maldad que usted cree necesita explicación.

Es cierto que yo creo que el problema de la maldad queda solo adecuadamente resuelto cuando consideramos la actividad de los espíritus malos y las condiciones metafísicas que hacen que el amor sea posible. Pero esto no quiere decir que la apelación a los espíritus y a las seis TGT tesis son hipótesis *ad hoc* pensadas solo para explicar el mal. Dos consideraciones demuestran que ese no es el caso.

Primera, la realidad de los espíritus ha sido siempre parte de la enseñanza de la iglesia cristiana. En verdad, como argumenté en *God at War*, esta creencia ha sido en una forma u otra compartida por casi cada cultura a lo largo de la historia. Por tanto, apelar a ellos para dar razón de la dimensión del mal en el mundo no es para nada *ad hoc*. El único elemento nuevo de la teodicea

trinitaria del conflicto concerniente a la existencia y actividad de los espíritus es que intenta coherentemente desarrollar las implicaciones de lo que la iglesia ha creído siempre acerca de estos seres.

Segunda, la apelación a las seis condiciones que hacen posible el amor solo podrían ser consideradas *ad hoc* si eso pudiera mostrar que no hay base para aceptar esas condiciones aparte del hecho de que ayudan a explicar el problema de la maldad. Mi argumento, sin embargo, es que las condiciones hay que aceptarlas sobre la base de que el amor en los seres contingentes es inimaginable aparte de estas condiciones. Argumento que no podemos concebir coherentemente la posibilidad del amor en seres finitos y contingentes sin concebirlas a ellos como poseedores de libertad (TGT1), sin que esta libertad implique riesgo (TGT2), sin tener poder para influenciar a otros con un potencial proporcionado para el bien o el mal (TGT3), sin que este poder sea irrevocable (TGT5) y sin que este poder sea finito (TGT6). La verosimilitud de estas condiciones está entonces apoyada por la apelación a la manera en que los aspectos de las Escrituras y de nuestra experiencia queden iluminados si son aceptadas. Son aun más confirmadas por el hecho de que el problema de la maldad queda resuelto cuando son aceptadas.

Uno puede argumentar que el amor es concebible aparte de estas condiciones o que esos aspectos de las Escrituras y de nuestra experiencia que no son coherentes con estas condiciones o que el problema de la maldad permanece aun cuando son aceptadas. Pero uno no puede rechazar justificadamente la teodicea trinitaria del conflicto sobre la base de que es *ad hoc*.

La teodicea trinitaria del conflicto es demasiado especulativa. La teodicea trinitaria del conflicto apalanca mucho de su poder explicativo en la actividad de Satanás, de los ángeles caídos y demonios, especialmente en su tratamiento del mal «natural». Pero las Escrituras no prestan tanta atención a estos agentes invisibles y no les da explícitamente la autoridad que les da la teodicea trinitaria del conflicto.

Estoy de acuerdo en que la teodicea trinitaria del conflicto es especulativa, pero niego que sea *demasiado* especulativa. Es en realidad menos especulativa que cualquier otra teodicea que podamos sugerir. Dos consideraciones apoyan mi afirmación.

Primera, todas las teodiceas inevitablemente van más allá de las Escrituras en la medida en que intentan resolver ciertos problemas intelectuales que las Escrituras no resuelven. (En este mismo sentido, toda la doctrina de la iglesia va más allá de las Escrituras.) Aun los que afirman evitar todas las teodiceas y apelan simplemente a la «misteriosa voluntad de Dios» van más allá de las

Escrituras al afirmar eso. Por tanto, el hecho de que la teodicea trinitaria del conflicto vaya más allá de las Escrituras no debiera usarse en contra de ella.

La cuestión no es si una teodicea o enseñanza va más allá de las Escrituras o no, sino si es coherente o no con las Escrituras y (aún mejor) las clarifica al hacerlo. En ese sentido, he argumentado que la teodicea trinitaria del conflicto funciona mejor que las otras teodiceas. Más específicamente, entre las elecciones especulativas de atribuir el mal a la providencia misteriosa de Dios o a la complejidad de la creación poblada con agentes libres, humanos y angélicos, argumento que lo último es la mejor elección. No solo es coherente con las Escrituras; sino que reconcilia la descripción bíblica de nuestro Padre amoroso con nuestra experiencia del mal horroroso.

Segunda, no es cierto que las Escrituras no presten mucha atención a los agentes invisibles. Como resumí en el capítulo uno (y demostré más completamente en *God at War*), la actividad de los agentes malignos invisibles impregna las Escrituras, especialmente el Nuevo Testamento. Además, la Biblia da a estos agentes la misma autoridad que les da la teodicea trinitaria del conflicto. Reconozco que la teodicea trinitaria del conflicto va más allá de las Escrituras al apelar a ellas para explicar ciertas clases de mal (p. ej., las oraciones no respondidas y el mal «natural»), pero lo hace en una forma que es coherente con las Escrituras (véase, p. ej., Sal 82; Dn 10). Por último, como sugiero arriba, el énfasis que se hace sobre estos agentes es comprensible, dado que estamos intentando responder a las cuestiones de la teodicea, mientras que las Escrituras no lo hacen.

NOTAS

1. En un sentido, John Piper admite, debe haber dos voluntades en Dios. Una desea que todos sean salvos, otra que muchos sean condenados para una mayor gloria de Dios. Véase su «Are There Two Wills in God? Divine Election and God's Desire for All to Be Saved», en *The Grace of God and the Bondage of the Will*, 2 vols. ed. Thomas Schreiner y Bruce Ware, Baker, Grand Rapids, Mich., 1995), 1:107-32.

2. M. Parmentier, «Greek Church Fathers on Romans 9», *Bijdragen* 50, 1989, 139-54; 51 (1990): 2-20; J. Patout Burns, «The Atmosphere of Election: Augustinianism As Common Sense», *JECS* 2, 1994, 335-39; Peter Gorday, *Principles of Patristic Exegesis: Romans 9-11 in Origen, John Chrysostom, and Augustine*, Studies in the Bible and Early Christianity 4, Mellen, Nueva York, 1983). Esto explica en parte por qué Calvino, por ejemplo, no pudo citar ningún padre anterior al Concilio de Nicea en contra de sus oponentes del libre albedrío (e.g. Pighius). Sobre el uso de Calvino de las fuentes patrísticas, véase Wilhelm H. Neuser y Brian G. Amrstrong, ed. *Calvinus Sincerioris Religiones Vindex [Calvin As Protector of the Purer Religion]*, Sixteenth Century Essays and Studies 36, Sixteenth Century Journal Publishers, Kirksville, Mo., 1977. Por esto, cuando Calvino debatió con Pighius sobre el libre albedrío, él cita mucho a Agustín. Exploraré este cambio agustiniano más completamente en mi próximo libro, *The Myth of the Blueprint*.

3. Sobre la importancia de prestar atención al contexto amplio en las citas del Antiguo Testamento de Pablo, véase la obra de Richard Hayes, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, Yale University Press, New Haven, Conn., 1989.

4. Según James Dunn la principal preocupación de Pablo en Romanos 9 es corregir esta clase de pensamiento. Véase su excelente estudio sobre *The Theology of Paul the Apostle*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1998, pp. 499-519.

5. Varios ejemplos de exégetas que expresan esta perspectiva son Dunn, *Theology*; J. D. Strauss, «God Promise and Universal History: The Theology of Romans 9», en *Grace Unlimited*, ed. Clark Pinnock, Bethany House, Minneapolis, 1975, pp. 190-208; Leon Morris, *The Epistle to the Romans*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1988; Roger Forster y V. Paul Marston, *God's Strategy in Human History*, Tyndale House, Wheaton, Ill., 1973; y C. E. B. Granfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, T & T Clark, Edinburgo, 1979). Para una defensa de la interpretación individualista calvinista, véase Thomas Schreiner. «Does Romans 9 Teach Individual Election unto Salvation?» en Schreiner y Ware, ed. *Grace of God*, 1:89-106; y John Piper, *The Justification of God: An Exegetical and Theological Study of Romans 9:1-23*, Baker, Grand Rapids, Mich., 1983.

6. Él continúa poniendo juntas citas del Antiguo Testamento, que presentan en esencia la misma enseñanza, a lo largo de todo Romanos 10.

7. El intento más amplio para demostrar que la Biblia enseña tanto el control divino exhaustivo como la responsabilidad humana es la obra de D. A. Carson, *Divine Sovereignty and Human Responsibility*, John Knox Press, Atlanta, 1981. Véase el apéndice cinco para un estudio de los pasajes usados que apoyan esta perspectiva.

Apéndice 2

CUATRO ARGUMENTOS FILOSÓFICOS SOBRE LA INCOMPATIBILIDAD DE LA PED Y DEL LIBRE ALBEDRÍO AUTODETERMINANTE

Para los cristianos bíblicos, las Escrituras son el tribunal supremo de apelación en cuanto a la validación de cualquier creencia. Por tanto, como argumentamos en los capítulos tres, cuatro y cinco, la base primaria para aceptar la perspectiva abierta del futuro es bíblica. Con todo, la verdad es *una*. Es decir, si estamos interpretando las Escrituras correctamente debiera ser coherente con la razón, suponiendo que estamos razonando correctamente. Desde una perspectiva teológica, esta es la tarea de la filosofía.

En el capítulo cuatro examiné el argumento filosófico que intenta demostrar que la doctrina de la PED (que Dios posee conocimiento anticipado [presciencia] exhaustivamente definitivo) es incoherente con la creencia de que los agentes poseen libertad autodeterminante y es también incoherente con la perspectiva de que Dios toma riesgos auténticos. En lo que sigue bosquejo y desarrollo brevemente cuatro argumentos filosóficos que apoyan esa conclusión.

El significado de la autodeterminación

Premisas

P1: Autodeterminación significa que el *yo* da *determinación* a sus acciones. En otras palabras, en lo concerniente a la acción genuinamente libre, los agentes libres mismos son los que al final hacen que suceda la transición de una variedad de actos *posibles* a un acto *realizado*. Por definición, ellos *definen* (traducido determinado) lo que previamente estaba indefinido (esto es, posibilidades indeterminadas). Ellos son la causa última y explicación del paso de «posiblemente esto o posiblemente aquello» a «ciertamente esto y ciertamente no aquello».

P2: La causalidad retroactiva no ocurre. Nosotros no podemos cambiar el pasado.

P3: Cada agente libre creado tiene un comienzo en el tiempo. No es eterno.

Conclusión: De P1-3, inferimos que la determinación dada a una acción por un agente autodeterminante no puede preceder eternamente a la autodeterminación del agente. Además, si la determinación no existe una eternidad antes de que el agente la creara, no hay singularidad para que Dios conozca una eternidad antes que el agente la creara. Por lo que si el agente posee autodeterminación, Dios no posee PED.

Comentario: O bien la determinación de mis acciones procede de mí, en cuyo caso yo soy autodeterminante, o no proceden de mí, en cuyo caso no soy autodeterminante. Si la determinación me precede a mí eternamente en la mente de Dios, no puede venir de mí, porque yo no soy eterno (P3) y la causalidad retroactiva no tiene lugar (P2). Pero en la perspectiva de que Dios posee PED, todas las acciones futuras son desde la eternidad dentro de esta categoría. Es decir, si Dios posee PED, las criaturas no pueden poseer libertad autodeterminante.

La distinción entre posibilidad y realización

Premisas

P1: El elemento más fundamental de la distinción entre posibilidad y realización es la distinción entre la condición de indefinido y la de definido.

P2: La autodeterminación es el poder para cambiar una posibilidad en realización, la *condición de indefinido a definido, lo que podía ser en lo que es*.

P3: Si Dios posee PED, entonces todos los sucesos están exhaustivamente definidos antes de que tenga lugar. En la mente de Dios no hay condición indefinida para el futuro.

Conclusión: De P1-3 inferimos que si Dios posee PED, no está en el poder de ningún agente creado el cambiar las posibilidades en realizaciones, lo indefinido en definido, lo que podía ser en lo que es. Si Dios posee PED, en otras palabras, las criaturas no pueden poseer autodeterminación.

Comentario: En cuanto a P1, si la distinción entre realización y posibilidad no está localizada en la condición de definido, ¿en dónde va a estar localizada? No se ha dado una definición más convincente ni fundamental. En cuanto a P2, si la autodeterminación no se define como la habilidad para hacer que las posibilidades sean realizadas, ¿cómo vamos a definirlo? Nadie ha sugerido una alternativa convincente.

Sin embargo, si se admiten ambas, la posibilidad de afirmar que el contenido del conocimiento anticipado de Dios es exhaustivamente definido mientras que al mismo tiempo afirmar la autodeterminación queda lógicamente descartada. A menos que el futuro esté antológicamente abierto hasta un cierto grado (no simplemente *experimentarlo* como abierto por las criaturas a causa de limitaciones epistemológicas), no hay «material», por así decirlo, del cual los agentes puedan determinarse a sí mismos. Los agentes no pueden cambiar posibilidades en realizaciones si no hay posibilidades genuinas. Sin embargo, por su misma definición la PED no nos permite futuras posibilidades. Por tanto, si Dios posee PED los agentes no pueden tener libertad autodeterminante.

PED y los sucesos reales

Premisas

P1: Si Dios posee PED, la condición definida de todos los eventos eternamente precede su acontecimiento actual.

P2: Como argumento arriba, la realización es más fundamentalmente distintiva de la posibilidad en que la realización se caracteriza por su condición definida («definitivamente esto y definitivamente no aquello»), mientras que la posibilidad se caracteriza por su condición indefinida («posiblemente esto y posiblemente aquello»).

P3: Si todos los sucesos están exhaustivamente definidos en la mente de Dios antes de que ocurran, todos los sucesos son reales antes de que sean reales.

Conclusión: Si es absurdo decir que un suceso es real antes de que sea real, entonces (*reductio ad absurdum*) los sucesos no pueden ser exhaustivamente definidos en la mente de Dios antes de que tengan lugar. Dios no posee PED.

Comentario: Este argumento es similar al anterior, pero de alguna manera abarca más. La cuestión oculta en este argumento es, ¿Qué es lo que la ocurrencia real de *x* añade al conocimiento anticipado de Dios de *x* a fin de

distinguir la ocurrencia real de *x* del mero conocimiento anticipado de *x*? Si la experiencia de Dios de la ocurrencia real añade *algo* al conocimiento anticipado de Dios, entonces el conocimiento anticipado de Dios no se puede pensar que sea *exhaustivamente* definido. Él *aprendió* lo que era *experimentar* *x* aun si nosotros admitimos que antes de esto él tenía un conocimiento proposicional perfecto *acerca* de *x*.¹ Sin embargo, la experiencia de Dios de la ocurrencia real de *x* añade *algo* al conocimiento de Dios entonces resulta imposible hacer que sea inteligible la distinción entre la ocurrencia real de una cosa y que sea simplemente conocida de antemano.

Puesto de forma diferente, si la experiencia es la forma más elevada de conocimiento (y en la mayoría de las veces lo es), entonces un conocimiento exhaustivamente definido de *x* implica una experiencia insuperablemente perfecta de *x*. Del mismo modo, un conocimiento *anticipado* exhaustivamente definido de *x* debe implicar una experiencia insuperablemente definida de *x una eternidad antes de que *x* ocurra.*

Entonces, para salvar a PED, uno debe aceptar la eternidad divina. Dios tiene que experimentar el mundo como un eterno «ahora». Aparte del hecho que esta perspectiva parece socavar la interacción temporal de Dios con el mundo que estructura toda la narrativa bíblica, y aparte de otras varias paradojas que la perspectiva genera, la perspectiva de Dios como eterno descarta la autodeterminación sobre las bases dadas en el segundo argumento arriba así como en el cuarto argumento que viene a continuación.

Por tanto, una vez más concluimos que si Dios posee PED, las criaturas no pueden poseer libertad autodeterminada.

La causa de la eterna condición de definido

Premisas

P1: Las causas preceden a los efectos. Esto quiere decir que la causalidad retroactiva no puede suceder.

P2: Nada contingente es no causado.

P3: La condición definida del mundo real es contingente.

P4: La condición definida del mundo es causada (de P1).

P5: Si Dios posee PED, el mundo estaba perfectamente definido (en la mente de Dios) una eternidad antes de que el mundo existiera.

P6: Si Dios posee PED, el mundo no puede ser causado por su propia condición definida, porque no existía desde la eternidad.

P7: Si Dios posee PED, Dios debe ser la única causa para la condición definida del mundo, o el mundo no es contingente.

Conclusión: Si Dios posee PED, los agentes en el mundo no pueden ser la causa última de la condición definida de sus propias acciones. Esto quiere decir que los agentes no pueden ser autodeterminantes.

Comentario: Si PED es cierto, las dos perspectivas coherentes en cuanto al futuro son la perspectiva calvinista de la absoluta predestinación y la perspectiva de Spinoza de un mundo totalmente necesario. El futuro está eternamente definido o porque aquel que es el ser eterno *quiso* que fuera así desde la eternidad o porque es lógicamente imposible, y entonces eternamente imposible, ser de otra forma.

Lo que es incoherente, como los deterministas teológicos han argumentado siempre, es la perspectiva arminiana clásica que quiere afirmar la PED mientras que afirman al mismo tiempo también la autodeterminación. Como Lutero argumentó: «Si Dios conoce cosas de antemano, esas cosas necesariamente suceden. Eso quiere decir que no hay tal cosa como el libre albedrío». ² A la inversa, si uno reconoce el libre albedrío, no queda otra que negar que Dios tenga PED.

La lógica aquí es sencilla y directa. Por un lado, se dice que los agentes libres causan la condición definida de sus propias acciones. Por el otro lado, la condición definida de sus acciones se dice que es eterna (en la PED de Dios), aunque el agente libre no es eterno. En cuanto a lo que yo puedo ver, esta posición es lógicamente incoherente. ¿Cómo podemos concebir a un agente temporal causando un efecto eterno sin reconocer la causalidad retroactiva (es decir, negar P1)?

Tomás de Aquino (siguiendo a Aristóteles) fue más coherente al argumentar que lo que es eterno no puede ser contingente, porque lo que es eterno no podía haber sido otra cosa que lo que es. Por tanto, Aquino interpreta a Dios como siendo en todos los sentidos la causa eterna del mundo temporal y contingente (aunque tanto él como Aristóteles fueron menos coherentes al elaborar las implicaciones todo-deterministas de esta perspectiva). ³ Parece, entonces, que la causa de la eterna condición definida de la PED de Dios en cuanto a la totalidad de la historia del mundo contingente no puede ser la historia misma del mundo contingente y temporal.

Algunos simplemente argumentan que *no* hay causa para el contenido definido eternamente del conocimiento anticipado de Dios. El conocimiento está «allí» como un atributo de la naturaleza omnisciente de Dios. ⁴ Sin embargo, como argumentamos en el capítulo cuatro, no está claro como esta perspectiva mejora el caso a favor de la compatibilidad de PED con la autodeterminación de las criaturas. El problema con la explicación de PED de la realidad es que toda la historia del mundo contingente es definida —«definidamente esto y

definidamente no aquello»— por toda la eternidad. La cuestión es, ¿*por qué* es la condición definida de la realidad contingente eternamente de esta forma como opuesto a eternamente *aquella* otra forma? Asignar a Dios como la explicación, como hacen los calvinistas, socava la autodeterminación de las criaturas, como han argumentado los arminianos. Asignar el mismo mundo futuro como la explicación, como hacen los arminianos, implica causalidad retroactiva, en lo que muchos están de acuerdo es lógicamente imposible (P1). Pero asignar *no causa* sin duda que no incrementa la inteligibilidad de la posición.

Porque, por una parte, postular un hecho contingente no causado niega el principio de razón suficiente. Es por definición absurdo. Por otra, construir la condición definida de mi futuro como eternamente no causada no es más compatible con mi posesión de libertad autodeterminante que lo que es interpretarlo como eternamente causado por Dios. El problema aquí es simplemente la suposición de que el futuro está definido antes de que yo lo haga suceder; *cómo* llega a estar definido es realidad intrascendente para este problema.

Conclusión

Sobre la base de estos cuatro argumentos, junto con los otros argumentos presentados en los capítulos tres, cuatro y cinco, argumento que no hay manera de hacer que sea inteligible la idea de que cada aspecto de mi vida está definido (en PED) antes de que yo elija que así sea, aunque yo soy libre y moralmente responsable por las decisiones. Por consiguiente, si uno desea afirmar la libertad autodeterminante, lógicamente debiera negar que Dios posea PED.

NOTAS

1. Por esto, los teólogos que sostienen que la presciencia de Dios (conocimiento anticipado) es proposicional y no experimental no creen en verdad que Dios tenga un conocimiento anticipado exhaustivamente definido. En esta luz la negación abierta de los teístas de que Dios posee PED no debiera considerarse excepcional. Ellos difieren solo en la extensión en la que ellos sostienen que el conocimiento de Dios es indefinido.

2. Martín Lutero, *The Bondage of the Will*, trad. Philip S. Waltson, Obras de Lutero 3, Fortress, Filadelfia, 1972, p. 149.

3. Aquí tenemos una de las contradicciones más fundamentales de la perspectiva filosófica clásica de Dios: Una causa eterna necesaria produce efectos contingentes temporales, algunos de los cuales son las acciones de los agentes morales libres. Yo sostengo que esto es incoherente.

4. William Craig defiende esta posición en *The Only Wise God: The Compatibility of Divine Knowledge and Human Freedom*, Baker, Grand Rapids, Mich., 1987, pp. 119-25.

Apéndice 3

SOBRE PERÍODOS DE PRUEBA INCOMPLETOS

Un elemento central de la teodicea trinitaria del conflicto es la convicción de que el amor debe ser elegido libremente. Si bien esta perspectiva es clave para el entendimiento de la cosmovisión bíblica del conflicto y la naturaleza de guerra de la creación de Dios, también plantea una cuestión difícil. ¿Qué sucede con los que mueren sin haber tenido la posibilidad de decidirse por sí mismos a favor o en contra de Dios?

La cuestión a veces se discute en términos de qué sucede con las personas no evangelizadas. Si bien ese es un asunto importante, no es el que me está preocupando en este momento.¹ La teodicea trinitaria del conflicto no añade nada a la estipulación, compartida por todos los arminianos, de que el destino final de las personas no evangelizadas debe ser escogido libremente por ellos, no determinado por decreto divino. El asunto que yo deseo considerar tiene que ver con la suerte de los humanos que por cualquier razón no llegaron al punto en el que podían tomar una decisión libre en cuanto a su destino eterno. Más específicamente, ¿qué sucede con la persona que muere en la infancia o la persona mentalmente retardada hasta el punto de que es incapaz de tomar decisiones moralmente responsables en este tiempo de prueba?

Desarrollos después de la muerte y la defensa del libre albedrío

Aunque este tema rara vez se plantea y aún se discute con menos frecuencia, la suerte de los infantes y de las personas mentalmente incapacitadas es crucial

para cualquiera que abogue por la defensa del libre albedrío. La afirmación más fundamental de esta defensa es que el amor requiere elección y que esa elección implica la posibilidad del mal. Pero si el amor de verdad *requiere* elección, y al cielo lo definimos como los participantes del amor de Dios, lo que sigue por necesidad lógica es que las personas que nunca han tenido la oportunidad de elegir el amor *no pueden* participar del cielo, sin importar por qué ellos no lo eligieron o no pudieron elegirlo. Esos individuos tampoco pueden participar del infierno, porque el estado de rechazar el amor también debe elegirse.

La mayoría de los cristianos contemporáneos suponen que todos los infantes fallecidos y las personas mentalmente incapacitadas van automáticamente al cielo. Pero esta suposición socava la defensa del libre albedrío. La concepción de la libertad autodeterminante como una precondition para el amor solo explica la realidad del mal en el mundo si es una precondition *necesaria* y, por tanto, aplicada *universalmente* a todas las personas, incluyendo infantes y personas mentalmente incapacitadas.

Por tanto, aunque yo nunca propondría que esta conclusión se la considerara nada más que especulación, argumento que los que abogan por la defensa del libre albedrío debieran considerar lógicamente la posibilidad de que los que fueron incapaces de escoger de forma responsable y decisiva a favor o en contra del reino de Dios *antes* de la muerte se les debe dar de alguna forma la oportunidad de hacerlo *después* de la muerte. Esta perspectiva es conocida como la posición de la «prueba futura»* o «prueba después de la muerte»

Dada la presente preponderancia de la defensa del libre albedrío, es sorprendente que rara vez se dé seria consideración al concepto de la prueba futura entre los evangélicos. Yo sospecho que la razón central para esto es que las Escrituras no tratan directamente este asunto, y allí donde las Escrituras quedan en silencio, los evangélicos conservadores con frecuencia suponen que nosotros también debemos guardar silencio. La reverencia por la autoridad de las Escrituras encarnada en esta posición es encomiable. Pero tres consideraciones revelan que de alguna manera estamos equivocados en este caso.

La preponderancia de las opiniones. Primero, de hecho, la mayoría de los cristianos contemporáneos no guardan silencio sobre este asunto. Resulta difícil no tener opinión sobre un tema que es prácticamente tan importante. Como indiqué arriba, la mayoría de los cristianos contemporáneos suponen que todos los infantes y personas mentalmente incapacitadas van automáticamente al cielo. Sin embargo, no hay un apoyo bíblico explícito para esta posición más de lo que lo haya para cualquier otra opinión. Lo que es más, los cristianos rara vez han sostenido esta perspectiva hasta los tiempos modernos.

Por tanto, todo lo demás que pueda decirse acerca de la posición de la prueba futura en cuanto a los bebés y los incapacitados mentalmente, no debiera descartarse simplemente sobre la base de que no hay apoyo explícito en las Escrituras.

La Biblia y la teología de la iglesia. Segundo, la iglesia ha estado históricamente dispuesta no solo a repetir lo que las Escrituras explícitamente dicen sino también desarrollar lo que las Escrituras *lógicamente implican*. Si ese no fuera el caso no tendríamos las doctrinas de la Trinidad y de la encarnación. Cada doctrina de la iglesia y cada convicción individual que los creyentes sostienen es el resultado de ir un paso más allá de las Escrituras y llegar a una manera coherente de que las Escrituras tengan sentido.

Puesto que el asunto no está explícitamente tratado en las Escrituras, nosotros debemos sacar las conclusiones que están enraizadas en otras verdades que están enraizadas en las Escrituras. El destino de los infantes y la unidad trina de Dios son dos de estos asuntos.

El destino de los bebés en la historia de la iglesia. Tercero, la iglesia ha considerado históricamente varias posiciones acerca de la suerte de los bebés fallecidos (la suerte de las personas mentalmente incapacitadas fue rara vez considerada). Puesto que las Escrituras en su mayor parte guardan silencio sobre el asunto, los teólogos han tenido que lidiar con este asunto sobre las bases de otros principios que ellos creen son verdaderos.²

Por tanto, sobre la base de una perspectiva particular del pecado original y un entendimiento del bautismo como necesario para lavar el pecado, la opinión prevaleciente desde Agustín a lo largo de toda la Edad Media fue que los niños bautizados iban al cielo y los niños no bautizados iban al infierno. Sin embargo, a la luz de una apreciación renovada del carácter de Dios revelado a lo largo de las Escrituras, muchos en la última parte de la Edad Media suavizaron esta perspectiva sugiriendo que los bebés no bautizados iban al «limbo», una especie de lugar intermedio entre el cielo y el infierno.³ Sobre la base de su entendimiento de las relaciones del pacto, muchos cristianos a partir de la última parte de la Edad Media y años siguientes sostuvieron que la suerte de los bebés estaba conectada con la fe o la incredulidad de sus padres, no de su propio bautismo. Enraizados en un entendimiento particular de la elección divina, los teólogos reformados han sostenido tradicionalmente que la suerte de los bebés estaba decidida en la misma manera que la suerte de los adultos. Los bebés elegidos estaban predestinados a la salvación; los no elegidos no lo estaban.⁴

La perspectiva dominante entre los cristianos occidentales de hoy difiere de todas estas posiciones tradicionales, como indicamos anteriormente. Hoy se

cree, enraizada en una fuerte confianza en la universalidad del amor de Dios y (a veces) en un sentimentalismo moderno peculiar acerca de la bondad inherente de los humanos, todos los infantes y personas mentalmente incapacitadas, van automáticamente al cielo.

Vemos que la iglesia ha sentido siempre la necesidad de especular sobre la suerte de los infantes, debido a que un buen entendimiento de este asunto es importante para llegar a una cosmovisión cristiana coherente. Por tanto, sea cual sea la crítica que surja en contra de la posibilidad de una prueba futura para los infantes fallecidos o las personas mentalmente incapacitadas, la crítica que no está explícitamente expresada en las Escrituras no puede ser una de ellas.

Tampoco puede ser criticada legítimamente esta perspectiva por no ser tradicional. Como ya hemos visto, no hay una perspectiva estándar sobre este tema en la historia de la iglesia. Ciertamente, en términos de estar enraizada dentro de la tradición de la iglesia la posición de la prueba futura sale mejor para que el prevaleciente sentimiento moderno. Aunque nunca fue ampliamente aceptado, esta perspectiva ha tenido quienes la apoyen ocasionalmente, tanto protestantes como católicos, desde el siglo IV hasta el presente.⁵

Sostengo, pues, que la perspectiva de que a ciertos individuos se les dará de alguna manera una oportunidad después de la muerte de aceptar o rechazar a Cristo debe permanecer o caer sobre las bases de si se acepta o no el argumento de que el amor y la responsabilidad moral requieren elección. Si es cierto que ésta es una verdad metafísica, entonces las personas que no han escogido deben tener de alguna forma la oportunidad de hacerlo.

El proceso incompleto y la prueba futura

Si bien tenemos que admitir que las Escrituras no hablan explícitamente de la suerte de los infantes o de las personas mentalmente incapacitadas, es, no obstante, significativo notar que las Escrituras no *contradicen* esta perspectiva. En verdad, si bien muchos protestantes contemporáneos suponen que la Biblia enseña que cada persona entra inmediatamente en el cielo o en el infierno después de la muerte —una perspectiva que obviamente descartaría toda prueba futura— las Escrituras nos insinúan que puede que las cosas no sean así de simples.

Por ejemplo, varios pasajes conocidos de las Escrituras podían ser entendidos como que enseñan que a ciertas personas se les dio la oportunidad de seguir a Cristo después de la muerte (Ro 10:7; Ef 4:8-10; 1 P 3:18-20; 4:6). Otros textos sugieren que los creyentes cuya santificación no quedó completa en esta vida pueden de alguna manera completarla en la siguiente y ser así

idóneos para el reino de Dios. Varias de las enseñanzas de Cristo parecen apuntar en esa dirección. Un ejemplo debe ser suficiente. Sobre la necesidad de reconciliarse rápidamente con los hermanos y hermanas, Jesús dice:

Si tu adversario te va a denunciar, llega a un acuerdo con él lo más pronto posible. Hazlo mientras vayan de camino al juzgado, no sea que te entregue al juez, y el juez al guardia, y te echen en la cárcel. Te aseguro que no saldrás de allí hasta que pagues el último centavo (Mt 5:25-26).

Jesús les está hablando a los discípulos aquí, de no ser así él nunca hubiera dado a las personas esperanza de «salir de allí» hasta después de haber pagado «el último centavo». No creo que Jesús esté literalmente diciendo que la persona paga por sus pecados en este tiempo, como si esta persona estuviera expiando sus pecados en el «purgatorio». Las Escrituras son claras en que solo el sacrificio de Cristo paga por el pecado, y que es suficiente para *todos* los pecados (Ro 3:21-25; He 2:17; 9:27-28; 1 Jn 2:2; 4:10). Lo que él está enseñando puede ser más bien que nosotros o arreglamos las cosas *ahora* o tendremos que arreglarlas *más tarde*, y conseguir que las cosas se arreglen *más tarde va a ocupar tiempo*.

En otras palabras, este pasaje sugiere que la santificación no es opcional para los discípulos. Si no tiene lugar ahora, va a tener que suceder más tarde.⁶ No se nos dice cuándo o cómo se completará este proceso, pero se nos enseña claramente que todos los creyentes comparecerán delante del tribunal de Cristo, y bien puede ser que este proceso de completar la santificación sea parte del juicio (Ro 14:10; 2 Co 5:10). A diferencia del juicio ante el trono blanco, este juicio es para los creyentes y es recuperación no de castigo. Aquí, todo lo que no se edificó en la vida de ministerio del creyente sobre el fundamento de Cristo Jesús será quemado en el fuego. Pablo escribe:

Su obra se mostrará tal cual es, pues el día del juicio la dejará al descubierto. El fuego la dará a conocer, y pondrá a prueba la calidad del trabajo de cada uno. Si lo que alguien ha construido permanece, recibirá su recompensa, pero si su obra es consumida por las llamas, él sufrirá pérdida. Será salvo, pero como quien pasa por el fuego (1 Co 3:13-15).

Parece que Pablo está sugiriendo que todo lo que no es coherente con el señorío de Cristo será quemado. No nos van a permitir llevar basura al reino de Dios. Como enseñaron la mayoría de los padres de la iglesia antes de la Reforma. Si es cierto que nada impuro puede entrar en el reino de Dios (Ap 21:27;

22:14-15), entonces el refinamiento de los creyentes *debe* ser completado antes de entrar en el cielo.

Esta enseñanza del juicio de los creyentes no compromete la enseñanza bíblica de que la muerte de Cristo es suficiente para nuestra justificación delante de Dios o que somos salvos exclusivamente por la gracia de Dios. La disciplina de Dios que refina nuestro carácter en esta vida es hecho por amor y no compromete para nada nuestra salvación por gracia (He 12:5-6; Ap 3:19). ¿Por qué pensamos de forma diferente si una disciplina similar de refinamiento ocurre después de la muerte ante el tribunal de Cristo? Es simplemente de completar *entonces* lo que no fue completado *ahora*.

¿Cómo se aplica todo esto al asunto de la suerte de los infantes y de las personas mentalmente incapacitadas? Sugiero que hay algo de precedente en las Escrituras para sugerir que ciertos procesos que quedan incompletos en la muerte van a ser completados después de la muerte. Si esto es cierto de personas que mueren antes de que se complete su santificación, ¿no podría ser algo como esto cierto de personas que mueren antes de que su autodeterminación a favor o en contra de Cristo se complete?

Esta conclusión es, por supuesto, altamente especulativa y debe ser desarrollada tentativamente. Lo peor que se puede decir acerca de ella es que no está más explícitamente enraizada en las Escrituras y que no es más especulativa que otras posiciones. Al final, el asunto debe ser decidido sobre otras bases. En cuanto a lo que yo puedo ver, esta perspectiva es la única coherente con el concepto de que el amor debe ser elegido libremente, y eso con una defensa del libre albedrío.

NOTAS

1. Para un excelente estudio de las opiniones de este asunto, véase John Sanders en *No Other Name: An Investigation into the Destiny of the Unevangelized*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich. 1992. Véase también William Crockett y James Sigountos, eds., *Through No Fault of Their Own? The Fate of Those Who Have Never Heard*, Baker, Grand Rapids, Mich., 1991; E. Osburn, «Those Who Have Never Heard: Have They Hope?» *JETS* 32, 1989, 367-72; Clark Pinnock, *A Wideness in God's Mercy*, Zondervan, Grand Rapids, Mich., 1992; Joachim Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations*, Fortress, Filadelfia, 1982; R. Blue, «Untold Billions: Are They Really Lost?» *BSac* 138, 1981, 338-50; y Millard Erickson, «Hope for Those Who Haven't heard? Yes, But...» *Evangelical Missions Quarterly* 11, 1975, 122-26. Jerry Walls nos prove de un excelente estudio sobre la bondad divina y el infierno en *Hell: The Logic of Damnation*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1992, pp. 83-111.

2. Para un estudio de este asunto, véase Benjamín B. Warfield, «The Development of the Doctrine of Infant Salvation», en *Studies in Theology*, Oxford University Press, Nueva York, 1932, p. 411-44; P. Gumpel, «Unbaptized Infants: May They Be Saved?», *Downside Review* 72, 1954, 342-458 y «Unbaptized Infants: A Further Report», *Downside Review* 73, 1955, 317-46. Véase el excelente informe sobre todo este asunto de John Sanders, en *No Other Name*, pp. 287-305.

3. Si bien «limbo» fue generalmente interpretado como el nivel superior del infierno, se creía que estaba libre de dolor.

4. «Que hay una elección y condena de los infantes, no menos que con los adultos», dice el Sínodo de Dort, «no podemos negar frente a Dios, quien ama y aborrece a los niños no nacidos», citado en *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, ed. S. Jackson, Nueva York, Funk & Wagnall's 1909, 5:491. Debiera notarse que esta perspectiva estaba generalmente combinada con la idea del pacto de modo que los padres elegidos estuvieran seguros de que sus niños también estaban elegidos.

5. Sobre los exponentes de esta perspectiva, antiguos y modernos, véase G. J. Dyer, «The Unbaptized Infant in Eternity», *Chicago Studies* 2, 1963, 147; Ladislaus Boros, *The Mystery of Death*, trad. Gregory Bainbridge, Herder & Herder, Nueva York, 1965, pp. 109-11; John Hick, *Evil and the Love of God*, ed. rev., Harper & Row, San Francisco, 1978, 345-48; y John Lawson, *Introduction to Christian Doctrine*, Asbury, Willmore, Ky., 1980, pp. 261-63. Esta perspectiva fue posiblemente sostenida por C. S. Lewis (véase, por ejemplo, *The Great Divorce*, Macmillan, Nueva York, 1946, pp. 67-69). Jerry Walls también sostuvo que «Puede haber más crecimiento espiritual después de la muerte» (*Hell*, p. 90). El teólogo reformado conservador J. Oliver Buswell sostenía un opinión similar. Él especuló de que puede que «en el momento de la muerte el Espíritu Santo de Dios... amplía tanto la inteligencia del que murió en la infancia [en la incapacidad mental] que llega a ser capaz de aceptar a Cristo Jesús» (*A Systematic Theology of the Christian Religion*, 2 vols., Zondervan, Grand Rapids, Mic., 1962-1963, parte 3, p. 162).

6. Véase también Lc 12:47-48, donde Jesús enseña que «el siervo que conoce la voluntad de su señor, y no se prepara para cumplirla, recibirá muchos golpes. En cambio, el que no la conoce y hace algo que merezca castigo, recibirá pocos golpes». Con lo poco tradicional que es una imagen así es en la enseñanza protestante habitual, en su contexto (Lc 12:35-46) parece evidente que Jesús está hablando acerca de *creyentes*. Varios trabajos que tienen que ver con el tema del juicio de los creyentes, véase D. M. Paton, *The Judgment Seat of Christ*, Schoettle, Hayesville, N.C., 1993; y Joseph C. Dillow, *The Reign of the Servant Kings*, Schoettle, Hayesville, N.C., 1992.

Apéndice 4

UNA TEOLOGÍA DE LA CASUALIDAD

La cosmovisión trinitaria del conflicto tiene una perspectiva diferente sobre la casualidad (suerte o azar) que la tradicionalmente sostenida por los cristianos. Si bien la iglesia ha negado tradicionalmente casi siempre que la casualidad sea real, la cosmovisión trinitaria del conflicto reconoce no solo que es real sino que es un aspecto ventajoso de la creación de Dios. Necesitamos desarrollar esta perspectiva de forma más completa de lo que era posible en las páginas de esta obra.

La arbitrariedad de la vida

En los capítulos seis y siete argumenté que la razón por la que la interacción de Dios con el mundo nos parece arbitraria a nosotros es porque ignoramos las variables específicas que condicionan esa interacción. Como Job, nuestro conocimiento del mundo visible y especialmente del invisible es muy limitado, y por eso experimentamos la vida en gran parte como una fluctuación arbitraria entre las bendiciones y las maldiciones. A la vida le falta ritmo o razón, no porque Dios sea arbitrario (como Job pensó), ni porque seamos castigados por fechorías de las que no somos conscientes (como los amigos de Job pensaron). Le falta ritmo o razón primariamente porque nuestra *perspectiva de la realidad* es tan miope. Experimentamos los efectos, pero no podemos discernir por completo las causas. Por tanto, nuestra experiencia del mundo y de Dios *parece ser* arbitraria.

Sin embargo, si la cosmovisión trinitaria del conflicto es verdadera debemos admitir que hay un sentido en el cual la vida no solo *parece* arbitraria, sino que *en realidad* es arbitraria, porque encarna un elemento de casualidad. La iglesia tradicionalmente ha negado la realidad de la casualidad, porque está en conflicto con la cosmovisión de diseño. Pero es importante para el entendimiento trinitario de guerra de Dios, el mundo y el mal que nosotros afirmemos su realidad y desarrollemos algunas de sus implicaciones.

La definición de «casualidad»

Podemos decir que un suceso ha ocurrido por «casualidad» si no tiene *razón* de ser o no tiene *causa* suficiente que lo explique. El comportamiento de las partículas cuánticas es un ejemplo de lo primero. Dado el estado de una partícula cuántica en su superposición, se puede predecir una variedad de posibles comportamientos. Pero no hay causa en cuanto a por qué, dentro de esta variedad de posibles comportamientos, la partícula aparece aquí y no allí. No hay duda, hay una causa en cuanto a por qué la partícula actuó *dentro de la variedad de posibilidades* como actuó. Pero, en la interpretación estándar, no hay causa de por qué actuó de esa manera en oposición a otra manera dentro de esa variedad. La forma precisa en que pasó de un estado indefinido a otro definido es hasta cierto punto una cuestión de casualidad.

Un ejemplo del segundo tipo de casualidad, y más importante, lo tenemos cuando dos autos manejados por conductores embriagados chocan entre sí en una intersección. En el curso de tomar sus decisiones libres ninguno de los conductores tenía la intención de que sucediera el choque de vehículos. Pero mediante su decisión irresponsable de beber y manejar ellos individualmente pusieron en marcha una cadena de sucesos que llevó al accidente.¹ A semejanza de las ondas de dos piedras arrojadas a un estanque que interfieren unas con otras creando una nueva serie de ondas, las consecuencias de las decisiones de estas dos personas interfirieron una con otra y crearon una nueva serie de consecuencias que ninguna de ellas quería. Cuando dos o más agentes ponen independientemente en marcha una cadena causal, y estas cadenas se cruzan se producen consecuencias que ningún agente deseaba específicamente, se puede decir legítimamente que esas consecuencias son «sucesos de casualidad».² Estos tienen causas, pero *no razones que las gobiernen*.

Mientras que cualquier versión de la cosmovisión de diseño debe descartar la casualidad como debido a nuestra ignorancia, la teodicea trinitaria del conflicto reconoce que la casualidad es real. He argumentado que Dios permite un elemento de espontaneidad que impregna toda la realidad creada y da a las criaturas moralmente responsables autodeterminación. Así, pues, la manera

en que estos sucesos autodeterminantes, independientes y espontáneos interactúan con otros sucesos espontáneos y autodeterminantes será en parte una cuestión de casualidad.

Para referirnos a nuestra anterior analogía, si no hay una razón que gobierne a dónde, cuándo y con cuánta fuerza unas piedras son arrojadas a un estanque, entonces no hay ciertamente una razón que gobierne cómo exactamente las ondas van a interferir unas con otras. Del mismo modo, si hay un elemento de no necesidad en la manera en que los humanos determinan su comportamiento, tiene que haber un elemento de no necesidad en la manera en que se desarrollan las consecuencias de su comportamiento.

Las «condiciones» de una situación particular dada quedarán en parte determinadas por la manera en que las «ondas» de sucesos espontáneos y, lo que es más importante, las decisiones libres interactúan unas con otras, y esto es en parte una cuestión de casualidad. El plan y el carácter de Dios no son arbitrarios, pero las «condiciones» que constituyen la integridad de una situación dada sí lo son hasta un cierto punto.

Una causa sin una razón

Esta observación tiene implicaciones importantes para nuestro entendimiento del mal. Consideremos una tragedia que sucedió hace unos años. Una joven pareja y su pequeña hija se perdieron una tarde y terminaron pasando por una barriada desconocida para ellos. El esposo y padre, que iba manejando, se metió por un callejón para dar la vuelta cuando inesperadamente el auto fue acribillado a balazos por ambas partes. Los dos padres quedaron gravemente heridos y la hijita murió en el sitio. Resultó que la pareja se había metido sin saberlo en medio de una zona de guerra de pandillas. Los de una de las pandillas pensaron al parecer que el auto estaba de alguna forma relacionado con la banda rival y abrieron fuego.

Desde una perspectiva filosófica clásica uno podría preguntarse, ¿qué buena razón podría tener Dios para haber ordenado, o al menos haber permitido específicamente, que esta tragedia sucediera? ¿Para qué propósito elevado sirvió esta atrocidad? ¿Cómo encaja este suceso en el gran cuadro cósmico? Sin embargo, desde la perspectiva de la cosmovisión trinitaria del conflicto tales preguntas no son apropiadas.³

Podríamos especificar las numerosas causas y razones que llevaron a la pandilla a estar ubicada en aquel callejón particular en aquella noche en particular. *Podríamos* especificar por qué los de la banda pensaron que el auto pertenecía a la pandilla rival y por qué ellos empezaron a disparar. *Podríamos* incluso especificar las causas inmediatas que resultaron en que esta familia particular

tuviera la desgracia de perderse en esta barriada y se metiera en ese callejón. En otras palabras, podríamos dentro de ciertos límites hacer inteligible cada cadena causal que contribuyó a esta tragedia, porque cada cadena se originó en la intencionalidad de un agente moral libre.

Pero la forma precisa en que todas estas cadenas causales se cruzaron para crear esta tragedia particular no tiene una razón que lo abarque todo. Es el subproducto de casualidad de las decisiones que otros tomaron. De nuevo, hay causas y razones inteligibles que se pueden especificar que ayudan a entender por qué murió esta niña pequeña, pero no hay una sola razón que lo abarque todo. Su muerte no fue caprichosa, porque lo ocasionaron decisiones moralmente responsables. Pero fue, no obstante, en gran parte una cuestión de casualidad. Ella fue por desgracia una simple víctima de guerra.

Quién y quién no tiene que ser culpado

¿Altera la creencia en Dios nuestra evaluación de esta triste situación? No necesariamente, al menos si nosotros estamos pensando en el contexto de la cosmovisión trinitaria del conflicto. En esta perspectiva podemos especificar la clase de razones que Dios tiene para permitir a agentes moralmente responsables la libertad para tomar la clase de malas decisiones que llevaron al final a la muerte de esta pequeña niña, como he argumentado previamente (capítulos del dos al siete). Pero a menos que Dios nos revele otra cosa, no tenemos razones para creer que hay una razón divina que explique por qué el ejercicio de la libertad de las criaturas se desarrolló en la forma trágica que lo hizo en este caso en particular.

En cuanto a todos los detalles de esta tragedia —por qué *esta* particular familia, *esta* particular niña, en *este* momento en particular, y así sucesivamente— tenemos que concluir que fue, al final, mala suerte. La cadena causal de decisiones morales iniciadas de forma independiente simplemente sucedieron y convergieron de esa manera.

Note que admitir este elemento de casualidad en ninguna manera socava la responsabilidad moral de los miembros de la pandilla que abrieron fuego sobre el auto, ni tampoco la responsabilidad de los otros agentes que contribuyeron de una u otra manera a este suceso (esto es, los padres, los amigos, jueces indulgentes, demonios). Somos, hasta cierto punto, responsables de cómo nuestras decisiones afectan en última instancia a otros aun cuando no tuviéramos la intención explícita de causar ese efecto. En verdad, aun si suponemos que un agente maligno tal como Satanás ha estado trabajando durante cierto tiempo para influir sobre las voluntades en esa dirección trágica, esto en ninguna manera disminuye la responsabilidad de los agentes humanos. Tampoco

socava el elemento de casualidad involucrado en el suceso. Porque como los humanos eran libres, ellos podían haber resistido esa influencia y este «accidente» trágico podía haberse evitado. Si alguno de los agentes hubiera escogido de forma diferente, alterando las «condiciones» de esa situación, las cosas podían haber sucedido de otra manera y este trágico accidente se podía haber evitado.

Lo mismo es cierto de cualquier agente angélico o demoníaco que estuviera involucrado en este suceso. En verdad, es posible que a medida que este suceso se desarrollaba y la tragedia se hacía cada vez más probable, que Dios intentó inspirar a varias personas a que practicaran la oración de intercesión a fin de evitarlo (como en Ez 22:30). Sin embargo, es posible que estas personas se resistieran inconscientemente a su estímulo. Si eso fue así, y si sus oraciones hubieran ayudado a prevenir este suceso, estos individuos involuntariamente tienen algo de responsabilidad por esta tragedia. Puede ser incluso cierto que algunos es debieran haber hecho más para proteger a esa familia y de ese modo también son responsables por ese suceso (cp. Sal 82). Se podría decir, que es posible que gracias a que algunas personas oraron y ciertos es intercedieron que esta tragedia no fue peor de lo que de otra manera hubiera sido.⁴

Al final, cada agente que directa o indirectamente contribuyó a esta trágica colisión de cadenas causales tiene algún grado de responsabilidad moral por ello. Si hay un agente que no participa en nada de la responsabilidad por la muerte de esta niña, es Dios. Es verdad, como Creador, Dios diseñó el mundo de tal manera que tragedias como estas podían suceder. Pero si mi evaluación de las condiciones metafísicas del amor ha sido correcta, Dios no tenía otra alternativa, al menos no si su meta de la creación fue el amor. Un mundo sin amor desprovisto de elección hubiera ciertamente estado asegurado contra estas tragedias. Pero, como sabemos todos los que elegimos el amor a pesar de su riesgo, un mundo así de autómatas hubiera sido de mucho menos valor que el arriesgado en el cual vivimos ahora.

Debe también decirse que, aun cuando el Creador no es moralmente responsable por las decisiones pecaminosas de los ángeles y los humanos caídos, él, no obstante, en su amor y misericordia acepta la responsabilidad por ello. La cruz del Calvario demuestra que no hay riesgo al que Dios permite que los humanos queden sujetos que él mismo no esté dispuesto a aceptar. Con el fin de liberarnos de nuestro propio pecado y de la tiranía del maligno, las Escrituras nos dicen que Dios aceptó toda la consecuencia de nuestra rebelión. Aquel que lo merece menos que todos sufrió más que ninguno los efectos del rechazo del amor.

Si *él* consideró que merecía la pena el riesgo, nosotros podemos estar seguros que *si lo merece*, sin importar cuán nebulosa se pueda hacer la percepción cuando el riesgo del mal se convierte en parte de nuestra realidad.

El Señor de la casualidad

Vemos que en un cosmos poblado con agentes libres, la casualidad tiene que jugar un papel importante en la determinación de lo que ocurre y no ocurre. Esto contribuye a nuestro entendimiento de la aparente arbitrariedad de la interacción de Dios con el mundo. Sin embargo, también puede suscitar otro problema, porque podría argumentarse que si las «condiciones» de una situación particular determinan hasta dónde Dios puede interactuar en una situación, y si estas «condiciones» están en parte determinadas por la casualidad, entonces la casualidad, no el Creador, es el auténtico señor del cosmos. En resumen, Dios parece estar sujeto a la casualidad.⁵

En mi opinión esta objeción está equivocada, porque el papel que la casualidad juega dentro del cosmos es el papel general que *el Creador mismo le permite jugar*. Si Dios está impedido de intervenir en una situación particular para hacer que se produzcan los mejores resultados, *él lo está solo porque ha establecido las cosas de tal manera que esa situación fuera posible*. Si *él* hubiera sido un Dios menos inteligente, menos dinámico y menos seguro, hubiera evitado esa posibilidad. *Él* hubiera diseñado un mundo exhaustivamente predeterminado, desprovisto de la casualidad y de los retos. Pero en vez de eso, el Dios soberano elige sabia, valiente y amorosamente el cosmos con riesgos en el cual nos encontramos nosotros.

Es un cosmos que está solo parcialmente predeterminado, porque un elemento de espontaneidad impregna las cosas y, lo que es más importante, los agentes libres tienen la capacidad de decisión en lo que sucede. Por tanto, es un mundo retador en el que la casualidad tiene un papel y en el que las cosas no siempre suceden como Dios desearía. Pero por esta misma razón es un mundo que es, por la gracia de Dios, capaz de amar. En consecuencia, Dios escogió crear este mundo en vez de uno más seguro, pero menos interesante, de marionetas predestinadas.

Como el Creador del mundo que contiene casualidad, es evidente que *él* es el Señor de la casualidad y no al contrario.

La casualidad como un bello misterio

He hablado hasta aquí de la casualidad como un subproducto necesario, pero en gran parte negativo de la creación libre. Dios desea criaturas que sean capa-

ces de escoger el amor, de modo que se arriesga a la posibilidad de que sus decisiones libres interactúen en formas desafortunadas y no planeadas. Pero para completar nuestras reflexiones de la casualidad debiéramos notar que no necesita y no debiera ser solo interpretada negativamente. A causa del dominio del plan original de visión mundial, la tradición intelectual de Occidente no legitimó, menos aun apreció, el papel positivo y la belleza de la casualidad. Sin embargo, una vez que nos liberamos a nosotros mismos de este legado platónico y estoico podemos empezar a ver tanto sus beneficios como su belleza.

En cuanto a los beneficios, un buen número de filósofos han argumentado que la casualidad es no simplemente el subproducto de la libertad, sino que la libertad no sería posible sin ella. Como ya vimos en el capítulo nueve, a menos que haya un elemento de indeterminación en la naturaleza de las cosas, tal como lo encontramos en las partículas cuánticas, no podría haber autodeterminación en un nivel moralmente responsable. Se ha argumentado que la clase de inteligencia que los humanos disfrutan no sería posible allí donde no hay un elemento de indeterminación entrelazado en el tejido de las cosas. Otros que argumentan desde una perspectiva evolucionista han mantenido que hay una multitud de ventajas biológicas en tener un mundo en el que la casualidad juega un papel.⁶

La casualidad tiene también un papel no utilitario. Sospecho que, sea cual sea la perspectiva determinista que puedan sostener, la mayoría encuentra intuitivamente que es interesante y bello encontrar un elemento de casualidad en las cosas. ¿No es esta la razón de que las personas encuentran los juegos que incorporan un elemento de azar junto con la habilidad mucho más agradables que los juegos que son pura habilidad? ¿No es parte de la belleza que encontramos en la naturaleza la belleza de la casualidad? Un cardumen de peces luchando al azar con la fuerte corriente de un río, una abeja explorando peligrosamente las flores, una mariposa revoloteando en la brisa, la siempre cambiante y siempre singular formación de las nubes, los diseños diferentes de los copos de nieve en una tormenta, ¿no encontramos tales cosas interesantes y bellas precisamente porque las experimentamos como incorporando la espontaneidad? ¿No sería un mundo al que le faltase esa espontaneidad un mundo carente de un importante valor estético?

Piense también en la forma maravillosa en que los niños que previamente no se conocían unos a otros se pueden juntar y crear espontáneamente un juego o la manera tan interesante en que los eventos deportivos o conversaciones animadas entre amigos surgen y fluyen. ¿No nos deleitamos en cosas así debido sobre todo al hecho de que nos encontramos con una realidad social generada espontáneamente que ha tomado vida por sí misma? Las personalidades y

las decisiones individuales se cruzan en formas impredecibles y crean una realidad que ningún agente individual pretendía. Hay una belleza fascinante en el papel social de la casualidad en la vida humana.

De manera que podemos concluir que un cosmos que incluye la casualidad posee valores que carecería si no contase con ella. Podemos, pues, entender que Dios incluyó la casualidad en la creación no solo porque es un subproducto de la libertad, sino porque es interesante, potencialmente bella y beneficiosa en el mundo y por sí misma. Un mundo sin ella sería un mundo más pobre.

NOTAS

1. Sobre el entendimiento de la casualidad, véase Arthur R. Peacocke, *Creation and the World of Science*, Clarendon, Oxford, 1979, pp. 90-92. Si vamos a hablar con precisión la cadena de sucesos que hicieron que esta colisión fuera cada vez más probable (a medida que el momento del suceso se acercaba) se remonta a mucho antes que estos dos conductores decidieran beber y luego manejar. Se remonta a cada suceso (incluyendo decisiones libres) que de alguna manera influyeron sobre ellos para ser la clase de personas que escogerían probablemente beber y manejar, al menos bajo las circunstancias que ellos en realidad lo hicieron. En verdad, se remonta a todos los sucesos (incluyendo decisiones libres) que influyeron sobre los sucesos y las decisiones que a su vez los influenciaron a ellos, y a los sucesos que influenciaron estos sucesos, *ad infinitum*. Hay un elemento de casualidad a lo largo de todo el camino.

2. El fenómeno de la interferencia lo encontramos en la naturaleza. Para un estudio del concepto de «interferencia» en física, véase Ian Stewart, *Does God Play Dice? The Mathematics of Chaos*, Blackwell, Oxford, 1989, pp. 81-83. Podemos notar que este elemento de casualidad es el que principalmente da la vida su sentido de «trágica». Como los antiguos griegos conocieron muy bien, a veces incluso las buenas intenciones se pueden combinar con, o chocar con, otras buenas intenciones en formas que producen dolor. Véase, p. ej., Sydney Hooock, *Pragmatism and the Tragic Sense of Life*, Basic Books, Nueva York, 1975, esp. pp. 55-60.

3. Cómo he mantenido a lo largo de esta obra, es desde luego bíblico que Dios puede a veces tener una razón específica para permitir que suceda un mal en particular. Él puede de hecho organizar temporalmente las cosas de tal manera que se fortalezca la resolución de las personas a fin de que actúen en congruencia con su carácter malo (en vez de actuar de otra manera por motivos ulteriores), porque en esa situación el mal que ellos planeaban va a servir en los propósitos de Dios, a pesar del hecho de que sea en sí mismo malo. (Yo interpreto de esa forma la referencia bíblica a que Dios «endurece» el corazón de ciertos individuos. Véase, por ejemplo, Éx 4:21; 9:12; Jos 11:20; Ro 9:18, véase apéndice cinco). La teodicea trinitaria del conflicto simplemente argumenta que (a) esta verdad no puede ser universalizada; (b) no tenemos en general razón para suponer que ese sea el caso a menos que Dios nos lo revele explícitamente; y (c) ya sea que Dios puede hacer eso o no depende de innumerables variables que constituyen las «condiciones» de una situación particular.

4. Esto ayuda a explicar cómo milagros aparentes pueden ocurrir en tragedias. Después de la matanza en la escuela en Columbine en 1999, por ejemplo, hubo multitud de testimonios cristianos acerca de la forma «milagrosa» en que la matanza planeada por aquellos dos individuos fue frustrada y «solo» fueron matadas catorce personas. Los escépticos comprensiblemente se preguntaban por qué Dios no salvó a *todas* las personas si él estaba de verdad salvando a algunas de ellas. La cosmovisión de diseño solo puede responder diciendo que de alguna manera la muerte de esas catorce personas era parte de un plan divino. Hubo aspectos milagrosos y demo-

níacos en esta tragedia, así como hay elementos buenos y malos en todos los demás aspectos de la creación. El misterio de por qué algunos murieron mientras que otros fueron milagrosamente salvados tiene que ver con la complejidad infinita de la creación (incluyendo la actividad de espíritus buenos y malos) en vez de con la voluntad arbitraria de Dios (véase el capítulo siete).

5. El Señor omnipotente de toda la creación debe estar, en esta perspectiva, por definición en control de todo lo que él ha creado. Esta perspectiva la expresa sucintamente R. C. Sproul cuando escribe: «Si la casualidad existiera, destruiría la soberanía de Dios ... Si la casualidad existe, Dios no existe. Si Dios existe, la casualidad no existe. Los dos no pueden coexistir por razón de la imposibilidad de lo contrario» (*Not a Chance: The Myth of Chance in Modern Science and Cosmology*, Baker, Grand Rapids, Mich., 1994, p. 3). La perspectiva tradicional está bien resumida por David J. Bartholomew cuando él nota que «hay [en teología tradicional] algo intrínsecamente malo acerca de la casualidad» (*God of Chance*, SCM Press, Londres, 1984, p. 113). Véase también la crítica de Peter Windt en contra de Plantinga en «Plantinga's Unfortunate God» *Philosophical Studies* 24, 1973, 335-42.

6. Entre los individuos que argumentan que la indeterminación a un nivel micro es necesaria para la producción de la clase de mundo en el que vivimos, en el que se incluye el libre albedrío, están, por ejemplo, Roger Penrose, *The Emperor's New Mind: Concerning Computers, Minds and the Laws of Physics*, Oxford University Press, Oxford, 1989; Bartholomew, *God of Chance*; Nancy Murphy y George F. R. Ellis, *On the Moral Nature of the Universe: Theology, Cosmology, and Ethics*, Fortress, Minneapolis, 1996; y Robert Kane, *The Significance of Freedom*, Oxford University Press, Nueva York, 1996. Este argumento lo usan con frecuencia los teóricos del proceso.

Apéndice 5

NOTAS EXEGÉTICAS SOBRE TEXTOS USADOS PARA APOYAR EL COMPATIBILISMO

La teodicea trinitaria del conflicto presupone un entendimiento incompatible del libre albedrío. Sostiene que la libertad moralmente responsable es incompatible con la determinación divina exhaustiva. Los compatibilistas argumentan más bien que la libertad mortalmente responsable *es* compatible con la determinación divina exhaustiva. Según esa perspectiva Dios determina todo lo que ocurre, no obstante, él lo hace *en una forma tal* que los humanos y los ángeles son libres y moralmente responsables por lo que ellos hacen.

En los capítulos dos y tres presenté objeciones filosóficas, experimentales y bíblicas al compatibilismo. En este apéndice analizaré brevemente algunos de los textos bíblicos que los compatibilistas usan para apoyar su posición. Sin embargo, antes de meternos en ello, me gustaría ofrecer una palabra preliminar sobre la naturaleza de este debate.

Paradigmas y textos de prueba

La mayoría de los cristianos compatibilistas están de acuerdo con los cristianos incompatibilistas en tres enseñanzas bíblicas fundamentales. Primera, concuerdan en que Dios es completamente santo y que él nunca quiere el mal, porque las Escrituras lo enseñan claramente. Por ejemplo, Moisés nos enseña

que «todos sus caminos [Dios] son justos» y que «él es recto y justo» (Dt 32:4). Juan nos dice que «Dios es luz y en él no hay ninguna oscuridad» (1 Jn 1:5). Y Habacuc llega tan lejos como para decir: «Son tan puros tus ojos que no pueden ver el mal» (Hab 1:3).

Segunda, la mayoría está de acuerdo en que debido a que Dios es perfecto en amor y santidad, «no aflige ni entristece voluntariamente a los hijos de los hombres» (Lm 3:33, RVR60). Él no quiere que nadie se condene. Como dice Isaías: «El Señor los espera [pecadores], para tenerles piedad» (Is 30:18) y pide que todos se vuelvan a él (Is 65:2; Ez 18:30-32; 33:11; Os 11:7-9; Ro 10:21; 1 Ti 2:4; 2 P 3:9).

Tercera, la mayoría de los compatibilistas concuerdan con los incompatibilistas en que los humanos y los ángeles son (al menos eran) en cierto sentido libres y, por tanto, moralmente responsables por sus acciones. A lo largo de las Escrituras Dios pide a los agentes libres que escojan a favor o en contra de él (p. ej., Dt 30:11-19). Pone coherentemente en ellos la responsabilidad por sus decisiones. Jesús dice que las acciones buenas y malas brotan del propio corazón de la persona (Lc 6:43-45; cp. Mt 15:19).

Sin embargo, las dos partes están en desacuerdo fundamentalmente en cómo reconciliar estos tres puntos con la soberanía de Dios. Los compatibilistas argumentan que uno puede afirmar que Dios es perfectamente santo, que no aflige a las personas porque quiera hacerlo o desea la condenación de nadie, y que los humanos y los ángeles son libres, mientras que al mismo tiempo sostienen que Dios ejerce un control exhaustivo sobre la creación, incluyendo el destino de los agentes libres. Ellos insisten en que esto no es una contradicción, aunque sí es paradójico. Por el contrario, los incompatibilistas argumentan que las Escrituras no enseñan que Dios controla todos los sucesos y que es lógicamente contradictorio suponer que él lo hace. Que no tiene, por tanto, sentido afirmar que Dios es totalmente santo y, no obstante, sostener que el mal está ordenado por él, que Dios quiere que todos se salven aunque ordena la condenación de muchos, y que las criaturas son libres aunque Dios predestina cada uno de sus movimientos.

Los incompatibilistas no niegan que algunos versículos de las Escrituras parecen apoyar la posición de los compatibilistas si se leen aislados del resto de las Escrituras. Toda posición teológica tiene que lidiar con textos difíciles. Sin embargo, los incompatibilistas niegan que la posición de los compatibilistas sea la que tenga *más* sentido con el *conjunto* de las Escrituras. Además, ellos niegan que la posición compatibilista es lógicamente coherente o que puede ser reconciliada con nuestra experiencia de nosotros mismos como agentes morales libres (véase capítulo uno).

El asunto es cuestión de cuál paradigma emplea la persona en la interpretación de las Escrituras. ¿Empezamos con la presuposición de que Dios lo determina todo y entonces interpretamos los versículos afirmando que los humanos y los ángeles son libres en ese contexto? ¿O empezamos con la suposición que los humanos y los ángeles son libres y entonces interpretamos los versículos como pareciendo sugerir que Dios lo determina todo en esta luz? A lo largo de este libro he argumentado sobre bases bíblicas, lógicas y experimentales que la última posición es la mejor que podemos adoptar.

Sin embargo, le corresponde a cualquier posición teológica dar razón de los textos difíciles. Si bien ya lo he hecho hasta cierto punto a lo largo de esta obra, hay un cierto número de textos citados a menudo por los compatibilistas que no he tenido ocasión de examinar. Esto es lo que voy a intentar hacer en este apéndice. Esta lista de textos difíciles no es en ningún sentido exhaustiva. Solo intento considerar los textos que parecen apoyar más fuertemente el compatibilismo y que no examiné antes en las páginas de esta obra. Mis comentarios sobre estos textos serán también breves, pues no intento hacer un análisis exegético completo. Para mi propósito presente será suficiente mostrar simplemente que la interpretación compatibilista de cada uno de estos textos es inverosímil, o al menos innecesaria.

Textos que se usan para apoyar el compatibilismo

Génesis 45:5; 50:20. «Pero ahora, por favor no se aflijan más ni se reprochen el haberme vendido, pues en realidad fue Dios quien me mandó delante de ustedes para salvar vidas. [cp. Gn 45:7] ... Es verdad que ustedes pensaron hacerme mal, pero Dios transformó ese mal en bien para lograr lo que hoy estamos viendo: salvar la vida de mucha gente».

Los compatibilistas argumentan con frecuencia que estos textos, en los que José consuela a sus hermanos, ilustran que Dios ordenó malas acciones para un bien superior. Aunque son posibles diferentes interpretaciones, estoy en gran medida de acuerdo con los compatibilistas en este punto. El pasaje parece indicar que Dios intencionalmente preparó las malas intenciones de los hermanos con el fin de llevar a José a Egipto.

¿Apoya esto la afirmación compatibilista de que todas las acciones encajan en el plan soberano y eterno de Dios? Yo no lo creo. Pensemos en tres puntos. Primero, aunque él probablemente podía haber alcanzado estos objetivos en una variedad de maneras, la narrativa bíblica nos lleva a creer que buena parte del plan de Dios para la historia mundial giraba alrededor de llevar a José y a sus hermanos a Egipto en ese tiempo. En estos tiempos extraordinarios no debiera ser una sorpresa encontrar a Dios involucrado en formas extraordinarias.

Este texto no debiera tomarse como una prueba de cómo Dios generalmente, y mucho menos siempre, funciona.

Segundo, si interpretamos este episodio como evidencia de cómo Dios funciona siempre, debemos aceptar las consecuencias de que este pasaje siempre minimiza la responsabilidad de los agentes humanos. Esta es la conclusión que el mismo José saca de su observación que Dios usó a sus hermanos para enviarle a él a Egipto. «No se aflijan más ni se reprochen el haberme vendido», les dice, «pues en realidad fue Dios quien me mandó». Si este texto lo tomamos como evidencia de cómo Dios controla *siempre* la acción humana —si Dios está involucrado en cada secuestro y asesinato en la manera en que estuvo involucrado en la actividad de los hermanos de José— debemos estar dispuestos a consolar a cada secuestrador y asesino con las palabras de José: «No se aflijan más ni se reprochen, porque Dios es quien secuestró y asesinó a sus víctimas» No podemos universalizar la manera en que Dios funciona en este pasaje sin también universalizar sus implicaciones para la responsabilidad humana. Nadie, por supuesto, está dispuesto a hacer esto.

Tercero, nada en estos textos indica que Dios preparó la actividad de los hermanos desde antes de la creación o aun antes de que los hermanos desarrollaran sus caracteres por sí mismos. El texto solo sugiere que en *algún momento* en el curso de la interacción de Dios con los humanos, Dios decidió que encajaba en sus propósitos dirigir las intenciones de los hermanos en la manera en que lo leemos en Génesis. No era el plan original de Dios que los hermanos adquirieran el carácter que desarrollaron, pero en el fluir de la historia encajaba en su plan usar a los hermanos en la manera que lo hizo.

Así, pues, estoy de acuerdo con los compatibilistas en que este texto muestra que Dios puede *decidir* organizar malas acciones conforme a su voluntad soberana, pero niego que este pasaje apoye la conclusión de que *todas* las acciones malas suceden conforme a la voluntad eterna y soberana de Dios.

Éxodo 4:11. «¿Y quién le puso la boca al hombre? le respondió el Señor. ¿Acaso no soy yo, el Señor, quien lo hace sordo o mudo, quien le da la vista o se la quita?»

Según algunos compatibilistas, este pasaje enseña que todas las debilidades o defectos están dispuestos por Dios. Sin embargo, no se requiere esta interpretación por al menos tres razones. Primera, como un principio hermenéutico, los cristianos debieran interpretar el Antiguo Testamento a la luz del Nuevo Testamento y no a la inversa. Lo que es más importante, los cristianos debieran empezar sus reflexiones acerca de Dios con sus mentes fijas en la persona de Cristo Jesús, porque él es la revelación decisiva de Dios para nosotros (p. ej., Jn 1:14,18; 14:7-10). A lo largo de todo su ministerio Cristo se opuso a

todas debilidades y enfermedades como cosas que Dios no quiere. Ninguna vez atribuyó esas cosas a la voluntad del Padre. Nunca animó él a las personas a consolarse en la idea de que estas cosas fueran parte del plan de Dios. Más bien, las debilidades y las enfermedades fueron coherentemente reprendidas como resultado de la actividad de Satanás, lo cual es la razón por la que Jesús y sus discípulos liberaron a las personas de ellas (véase capítulo uno).¹ Sea como sea que interpretemos el pasaje de Éxodo, no debe contradecir la enseñanza ni el ejemplo de Cristo.

Segunda, es importante leer este pasaje en su contexto. Moisés está argumentando contra la decisión de Dios de usarle a él como su portavoz ante el faraón y los judíos en Egipto sobre la base de que nunca «me he distinguido por mi facilidad de palabra» (Éx 4:10). Dios comprensiblemente estaba bastante frustrado con Moisés (Éx 4:14), porque le acababa de demostrar a Moisés que él podía realizar suficientes milagros como para convencer a los ancianos judíos de que Dios había enviado a Moisés. Dios entonces usa un lenguaje enfático para hacer hincapié (¡una vez más!) en que como Creador del universo él podía manejar todos los obstáculos en el camino de liberación de los israelitas de Egipto. Por eso le pregunta retóricamente a Moisés: «¿Y quién le puso la boca al hombre? ¿Quién lo hace sordo o mudo, quien le da la vista o se la quita?»

Es importante también notar que Dios habla de la condición humana en términos generales en este versículo. Como Terence Freitheim observa, el pasaje no da a entender que Dios busca y escoge qué *individuos* serán sordos, mudos o ciegos, «como si Dios entrara en el vientre de cada mujer embarazada y determinara si un hijo va a tener o no alguna incapacidad». El texto solo da a entender que Dios creó *la clase de mundo* donde los mortales puede tener debilidades e incapacidades.² Dios creó un mundo con riesgos en el que el proceso natural puede ser corrompido por los agentes libres, lo que resulta en que los mortales están «azotados» (*mastix*, cp. Mr 3:10; 5:29,34; Lc 7:21) con deficiencias tales como la sordera y la mudéz (cp. capítulo uno). Dios quería que Moisés supiera que como Creador tenía la capacidad de trabajar con esos obstáculos y alcanzar sus objetivos. En el ministerio de guerra de Jesús, Dios fue aun más lejos y demostró que la presencia de su reino se evidencia mediante la completa superación de tales obstáculos. Jesús libera a las personas de esos «azotes» de Satanás (cp. Hch 10:38).

Éxodo 21:12-13. «El que hiera a otro y lo mate será condenado a muerte. Si el homicidio no fue intencional, pues ya estaba de Dios que ocurriera, el asesino podrá huir al lugar que yo designaré».

Los compatibilistas a veces argumentan que este pasaje muestra que los accidentes fatales son actos intencionales de Dios. Sin embargo, el hebreo no requiere esa interpretación. Simplemente significa que Dios permite que sucedan los accidentes, como sugiere la traducción de la NVI a diferencia de la RVR60.

Ayuda el recordar que a lo largo del Antiguo Testamento Dios estaba estableciendo los fundamentos para subsiguientes revelaciones. La pieza central de ese fundamento era el monoteísmo. En contra de las prácticas politeístas de los vecinos de Israel, Dios coherentemente recaló que solo él es el Creador y que solo él tiene en última instancia el control de todo mundo. Él no tiene rivales. Dado este énfasis, los autores hebreos a veces describen sucesos o estados como viniendo de parte del Creador, aunque ellos no quieren decir con eso que los sucesos o estados están causados directamente por Dios y ordenados desde el principio del tiempo. Los agentes libres y la casualidad influyen en como suceden las cosas (Ec 9:11), pero ellos solo pueden tener el dominio de influencia que Jehová les permite tener. De ese modo podemos entender cómo un autor del Antiguo Testamento podía contrastar un asesinato intencional con un accidente fatal que «estaba de Dios que ocurriera».

Josué 11:19-20. «Ninguna ciudad hizo tratado de ayuda mutua con los israelitas, excepto los heveos de Gabaón. A todas esas ciudades Josué las derrotó en el campo de batalla, porque el Señor endureció el corazón de los enemigos para que entablaran guerra con Israel. Así serían exterminados sin compasión alguna, según el mandato que el Señor le había dado a Moisés».

Algunos compatibilistas argumentan que este pasaje habla de Dios endureciendo los corazones humanos para demostrar su soberanía absoluta. Dios «endurece a quien él quiere endurecer» (Ro 9:18). Él podría con la misma facilidad suavizar sus corazones, pero por sus propias razones soberanas él decide hacerlo como lo hace. Es difícil, por decir lo menos, reconciliar esta concepción de Dios con la enseñanza ya indicada de que Dios «no aflige ni entristece voluntariamente a los hijos de los hombres» (Lm 3:33), que desea y pide que todos se vuelvan a él (Is 30:18; 65:2; Ez 18:30-32; 33:11; Os 11:7-9; Ro 10:21; 1 Ti 2:4; 2 P 3:9 y que el mal brota de nuestros propios corazones (Lc 6:43-45; cp. Mt 15:19). Afortunadamente, la interpretación compatibilista de estos versículos no es necesaria.

El significado de la raíz de la palabra hebrea que se traduce como «endurecer» en Josué 11:20 (*hazaq*) es «fortalecer».³ Dios endurece a las personas mediante el fortalecimiento de su resolución que *hay en sus propios corazones*. Antes de que Dios endureciera al faraón, las Escrituras nos dicen que el faraón endureció su propio corazón. De igual manera, mucho antes de que Dios

endureciera el corazón de los cananeos, él había estado tolerando la iniquidad que ellos habían escogido voluntariamente y su endurecimiento hacia él (cp. Gn 15:16). El Dios del amor sin igual lucha con los humanos para llevarlos de vuelta a él, pero hay un punto en el que los humanos pierden toda esperanza de poder cambiar (Gn 6:3-8; Ro 1:24-32). En ese momento la estrategia de Dios cambia de tratar de cambiarlos a usarlos en su iniquidad para sus propios propósitos providenciales.

Dios juzga a las personas endureciéndoles en sus corazones. Pero podía haber sido —y Dios deseaba que así hubiera sido— de otra manera muy diferente. (Véase la segunda objeción en el apéndice uno.)

Jueces 9:23. «Cuando Dios interpuso un espíritu maligno entre Abimelec y los señores de Siquén, quienes lo traicionaron» (cp. 1 S 16:14; 1 R 22:19-23).

Algunos compatibilistas citan este pasaje para apoyar la perspectiva de que los espíritus malignos siempre llevan a cabo la voluntad del Señor (aunque ellos sostienen que Dios es bueno por quererlo y que los espíritus malignos son malos por llevarlo a cabo). A mi parecer esta concepción es ininteligible e innecesaria la interpretación que este pasaje apoya.⁴

Debiéramos notar en primer lugar que este pasaje no está dando a entender que los espíritus malignos *siempre* llevan a cabo la voluntad del Señor. Debemos ser cuidadosos en no universalizar narrativas históricas específicas. Segundo, la palabra «maligno» en este pasaje (*ra a*) puede significar simplemente «perturbador» o «desastroso». No tiene que ser interpretada como un espíritu moralmente maligno. De manera que este pasaje puede simplemente significar que como un acto de juicio Dios envió un espíritu para perturbar o causarle desastre a Abimelec.

Tercero, aun si concluimos que el espíritu en este versículo era moralmente maligno, el versículo puede ser interpretado como un acto de juicio de Dios permitiendo al espíritu que hiciera lo que quisiera a Abimelec. Eso no justifica la conclusión de que los espíritus malignos *siempre* llevan a cabo el plan soberano de Dios. Si este fuera el caso, tendríamos que aceptar que Dios está en conflicto consigo mismo cuando Jesús reprende a los demonios. Cristo Jesús llevó a cabo la voluntad del Padre cuando expulsó a los demonios que supuestamente estaban en la vida de una persona porque Dios quería. Jesús dijo que él no podía estar expulsando demonios por medio de Satanás, el príncipe de los demonios, porque un reino no puede estar dividido contra sí mismo (Mt 12:25-28). La misma lógica nos lleva a la conclusión que Jesús no podía estar expulsando demonios mediante el poder de Dios si los demonios estaban ellos mismos presentes por la voluntad de Dios. El reino de Dios, como el reino de Satanás, no pueden estar dividido contra sí mismo.

Rut 1:13. «Mi amargura es mayor que la de ustedes; ¡la mano del Señor se ha levantado contra mí!»

Algunos compatibilistas citan este pasaje, que registra la declaración de Noemí a sus dos nueras, para apoyar la conclusión que todas las desgracias son ordenadas por Dios. Varias consideraciones muestran que esta conclusión no es necesaria.

Primera, no está completamente claro que la opinión que Noemí expresa aquí está respaldada por el autor inspirado del libro de Rut. Puede que el autor esté solo intentando comunicar la desesperación de Noemí por causa de la muerte de su esposo y de sus dos hijos. Aun si ella llegara a casarse de nuevo, era demasiado mayor como para poder tener más hijos. Ella no tenía recursos para proveer para sus necesidades, mucho menos cuidar también de sus nueras. Noemí está «amargada» con Dios (cp. Rut 1:20-21), porque le culpa al Señor de «haber causado la situación tan difícil en la que se ve ahora metida». Ella razona que no «tiene sentido lógico que Orfa y Rut sigan en la compañía de alguien que parece que tiene al Señor en contra suya».⁵

Segunda, dada la tendencia hebrea de hacer hincapié en la responsabilidad general del Creador por el mundo, debiéramos ser reticentes a leer demasiado en la expresión de Noemí. Dios creó la clase de mundo donde la muerte y el luto pueden suceder, y en este caso, quizá, Noemí siente que «¡la mano del Señor se ha levantado contra mí!»

Por último, aun si nosotros concluimos que las muertes del esposo y de los dos hijos únicos de Noemí fueron especialmente deseadas por Dios, eso no justificaría la conclusión que *todo* dolor y pesar vienen de Dios y ciertamente no *todas* las desgracias provienen de Dios. La queja de Noemí no tiene nada que ver con esa conclusión general metafísica.

1 Samuel 2:25. «No obstante, ellos [los hijos de Elí] no le hicieron caso a la advertencia de su padre, pues la voluntad del Señor era quitarles la vida».

Los compatibilistas a veces usan este texto como un ejemplo de cómo el Señor determina los acontecimientos por los cuales los humanos son moralmente responsables. Los hijos de Elí evidenciaron su maldad al no escuchar a su padre, no obstante, fue el Señor quien les impidió que siguieran comportándose de esa forma. Sin embargo, si leemos este pasaje en su contexto veremos que no apoya la interpretación compatibilista.

Los tres hijos de Elí persistieron intencionalmente en el abuso de su posición sacerdotal durante mucho tiempo. El Señor aborrecía su abominable actividad (1 S 2:17), y Elí advirtió a sus hijos acerca de la severidad de su maldad, pero era demasiado tarde. Dios ya había decidido que su juicio cayera sobre ellos. El acto soberano de Dios de impedir que los hijos de Elí le prestaran

atención a su advertencia fue un acto de juicio y era coherente con el carácter impío que los hijos habían desarrollado durante años.

Ahora bien, si el pasaje dijera que los hijos eran malvados porque Dios quería juzgarlos, podría apoyar el compatibilismo. O si el pasaje dijera que los hijos eran piadosos hasta que el Señor cambió sus corazones e impidió que ellos le prestaran atención a las palabras de su padre, podría apoyar el compatibilismo. Pero este pasaje no enseña nada de eso; en realidad es importante notar que ningún pasaje de las Escrituras enseña eso. Las Escrituras más bien enseñan que Dios a veces endurece a las personas para juzgarlas *porque* ellas son persistentemente impías. También enseñan de manera uniforme que la impiedad es absolutamente contraria a la voluntad de Dios.

2 Samuel 16:10. «El rey [David] respondió ... A lo mejor el Señor le ha ordenado [a Simí] que me maldiga. Y si es así, ¿quién se lo puede reclamar?»

Algunos compatibilistas citan este texto para sugerir que David consideraba que aun las malas acciones, incluido el maldecir, tenían lugar en armonía con la voluntad soberana de Dios. Si nosotros aceptamos esta interpretación y la aplicamos a las acciones malas, debiéramos también aceptar la conclusión lógica de David que *nada debiera hacerse acerca de las malas acciones* (véase arriba, Gn 45:5). Si esta conclusión es inaceptable, también lo es la interpretación determinista de este pasaje que da origen a ello.

En realidad, este texto no apoya el compatibilismo. Abisay, que tenía tendencia a ser violento, (1 S 26:8-9; 2 S 3:30,39), quería responder a las maldiciones de Simí matándole (2 S 16:9). David, por su parte, «toma este momento de maldición para reflexionar en su posición ante Dios y que es la gracia de Dios y no la espada de Abisay la que puede contrarrestar la maldición de Simí»⁶ Si Dios de verdad está en contra de David —si Simí está diciendo la verdad— matar a Simí no va a servir de mucho. Por el otro lado, si Dios está de parte de David, matar a Simí no es necesario. David confiaba en que Dios estaba de su lado y que las cosas cambiarían en un futuro cercano (2 S 16:12). El texto no justifica la conclusión de que Dios controla todas las maldiciones y la (gracias a Dios) implicación de que nosotros debiéramos ser pasivos frente al mal.

2 Samuel 17:14. «Absalón y todos los israelitas dijeron: El plan de Husay el arquita es mejor que el de Ajitofel. Esto sucedió porque el Señor había determinado hacer fracasar el consejo de Ajitofel, aunque era el más acertado, y de ese modo llevar a Absalón a la ruina»

Este pasaje es a veces citado para apoyar la perspectiva de que Dios ordena todas las cosas, incluyendo cómo responden las personas a los consejos de otros. Yo sostengo que esta conclusión va más allá de lo que este pasaje

justifica. En respuesta a la oración de David y en línea con el propósito divino de asegurar el trono de David, Dios había determinado que «[fracasasen] los planes de Ajitofel» (1 S 15:31) y de ese modo traer castigo sobre Absalón, el hijo rebelde de David. El pasaje no sugiere que Dios hubiera ordenado la necesidad de Absalón desde antes de la creación. Lo que Dios hace en este pasaje lo hace *en respuesta* a lo que los humanos hacen. La maldad de Absalón no era parte del plan soberano de Dios. Esto fue el resultado de la propia voluntad y acción de Absalón. Pero si Absalón escogió esto por sí mismo, Dios es capaz de asegurar que sus perversas maquinaciones terminen en su propio desastre (2 S 18:9-15; cp. Pr 16:9).

2 Samuel 24:1. «Una vez más, la ira del Señor se encendió contra Israel, así que el Señor incitó a David contra el pueblo al decirle: “Haz un censo de Israel y de Judá”».

1 Crónicas 21:1. «Satanás conspiró contra Israel e indujo a David a hacer un censo del pueblo».

Los compatibilistas citan a menudo estos dos pasajes paralelos —en el cual un texto dice que el Señor incitó a David a hacer un censo del pueblo, y el otro dice que Satanás indujo a David a contar al pueblo de Israel—⁷ como un ejemplo de cómo Satanás lleva a cabo los planes de Dios. Ellos insisten que el plan de Dios es siempre bueno, aunque Satanás hace el mal al llevarlo a cabo. La «paradoja» —o (yo creo) la contradicción— que crea este punto de vista es innecesaria. Estos no dan a entender que Satanás *siempre* lleva a cabo el plan de Dios, solo que *a veces* lo hace. En este caso, Dios planeaba juzgar a Israel, de modo que permitió a Satanás llevarlo a cabo. Por razones editoriales, el autor de 2 Samuel atribuye el juicio a Dios, mientras que el autor de 1 Crónicas refiere la acción a Satanás, a quien Dios le permitió hacer lo que él quería hacer.

1 Reyes 8:57-59. «Que el Señor nuestro Dios esté con nosotros ... Que incline nuestro corazón hacia él, para que sigamos todos sus caminos y cumplamos los mandamientos».

Los compatibilistas a veces citan oraciones bíblicas como estas, la oración de Salomón en la dedicación del templo, para apoyar la perspectiva de que Dios determina el corazón humano. Sin embargo, si este fuera el caso uno se pregunta por qué los humanos tendrían que *orar* para que esto suceda. En este pasaje Salomón está reconociendo que el pueblo de Israel no sería fiel a Dios por sí mismo. Por eso él pide a Dios que actúe en los corazones de las personas. Pero ni este pasaje ni ningún otro en las Escrituras nos lleva a la conclusión de que esta influencia espiritual es coercitiva.

Job 1:21. «El Señor ha dado; el Señor ha quitado. ¡Bendito sea el nombre del Señor!»

Este pasaje se cita con frecuencia para indicar la actitud propia que el creyente debiera tener frente a la tragedia, con la implicación de que toda tragedia es obra del Señor. Esta enseñanza es muy dura de aceptar por los padres que han sufrido el secuestro de sus hijos. Los compatibilistas a menudo suavizan su dureza diciendo que Dios *permite* tragedias como esta que Job sufrió por causa de un bien mayor. Pero como Calvino y otros han admitido, si Dios en verdad ordena todas las cosas, hablar en términos de lo que Dios permite es una equivocación.⁸ Ciertamente si se usa Job 1:21 para apoyar el compatibilismo, debemos admitir que el Señor mismo es quien «quita» a los niños cuando son secuestrados así como «da» los niños cuando son concebidos.

En mi estimación, este uso de Job 1:21 (así como también otros textos de Job que suenan a compatibilismo, p. ej. 14:5-6) está fundamentalmente equivocado. Nada en este texto indica que el autor aprueba la teología de que todo está determinado que Job expresa en 1:21 y en sus diálogos con sus amigos. Es cierto, el narrador reconoce el carácter intachable de Job después de expresar esta declaración (Job 1:22), y Jehová elogia a Job por decir la verdad de su corazón, en contraste con sus amigos (Job 42:7). Pero eso no es lo mismo que aprobar la teología de Job.

Mucha de la teología que Job expresa a lo largo de sus diálogos con sus amigos es claramente una teología que el autor del libro *no* defiende ni promueve. En verdad, Job a menudo expresa una opinión de Dios como cruel, injusto y tirano que controla todas las cosas en una forma arbitraria. Por ejemplo, Job exclama:

Si alguna plaga acarrea la muerte repentina,
él se burla de la angustia del inocente.

Si algún malvado se apodera de un terreno,
él les tapa los ojos a los jueces.

Si no lo hace él, ¿entonces quién? (Job 9:23-24; cp. 21:17-26,30-32; 24:1-12).

De nuevo:

Si los tiempos no se esconden del Todopoderoso,
¿por qué no los perciben quienes dicen conocerlo?

De la ciudad se eleva el clamor de los moribundos;
la garganta de los heridos reclama ayuda,
¡pero Dios ni se da por enterado! (Job 24:1,12).

¿Recomendaría alguien *esta* opinión como la actitud propia de una persona piadosa? Evidentemente no. No obstante, está en línea con los sentimientos de Job de que el Señor simplemente da y quita sin importar para nada la estatura moral de la persona.

La descripción que hace Job de Dios es aún más dura cuando él considera la injusticia de su propio estado. Por ejemplo, Job clama al Señor:

Tú me hiciste con tus propias manos; tú me diste forma.
¿Vas ahora a cambiar de parecer y a ponerle fin a mi vida? (Job 10:8).

Si me levanto, me acechas como un león
y despliegas contra mí tu gran poder (Job 10:16).

¿Acaso mis contados días no llegan ya a su fin?
¿Déjame disfrutar de un momento de alegría (Job 10:20).

Implacable, te vuelves contra mí;
con el poder de tu brazo me atacas (Job 30:21).

Y a sus amigos les dice:

Ciertamente Dios me ha destruido;
ha exterminado a toda mi familia.
Me tiene acorralado...
En su enojo Dios me desgarró y me persigue;
rechina los dientes contra mí;
mi adversario me clava la mirada (Job 16:7-9; cp. 11-17).

Como con un manto, Dios me envuelve con su poder;
me ahoga como el cuello de mi ropa (Job 30:18).

¿Vamos a creer que estos son los sentimientos que el autor de este libro está *recomendando* a sus lectores? ¿No le parece que el dios que Job está describiendo en estos pasajes es más bien un «león rugiente, buscando a quién devorar», en otras palabras a «su enemigo el diablo» (1 P 5:8)? Lejos de aprobar esta teología impía, yo creo que la intención de esta obra es exponer lo inadecuada que es.

Cuando Jehová aparece al final de la obra para poner las cosas en claro, él *corrige* tanto el pensamiento de Job como el de sus amigos (Job 38—41). Como mencioné en el capítulo siete, el Señor no reconoce que era él el que

estaba detrás de los sufrimientos de Job, como afirmaba Job, o que él estaba siendo castigado con justicia, como afirmaban sus «amigos». Más bien, Dios *silencia tanto* a Job y a sus «amigos» revelándoles cuán poco ellos (y cualquier humano) conocen acerca del cosmos que él ha creado. Ellos no sabían nada de la inmensidad de la creación (Job 38—39) y no pueden contender con las fuerzas cósmicas tales como Behemot (Job 40) y el Leviatán (Job 41). Tampoco saben ellos nada de lo que sucede en la esfera celestial (Job 1—2). Al final, la razón por la cual el sufrimiento parece ser tan arbitrario debe permanecer misteriosa para los humanos finitos. Dios no le da a Job una respuesta. Pero el misterio va junto con la inmensidad, complejidad y naturaleza de guerra de la *creación*, no con el *carácter* de Dios.

Esta es la razón por la que Job dice: «Reconozco que he hablado de cosas que no alcanzo a comprender» después de su encuentro con Dios (Job 42:3). Sus amigos estaban equivocados en reducir la complejidad de la creación, y por tanto el misterio del mal, a una sola variable: El carácter de Job. Pero Job estaba también equivocado en reducir la complejidad de la creación y el misterio del mal a una sola variable: El carácter de Dios. La verdad es que la complejidad de la creación, y por tanto la arbitrariedad del sufrimiento, no puede reducirse a un nivel que los humanos podamos entender.

A la luz de todo esto, sugiero que no debemos tomar el sentimiento de Job de que el Señor da y quita (Job 1:21) como más autoritativo que tomamos su sentimiento de que «la garganta de los heridos reclama ayuda, ¡pero Dios ni se da por enterado!» (Job 24:12). Job estaba expresando admirablemente la verdad de su dolor, pero en su dolor él no estaba expresando coherentemente ninguna verdad metafísica fundamental. Para descubrir la actitud propia que los creyentes debieran tener frente al sufrimiento injusto, necesitamos centrar nuestra atención en la persona y obra de Cristo. Él nunca animó la aceptación del mal como viniendo de parte de Dios. Él más bien enseñó a rebelarse contra él como viniendo (en última instancia) de Satanás (véase la introducción y el capítulo uno).

Salmo 105:24-25. «El Señor hizo que su pueblo se multiplicara; lo hizo más numeroso que sus adversarios, a quienes trastornó para que odiaran a su pueblo y se confabularan contra sus siervos».

Algunos compatibilistas citan el Salmo 105:25 como evidencia de que Dios controla meticulosamente los corazones humanos. Si eso es así, tenemos que aceptar la conclusión de que aun corazones tan perversos como los de Hitler y Stalin fueron exactamente lo que Dios quería que fueran. Afortunadamente este pasaje no requiere esa conclusión. Habla específicamente del odio de los egipcios contra los hebreos. El plan de Dios fue desarrollar a su pueblo

mientras que ellos se encontraban en Egipto durante cuatro siglos (Sal 105:24), y entonces liberarlos y llevarlos a la tierra prometida (trayendo castigo en el proceso sobre los cananeos por cuatro siglos de maldad, Gn 15:16). En este momento crítico de la historia humana encajaba en el plan providencial de Dios trastornar los corazones de los egipcios de esa manera. La demostración de su soberanía es digna de notar para los autores bíblicos precisamente porque es atípica.

Aun aquí, sin embargo, no debiéramos dar por supuesto que Dios es el que *origina* ese odio en el corazón de los egipcios. Pues no es como si los egipcios hubieran celebrado a los hebreos como buenos vecinos si no hubiera sido porque Dios trastornó sus corazones. Los israelitas estaban ya viviendo como esclavos de los que los egipcios abusaban. El «trastorno» de Dios solo intensificó lo que ya estaba sucediendo. Es similar a la actividad de Dios de «endurecer» los corazones (véase arriba Job 11:19-20). Dios podía haber hecho esto simplemente eliminando otras avenidas mediante las cuales el odio de los egipcios por los israelitas podía haberse disipado o suprimido.

Esta forma de leer este texto no hace que Dios sea un co-conspirador con cada persona impía (o ángel) y retiene la responsabilidad moral de los egipcios. Dada la insistencia dominante de las Escrituras en que Dios en ningún sentido está alineando con el mal y que los agentes libres son responsables por sus propias inclinaciones y comportamiento, yo sostengo que debe preferirse por encima de la lectura de los compatibilistas.

Salmo 135:6. «El Señor hace todo lo que quiere en los cielos y en la tierra» (cp. Job 23:13-14; Sal 115:3; Dn 4:35).

Algunos sacan la conclusión de pasajes como este que la voluntad de Dios nunca puede quedar frustrada. Puesto que las Escrituras enseñan explícitamente que la voluntad de Dios *queda* en realidad a veces frustrada (Is 63:10; Lc 7:30; Hch 7:51; Ef 4:30; He 3:8,15; 4:7), tenemos que rechazar esa conclusión. Estos pasajes ciertamente enseñan que el Señor puede hacer lo que él quiera, pero solo respaldan la perspectiva que Dios controla meticulosamente todo si nosotros suponemos que al Señor le place controlar cada cosa. Sin embargo, no hay base para esta suposición. La mayoría de los padres no se sentirían complacidos de controlar meticulosamente a sus hijos, aun si pudieran hacerlo. Todos sabemos que relacionarnos con personas libres recompensa mucho más que controlarlas, aunque es también mucho más arriesgado. ¿Por qué entonces concluyen ellos que la agenda más importante de Dios para la creación —lo que más le agrada— es controlar meticulosamente todas las cosas?

Proverbios 16:4. «Toda obra del Señor tiene un propósito; ¡hasta el malvado fue hecho para el día del desastre!»

Los compatibilistas citan a menudo este versículo para apoyar la conclusión que Dios ha creado a los impíos con el propósito de enviarlos al infierno. Puesto que las Escrituras enseñan que Dios es amor (1 Jn 4:8,16), que ama a todas las personas (Jn 3:16) y que no aflige a nadie voluntariamente (Lm 3:33) o que no quiere que nadie se condene (Ez 18:30-32; 33:11; 1 Ti 2:4; 2 P 3:9), debiéramos buscar una interpretación que no esté contradiciendo el carácter de Dios.

No es difícil de encontrar otra interpretación más apropiada. Proverbios 16:4 usa el lenguaje del orden moral. Dios organizó la creación de tal manera que el mal es (al final) recompensado y el mal es (finalmente) castigado. En este sentido el «propósito» para los impíos lo encontramos en el «día del desastre» que vendrá sobre ellos. Dios dirige la maldad de los agentes de manera que su final termina encajando en el orden moral de la creación. Además, la palabra traducida como «propósito» (*ma'an*) puede traducirse como «respuesta». El significado del pasaje es, pues, que Dios dirige las cosas de manera que el fin de los impíos «responde» a su maldad. Ellos al final recogen lo que han sembrado. No tenemos necesidad de pensar en la horrible posibilidad de que Dios crea personas con el propósito de hacerlos sufrir incesantemente.

Proverbios 16:9. «El corazón del hombre traza su rumbo, pero sus pasos los dirige el Señor» (cp. 19:21; 20:24; Jer 10:23).

Lejos de enseñar que Dios lo controla todo, como sostienen algunos compatibilistas, este versículo *contrasta* lo que el Señor controla con lo que él *elige no* controlar. Los humanos pueden hacer sus propios planes y de hecho lo hacen, pero el Señor dirige cómo se llevan a cabo. Como Proverbios 19:21 lo expresa:

El corazón humano genera muchos proyectos,
pero al final prevalecen los designios del Señor.

Esto no quiere decir que el Señor controla meticulosamente todo lo que los humanos hacen al buscar ellos llevar a cabo sus planes, solo que él dirige sus caminos en formas que encajan mejor con sus propósitos soberanos. Cuando el curso de acción que el Señor está dirigiendo surge como consecuencia de las intenciones impías de alguien, podemos estar seguros que él desea que las cosas fueran de otra manera.

Proverbios 21:1. «En las manos del Señor el corazón del rey es como un río: sigue el curso que el Señor le ha trazado».

Los compatibilistas a veces argumentan que este pasaje enseña que todo lo que hace cada gobernante es el resultado de la obra del Señor en su corazón. A la luz de las muchas cosas terribles que muchos gobernantes han hecho (p. ej. el programa de limpieza étnica de Hitler), y a la luz del hecho que las Escrituras con frecuencia describen a Dios como enojado con los gobernantes, debiéramos cuestionar seriamente esta conclusión. Afortunadamente, este pasaje no requiere esta conclusión. Podemos decir dos cosas:

Primera, debemos considerar el género literario de este pasaje. Este pasaje es un proverbio. Los proverbios hebreos a menudo declaran principios generales en términos inequívocos por énfasis. Era su manera de poner signos de admiración en su enseñanza. Los vamos a malentender si los interpretamos como leyes universales. Por ejemplo, Proverbios 12:21 declara:

Al justo no le sobrevendrá ningún daño,
pero al malvado lo cubrirá la desgracia (cp. Pr 13:21,25).

Si lo leemos como una regla universal, este pasaje no tiene sentido. La historia y nuestra propia experiencia nos demuestran que las personas justas sufren con frecuencia grandes daños mientras que los malvados a menudo viven en paz y prosperidad. En verdad, las Escrituras mismas hacen repetidas veces esta observación. Sin embargo, como un *principio general*, una vida justa nos ayuda a evitar muchos males mientras que la vida impía nos lleva a muchos problemas. El autor declara el principio en términos absolutos para hacer hincapié en su importancia.

Otro ejemplo de cómo los proverbios hebreos declaran las cosas en términos absolutos con propósitos de recalcar la enseñanza es Proverbios 22:6:

Instruye al niño en el camino correcto,
y aun en su vejez no lo abandonará.

Muchos buenos padres cristianos cuyos hijos se apartaron del camino que les enseñaron se han visto atormentados innecesariamente por la incorrecta interpretación de este pasaje. Como todos sabemos, a medida que los hijos crecen se van convirtiendo en agentes morales libres que determinan sus propios destinos. No hay ninguna garantía absoluta cuando criamos hijos. Con todo, como una norma general es cierto que educar coherentemente a los hijos es el camino correcto para incrementar la posibilidad de que ellos no se apartarán cuando crezcan. De nuevo, el autor declara el principio en términos inequívocos para hacer énfasis.

Por esta razón no es aconsejable interpretar Proverbios 21:1 como una ley absoluta. El autor no está sugiriendo que cada decisión tomada por cada rey a lo largo de la historia fue preparada por Dios. Él está simplemente recalando la soberanía general de Dios sobre los reyes. Vemos esta soberanía dramáticamente descrita en varias partes de las Escrituras. Por ejemplo, como un acto de juicio (pero no como un plan eternamente predestinado) Dios dirigió los corazones malvados de reyes paganos en contra de Israel (p. e., 1 Cr 5:26; Is 10:5-6). A la inversa, cuando él quiso que su pueblo volviera a su tierra, él influyó en el corazón de Ciro de Persia para que los dejara marchar (2 Cr 36:22-23; Is 44:28). Dios es soberano sobre los reyes de la tierra, pero estamos forzando demasiado este pasaje si sacamos la conclusión de que él controla meticulosamente todas las cosas.

Aun cuando el corazón del rey siga el «curso» que el Señor le ha trazado, él no determina la naturaleza del corazón que dirige, que es mi segundo punto. Como notamos arriba (Pr 16:9), las personas resuelven en sus propios corazones y hacen sus propios planes ya sea en armonía con, o en contra de, la voluntad de Dios. Este es su dominio de libertad irrevocable. Pero aun cuando ellos se ponen en contra de Dios, él todavía dirige sus pasos. Él usa la manera en que deciden vivir para llevar a cabo sus buenos propósitos en el mundo en todo lo posible. Siempre está obrando para sacar bien del mal (Ro 8:28), pero él no ordena el mal del cual saca el bien para las personas.

Isaías 6:10. «Haz insensible el corazón de este pueblo; embota sus oídos y cierra sus ojos, no sea que vea con sus ojos, y entiendan con su corazón, y se conviertan y sea sanado» (cp. Mt 13:14-15).

Si se toma fuera de contexto, este pasaje suena como si el Señor quisiera que ciertas mentes estuvieran espiritualmente apagadas, ciertos oídos estuvieran espiritualmente sordos y ciertos ojos espiritualmente ciegos. De forma que este pasaje se cita a veces como evidencia de que algunas personas están endurecidas al mensaje del Señor por designio soberano. ¿Cómo podemos reconciliar este pasaje con la universalidad del amor de Dios y con su deseo de salvación expresado en varias partes de las Escrituras?

La respuesta la encontramos en la observación que el Señor no está comisionando a Isaías a predicar a personas que normalmente serían receptivas a su mensaje. Dios nunca endurece a nadie arbitrariamente (Lm 3:33). Más bien, en este pasaje Dios está *respondiendo* a la persistente obstinación de los israelitas. (Note que Dios ya no se refiere a ellos como «mi pueblo» [cp. Is 1:3], sino como «este pueblo» [cp. Is 8:6,12; 9:16].)¹⁰ Dios envía a Isaías como un acto de juicio, anticipando que la predicación de su Palabra solo servirá para solidificar aún más a los israelitas en la obstinación que habían escogido. Esta creciente

solidificación hará que ellos estén «maduros para el juicio». Siempre le entristece al Señor tener que tratar a las personas de esta manera; no es su voluntad perfecta (p. ej., Os 11:5-9). No obstante, aun en el juicio el Señor conserva con frecuencia la esperanza para el futuro (cp. Jer 29:10-14).

Isaías 14:24, 27. «El Señor Todopoderoso ha jurado: “Tal como lo he planeado, se cumplirá; tal como lo he decidido, se realizará ... Si lo ha determinado el Señor Todopoderoso, ¿quién podrá impedirlo? Si él ha extendido su mano, ¿quién podrá detenerla?»

El hecho de que las Escrituras hablan con frecuencia que la voluntad de Dios queda frustrada y que su Espíritu es entristecido, como hemos visto, debiera impedirnos el interpretar este pasaje como una ley absoluta, universalmente aplicable. Los muchos ejemplos e ilustraciones de las Escrituras de que el Señor modifica sus «designios» en respuesta a los humanos —aun después de haber declarado públicamente cuáles son (p. ej., Jer 18)— debiera advertirnos también en contra de esa interpretación. Lo esencial del pasaje no es instruirnos acerca de la forma en que Dios funciona en todo momento y lugar. El contexto deja en claro que está simplemente enseñando que cuando Dios decide traer juicio sobre una nación (en este caso, Asiria, Is 14:25), nadie puede pararle. La lectura cuidadosa de pasajes similares que hablan de Dios cumpliendo con sus «propósitos» y «planes» revela que ellos también «tenían a la vista un suceso en particular o una serie limitada de sucesos» (p. ej., Is 25:1; 46:10; Jer 23:20; Mi 4:12).¹¹ Estos no justifican la conclusión de que Dios determina todas las cosas.

Isaías 45:7. «Yo formo la luz y creo las tinieblas, traigo bienestar y creo calamidad; Yo, el Señor, hago todas estas cosas»

Lamentaciones 3:37-38. «¿Quién puede anunciar algo y hacerlo realidad sin que el Señor dé la orden? ¿No es caso por mandato del Altísimo que acontece lo bueno y lo malo?»

Los compatibilistas argumentan a menudo que pasajes como estos atribuyen tanto lo bueno como lo malo a la mano soberana de Dios (cp. Amós 3:6). Algunos eruditos no evangélicos argumentan que esta concepción de Dios representa una etapa hebrea antigua de desarrollo religioso en la que Jehová es visto como moralmente ambiguo. Solo más tarde, argumentan ellos, fue visto Jehová como el Dios todo santo a los ojos de los israelitas y el mal fue atribuido a Satanás y/o a otros agentes libres. En mi estimación, la conclusión de que Dios es moralmente ambiguo si él origina tanto el bien como el mal es irrefutable. Los compatibilistas evangélicos escapan a esta conclusión reafirmando simplemente que no lo es.

Afortunadamente, cuando leemos el contexto, ninguno de esos textos apoya la perspectiva de que Dios sea moralmente ambiguo. El pasaje de Isaías tiene que ver con la liberación futura de los hijos de Israel de Babilonia (Is 45:1-6). Como algunos eruditos han argumentado, la «luz» y las «tinieblas» de este pasaje se refieren a la «liberación» y a la «cautividad» (como en Is 9:1-2; Lm 3:2). El «bienestar» y la «calamidad» se refieren a los planes de Jehová de bendecir a Israel y maldecir a Babilonia. En las palabras de Terence Fretheim, este lenguaje...

No es cósmico en orientación, sino lenguaje típico en los profetas para juicios divinos (históricos)... Cuando se habla aquí de que Dios «crea» no se refiere a *ex nihilo*, sino a acciones que dan forma específica a una situación de juicio histórico.

Eso le lleva a concluir que «no hay afirmaciones de que Dios sea el actor que todo lo determina en esta (o en ninguna otra) situación».¹²

Asimismo, si se lee en contexto, Lamentaciones 3:37-38 no sugiere que Jehová cause u ordene el mal. En verdad, cuatro versículos antes el profeta proclama que Dios «no aflige ni entristece voluntariamente a los hijos de los hombres» (Lm 3:33). Este pasaje no está relacionado con la actividad soberana y cósmica de Dios; es una profecía específicamente dirigida. Tanto las profecías «buenas o malas» (es decir, profecía acerca de bendiciones y desastres) viene de la «boca del Altísimo». A pesar de todo lo que le entristece (cp. Lm 3:31-33), está profetizando juicio sobre Israel porque «se aplasta bajo el pie a todos los prisioneros de la tierra... y se le niegan al hombre sus derechos» (Lm 3:34-35). Lejos de estar sugiriendo que el bien y el mal son parte del plan soberano de Dios, este pasaje hace hincapié en la santidad incuestionable de Dios en oposición al mal como algo que él nunca hace voluntariamente.¹³

Juan 6:44. «Nadie puede venir a mí si no lo atrae el Padre que me envió».

Los compatibilistas a veces argumentan que este pasaje enseña que el Padre escoge y luego «atrae» a ciertas personas a Cristo. Los que son atraídos ciertamente van (Jn 6:37), mientras que los que no son atraídos permanecen en su pecado. En resumen, este pasaje es interpretado como que enseña la elección particular.

Es cierto que el «atraer» del cual habla Jesús no es universal, como algunos arminianos sugieren, puesto que Jesús está aquí *contrastando* los que son atraídos con los que no lo son. Pero ni este ni ningún otro pasaje nos requiere que creamos que el Padre es el que decide quién va a ser «atraído» y quién no. El Padre atrae a las personas (o no) *en respuesta* a sus corazones. Dios quiere que

todos sean salvos y obra en cada corazón para llevarlos a aceptar el evangelio. Pero las personas pueden, y de hecho lo hacen, resistir la influencia de Dios y frustrar su voluntad para sus vidas. Sin embargo, cuando un corazón ha sido abierto con éxito, entonces Dios va más allá y atrae a esa persona a Cristo Jesús.¹⁴ (Véase el capítulo dos para un estudio más completo sobre la gracia y el libre albedrío.)

Hechos 4:27-28. «En efecto, en esta ciudad se reunieron Herodes y Poncio Pilato, con los gentiles y con el pueblo de Israel, contra tu santo siervo Jesús ... para hacer lo que de antemano tu poder y tu voluntad habían determinado que sucediera».

Este pasaje nos dice que Herodes, Pilato, los gentiles y los judíos llevaron a cabo el plan predestinado de Dios, no que ellos estuvieran individualmente predestinados a ejecutar el plan de Dios. *Que* Jesús iba a morir fue ordenado anticipadamente; *quiénes* lo harían no se sabía de antemano. (Véase el capítulo cuatro para abundar más en el examen de este pasaje.)

Hechos 13:48. «Al oír esto [la predicación], los gentiles se alegraron y celebraron la Palabra del Señor; y creyeron todos los que estaban destinados a la vida eterna».

Lucas no especifica cuándo los gentiles que creyeron fueron «destinados a la vida eterna». Los compatibilistas señalan correctamente que la fe de los gentiles *siguió* a ser ellos destinados a la vida eterna, pero se equivocan al suponer que este destino fue decidido por Dios desde antes de la creación. El texto solo nos requiere creer que el Espíritu de Dios había estado obrando preparando los corazones de todos los que no se resistieron a aceptar el evangelio cuando ellos lo oyeron. Dios conoce lo que hay en nuestros corazones antes de que lo expresemos por medio de nuestras palabras y decisiones (Sal 139:2-4). Sobre esta base el Señor le pudo asegurar a Pablo antes de que éste empezara su trabajo misionero en Corinto: «tengo mucha gente en esta ciudad», esto es, los que sus corazones habían sido abiertos y que, por tanto, creerían el mensaje de Pablo (Hch 18:10). Del mismo modo, Lidia escuchó atentamente a la predicación del evangelio de Pablo porque el Señor «le abrió el corazón para que respondiera al mensaje» (Hch 16:14). Los gentiles que no se resistieron a la obra del Espíritu en sus vidas estaban listos para el mensaje de Pablo y Bernabé. Ellos ya estaban destinados para la vida eterna y por eso aceptaron las buenas noticias cuando les fueron anunciadas.¹⁵

En mi opinión, esta es la manera en que también debiéramos interpretar las palabras de Jesús cuando él dice a ciertos judíos: «Pero ustedes no creen porque no son de mi rebaño. Mis ovejas oyen mi voz; yo las conozco y ellas me siguen» (Jn 10:26-27). Jesús no está diciendo que Dios unilateralmente decide quién y

quién no será su oveja, como enseñan los compatibilistas. Además, él tampoco está sugiriendo que este asunto fue decidido antes de que naciera alguna de que estas personas. Las palabras de Jesús solo quieren decir que *en el momento en el que él estaba hablando* algunas personas eran ovejas y, por tanto, creían mientras que otras no lo eran y no creían. Solo nos creamos problemas imposibles para nosotros mismos —tales como Dios puede amar a todos y quieren que todos sean salvos mientras que predestina a muchos para el infierno— cuando vamos más allá de lo que las Escrituras enseñan.

Hechos 17:26. «De un solo hombre hizo todas las naciones para que habitaran toda la tierra; y determinó los períodos de su historia y las fronteras de sus territorios» (cp. Dn 2:21).

En este pasaje Pablo está predicando a los filósofos epicúreos y estoicos (Hch 17:18). Su meta es mostrar que, en contraste con sus ídolos, Dios creó a todas las personas y cuida de ellas (Hch 17:24-26). Pablo dice que la razón por la que Dios da «períodos» y «territorios» a todas las naciones es para que «todos lo busquen y, aunque sea a tientas, lo encuentren. En verdad, él no está lejos de ninguno de nosotros» (Hch 17:27). Esta declaración ciertamente implica que Dios es soberano sobre todas las naciones, pero también implica que Dios no controla meticulosamente a las personas. Dios quiere ser encontrado y «ahora manda a todos, en todas partes, que se arrepientan» (Hch 17:30). No obstante, muchas personas de cada nación rehúsan hacerlo. En verdad, la mayoría de los filósofos a los que Pablo estaba predicando rechazaron su mensaje (Hch 17:32-34). Aunque Dios controla los parámetros generales de la libertad humana (capítulos cinco y seis), no controla meticulosamente a los humanos y no siempre consigue que las cosas se hagan como él las desea cuando llegan la hora de las decisiones que ellos toman.

Romanos 9:18. «Así que Dios tiene misericordia de quien él quiere tenerla, y endurece a quien él quiere endurecer».

Este es uno de los textos que se usan más para apoyar el compatibilismo. Si el texto implicara que las personas eran creyentes o no como resultado de que Dios tuviera de ellos misericordia o los endureciera, los compatibilistas tendrían aquí base. Pero si lo leemos en su contexto, el pasaje más bien sugiere que Dios tiene misericordia y endurece *en respuesta* a los que ellos hacen. Pablo resume su argumento en Romanos 9 mediante la indicación que los gentiles reciben la justicia de Dios porque tienen fe, mientras que los judíos incrédulos eran endurecidos porque ellos «no la buscaron [la justicia] mediante la fe, sino mediante las obras, como si fuera posible alcanzarla así» (Ro 9:30-32). «Ellas fueron desgajadas por su falta de fe» Ro 11:20; cp. 10:3). *Esta* es la razón por la

que ellos como nación fueron endurecidos (Ro 11:7, 25), mientras que los gentiles que buscan a Dios por la fe han sido «injertados» (Ro 11:23).

Para los judíos que suponían que su posición para con Dios estaba basada en sus obras o en su nacionalidad, esto les parecía arbitrario (Ro 9:14, 19). Pero Pablo insiste en que Dios tiene el derecho de tener misericordia de las personas simplemente debido a su fe, si él escoge hacerlo así: «Tiene misericordia de quien él quiere tenerla, y endurece a quien él quiere endurecer». (Véase la segunda objeción en el apéndice uno para una consideración más completa.)

Romanos 11:36. «Porque todas las cosas proceden de él, y existen por él y para él».

Los compatibilistas a veces citan esta doxología como evidencia de que Pablo creía que cada suceso en la historia del mundo es de parte de Dios, y es por medio de él y para él. Dado que los versículos que llevan a esta doxología hablan de la genuina frustración de Dios con la incredulidad de Israel (Ro 11:7, 20-23, cp. 9:30-32; 10:3), parece que esta conclusión es extremadamente rara. Si la incredulidad de los israelitas procedía de Dios, ¿por qué estaría Dios tan frustrado por ello? La meta primaria de Pablo en Romanos 9—11 es mostrar que aunque tanto los judíos como los gentiles pueden, y lo hacen, resistirse a la voluntad de Dios, los propósitos generales de Dios para la historia se llevarán a cabo. Es en este sentido que debiéramos entender la doxología de Pablo. Todas las cosas —incluyendo el libre albedrío— proceden de Dios, y de una u otra manera, terminarán al final glorificándole a él.

Efesios 1:11. «En Cristo también fuimos hechos herederos, pues fuimos predestinados según el plan de aquel que hace todas las cosas conforme al designio de su voluntad».

Este texto ha sido con frecuencia usado para apoyar la perspectiva de que todas las cosas suceden conforme al consejo y voluntad de Dios. Pero eso es leer demasiado en este texto. Este pasaje dice que todo lo que Dios lleva a cabo es «conforme al designio de su voluntad», no que todo lo que sucede lo realiza Dios conforme con su consejo y voluntad. Las Escrituras son claras en que mucho de lo que sucede en el mundo no es la voluntad de Dios. Él aborrece el pecado y el sufrimiento gratuito que produce. Pero Dios está obrando en todas las cosas para a fin de avanzar su propósito soberano en todo lo posible. Todo lo que Dios lleva a cabo es coherente con el designio de su voluntad, que según Pablo lo especifica es la adquisición de un pueblo propio para que «en Cristo también [sean] hechos herederos».

2 Tesalonicenses 2:11-12. «Por eso Dios permite que, por el poder del engaño, crean en la mentira. Así serán condenados todos los que no creyeron en la verdad sino que se deleitaron en el mal».

Este pasaje se cita con frecuencia como evidencia de que la mentira que los incrédulos aceptan es parte tanto de la voluntad soberana de Dios como lo es la propia iluminación de los creyentes. No obstante, los compatibilistas insisten, que esto ocurre de tal forma que los incrédulos son responsables de la mentira, mientras que los creyentes tienen que aceptar que solo Dios es la fuente de su iluminación. Contamos con una interpretación de este pasaje que es menos paradójica (¿contradictoria?) que esta.

Primero, debíamos notar que el pasaje dice que Dios «permite que ... crean en la mentira. Así serán condenados todos los que no creyeron». La mentira que Dios permite no explica por qué los incrédulos no creen. Solo explica cómo responde Dios a su incredulidad. Los condena.

Segundo, no es demasiado difícil suponer cómo Dios podía permitir que creyeran en la mentira en respuesta a la incredulidad sin atribuir directamente la mentira a Dios. Vimos antes (Jue 9:23; 2 S 24:1; 1 Cr 21:1) que en ocasiones las intenciones de los espíritus malignos encajan con la intención de Dios de juzgar a las personas. Hay una cierta justicia poética en dejar que los espíritus de mentira engañen a las personas que ya han demostrado que quieren creer mentiras. Esta concepción puede estar detrás de las palabras de Pablo a los tesalonicenses.

2 Timoteo 1:9. «Pues Dios nos salvó y nos llamó a una vida santa, no por nuestras propias obras, sino por su propia determinación y gracia. Nos concedió este favor en Cristo Jesús antes del comienzo del tiempo».

Los compatibilistas a veces recurren a este texto para apoyar la perspectiva de que Dios determina quién será (y quién no será) salvo «antes del comienzo del tiempo». Esta interpretación es posible, pero está en conflicto con la afirmación de las Escrituras de que Dios ama a todos y quiere que todos se salven. Si podemos encontrar una interpretación que no presenta esta contradicción, debemos preferirla. Afortunadamente, sí que hay otra posible interpretación.

Los judíos pensaban acerca de Dios como eligiendo personas en términos corporativos. Dios escogió a la nación de Israel para que fuera su pueblo y quería que ellos fueran el vehículo para alcanzar el mundo. De modo que cuando Pablo habla de Dios como salvando y llamando a las personas «antes del comienzo del tiempo», es probable que él estuviera pensando acerca de la iglesia, el «nuevo Israel», como un todo corporativo.¹⁶ Antes del comienzo del tiempo Dios determinó derramar su gracia sobre todos los que creyeran en Cristo Jesús. Pablo puede, por tanto, decir a todos los que creen que «Dios nos salvó y nos llamó ... antes del comienzo del tiempo». Lo que fue decretado para el todo corporativo se hace aplicable para cada individuo una vez que esa persona se integra por la fe al todo corporativo.

Conclusión

Ni la lista de versículos que hemos considerado ni el contenido que hemos facilitado son exhaustivos. Sin embargo, confío que hayan sido suficientes y adecuados para demostrar que a los versículos clave que los compatibilistas citan para apoyar su posición se les puede dar una interpretación mejor y más verosímil. El valor de entender estos textos en una forma no compatibilista es que nos libera de las paradojas que el compatibilismo presenta. No tenemos que aceptar las conclusiones paradójicas de que los agentes son responsables por lo que Dios les predestinó que ellos hicieran. No necesitamos afirmar que Dios aborrece genuinamente el pecado que él mismo ordenó que tuviera lugar. Por último, no necesitamos creer que el Dios todo santo que no nos aflige ni condena a nadie voluntariamente, no obstante, ordena todo sufrimiento, incluyendo el sufrimiento interminable de multitudes de humanos y es.

Añada a esto todos los pasajes que enseñan que Dios genuinamente lucha en contra de Satanás, de los demonios y de las personas con malas intenciones, y creo que usted tiene razones sólidas para aceptar algo como la teodicea trinitaria del conflicto.

NOTAS

1. Para un estudio completo, véase mi libro *God at War: The Bible and Spiritual Conflict*, InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1996, cap. 6-8. Bruce Ware critica repetidas veces la perspectiva abierta del futuro sobre la base de que no puede proveer de consuelo a los creyentes que sufren porque no afirma que sus sufrimientos son parte del plan de Dios (*The God of a Lesser Glory*, Baker, Grand Rapids, Mich., aparecerá próximamente). Entre otros, esta crítica tiene el problema de que no es coherente con el ministerio de Jesús. Cristo no ofrece en ninguna parte este «consuelo». Véase el apéndice uno sobre los valores prácticos de la teodicea trinitaria del conflicto.
2. Terence Fretheim, *Exodus*, Interpretation, John Knox Press, Louisville, 1991, p. 72.
3. Véase el excelente estudio de Roger Forster y V. Paul Marston, *God's Strategy in Human History*, Tydale, Wheaton, Ill., 1974, pp. 155-75. Sobre el endurecimiento del corazón del faraón, véase L. Haines, «Exodus», en *The Wesleyan Bible Commentary*, 7 vols., ed. Charles W. Carter, Erdmans, Grand Rapids, Mich., 1964-1969, 1:183-84.
4. Véase Boyd, *God at War*, pp. 80-81, 154.
5. Kathleen R. Farmer, «Ruth», en *NIB*, 2:904.
6. Bruce C. Birth, «1 and 2 Samuel», en *NIB*, 2:1326.
7. Para una consideración completa, véase mi *God at War*, pp. 153-54.
8. Calvino escribe: «¿Por qué tenemos que decir "permiso" a menos que Dios lo quiera? ... No dudaré, entonces, en confesar con Agustín que "la voluntad de Dios es la necesidad de las cosas", y lo que él ha querido llegará a suceder» *Institución de las Religión Cristiana*, Libros Desafío, Grand Rapids, Mich.
9. Véase D. J. A. Clines, «Predestination in the Old Testament», en *Grace Unlimited*, ed. Clark Pinnock, Bethany House, Minneapolis, 1975), p. 116.
10. K. E. Jones, «The Book of Isaiah», en Charles Carter, ed. *Wesleyan Bible Commentary*, 3:35.
11. Clines, «Predestination», p. 122.

12. Terence Fretheim, «Divine Dependence on the Human: An Old Testament Perspective», *Ex Auditu* 13, 1997, 6-7. Véase Fredrik Lidstrom, *God and The Origin of Evil: A Contextual Analysis of Alleged Monistic Evidence in the Old Testament*, trad. F. H. Cryer, ConBOT 21, Gleerup, Lund, 1983, pp. 178-99. Véase también Boyd, *God at War*, pp. 149-50.
13. Sobre Lamentaciones 3:37-38 y Amós 3:6, véase Lindström, *Origin of Evil*, pp. 199-236; cp. Boyd, *God at War*, pp. 150-52.
14. Esto no quiere decir que todos los que nunca han escuchado el evangelio tienen corazones que están cerrados a Cristo. Sobre el asunto de la salvación de los no cristianos, véase John Sanders, *No Other Name: An Investigation into the Destine of the Unevangelized*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1992; Clark Pinnock, *A Wideness in God's Mercy*, Zondervan, Grand Rapids, Mich., 1992; y William Crockett y James Sigountos, eds. *Through No Fault of Their Own? The Fate of Those Who Have Never Heard*, Baker, Grand Rapids, Mich., 1991.
15. Una lectura alternativa, no determinista, de este pasaje sugiere que Dios ordenó a las personas para la vida eterna sobre la base del conocimiento anticipado de su fe. Véase Charles W. Carter, «The Acts of the Apostles», in Charles Carter, ed. *Wesleyan Bible Commentary*, 4:570.
16. Sobre la perspectiva colectiva de la elección, véase William W. Klein, *The New Chosen People: A Corporate View of Election*, Zondervan, Grand Rapids, Mich., 1990.

Glosario de términos y conceptos y de su importancia para la teodicea trinitaria del conflicto

Este glosario está diseñado para servir a dos propósitos. Primero, provee una introducción a los términos y conceptos técnicos para los lectores no familiarizados con ellos. Algunos de estos términos son únicos de la cosmovisión trinitaria del conflicto y por esa razón no resultarán familiares para todos los lectores. Segundo, aun para los lectores ya familiarizados con un término o concepto dado, el glosario le provee de un repaso breve de cómo el término o concepto funciona en la teodicea trinitaria del conflicto. Allí donde es apropiado, se cita el capítulo donde el término o concepto aparecen de forma más relevante.

Aniquilacionismo. La doctrina del castigo eterno (infierno) es eterna en *consecuencias*, no en *duración* de tiempo (como la tradición ha enseñado generalmente). Según esta perspectiva los impíos son aniquilados eternamente, no atormentados. Esta perspectiva tiene cuenta con un fuerte apoyo bíblico, pero para muchos no es totalmente convincente. Yo propongo tentativamente un modelo que afirma tanto los aspectos centrales del aniquilacionismo como de la perspectiva tradicional del infierno, aunque no sostengo que la teodicea trinitaria del conflicto esté inextricablemente ligada a esta solución (caps. once y doce).

Antropomorfismo. Una descripción de Dios en términos humanos. La Biblia está llena de descripciones antropomórficas de Dios, y yo argumento que entre ellas está el lenguaje acerca de Dios cambiando de opinión, hablando del futuro en un modo subjuntivo, o sintiéndose sorprendido o desilusionado. Estas expresiones son tan literales como las que se refieren a Dios como santo, fiel o santo. Esta enseñanza es importante para la teodicea trinitaria del conflicto en que está basada en un entendimiento dinámico de Dios que interactúa con su creación sobre una base de momento a momento (cap. tres).

Azar. Véase «casualidad».

Calidad de libertad. Los parámetros de la autodeterminación que posee un agente en un momento dado de tiempo. Esto constituye el ámbito del pacto irrevocable de no coacción (véase «pacto de no coerción») que Dios hizo hacia ellos. En la teodicea trinitaria del conflicto, la calidad de libertad de un agente define el potencial esencial de la persona para el bien o para el mal (TGT4) y de ese modo el alcance de la responsabilidad moral del agente. No es posible para nosotros conocer en detalle la calidad de la libertad individual, porque está envuelta en innumerables variables contingentes que la condicionan (la voluntad de Dios, los genes, el ambiente, las decisiones de otros agentes, las decisiones anteriores propias de un agente y otras así). Según las indicaciones de las Escrituras y la enseñanza explícita de la primitiva iglesia, la sociedad humana y angelical de agentes libres está estructurada jerárquicamente y los seres con la mayor calidad de libertad tienen responsabilidad sobre los seres que poseen una calidad menor de libertad (cap. seis).

Capta/captación. Término usado en el pensamiento del proceso para explicar cómo las ocasiones reales presentes experimentan otras (ahora pasadas) ocasiones reales. La analogía clave para la comprensión de captación es memoria. En la memoria incorporamos el pasado en un nuevo contexto. Según el pensamiento del proceso, cada ocasión real «recuerda» («capta») el pasado en una forma novedosa, y esta originalidad

constituye una adición al contenido total de la realidad. Esto también expresa cómo se relaciona Dios con el mundo. Él experimenta cada ocasión real en el mundo y la sintetiza con su experiencia total del mundo (incluyendo su experiencia del pasado infinito). Esto es por lo que el pensamiento del proceso niega que Dios pueda jamás existir aparte del mundo (cap. nueve).

Casualidad. Un aspecto de un suceso que sucedió espontáneamente —pues no era necesario por causas antecedentes (p. ej., cómo se comporta precisamente una partícula cuántica)— o, más comúnmente, la intersección de dos o más líneas de causalidad iniciadas por dos o más agentes libres (o de alguna manera sucesos espontáneos) que producen consecuencias que no se tenían la intención específica de que ocurrieran por ninguno de ellos. La cosmovisión de diseño lo descarta al ver la casualidad como una categoría ontológica. En esta perspectiva, la «casualidad» puede solo referirse a nuestra ignorancia de las causas o razones. Sin embargo, la teodicea trinitaria del conflicto acepta que un elemento de espontaneidad y de intersección no planeada de cadenas causales está presente en toda la realidad contingente. Hay un elemento de casualidad en todos los sucesos malignos, lo que en parte explica por qué la explicación de por qué cualquier suceso maligno que ocurre debe permanecer en su mayor parte incognoscible (cap. siete; apéndice cuatro).

Caída libre angelical. Es la enseñanza bíblica de que Lucifer y otros es rebeldes se rebelaron contra Dios por su propia iniciativa. Según la perspectiva de la teodicea trinitaria del conflicto, esta caída y la rebelión que continúa es crucial para hacer que tenga sentido el alcance y la intensidad del mal en el mundo (cap. 2).

Compatibilismo. La perspectiva de que la libertad es compatible con el determinismo. Para los compatibilistas, la libertad está definida como la capacidad de hacer lo que uno quiera, aunque lo que usted quiere está determinado por factores fuera de usted. Los compatibilistas teológicos sostienen que en última instancia es Dios quien determina lo que el individuo quiere. La teodicea trinitaria del conflicto sostiene que esa perspectiva de la libertad no hace que sea inteligible el hecho de que los agentes libres son moralmente responsables. Eso lógicamente socava la defensa del libre albedrío. Dios puede ser absuelto de la responsabilidad por el mal en el mundo solo si los agentes libres (humanos y angélicos) son la causa última y la explicación de su propio comportamiento libre. Eso presupone que ellos son autodeterminantes. Véase «libertad autodeterminante» y «libertad incompatible» más adelante (cap. dos).

Condiciones (de cualquier situación particular). Un concepto (adoptado por Francis Tupper, *A Scandalous Providence*) que se refiere a la compleja constelación de variables contingentes que constituyen una situación particular. Estos principios metafísicos que condicionan la interacción de Dios con los agentes libres (caps. seis, siete), junto con todas las decisiones particulares y sucesos de casualidad que influyen la historia para llegar a esa situación, constituyen las «condiciones» de una situación particular. Las condiciones de aquello que constituye la respuesta de Dios a una situación. Dios siempre busca hacer todo el bien que puede y evitar todo el mal que es posible, dadas las situaciones con las que tiene que trabajar. La teodicea trinitaria del conflicto contrasta con la perspectiva clásica de Dios (véase «tradición filosófica clásica» arriba) en que en esta última perspectiva las «condiciones» nunca pueden ser una consideración seria en términos de lo que Dios puede o no puede hacer. En la perspectiva filosófica

clásica la omnipotencia se entiende como que implica que Dios siempre puede intervenir para prevenir situaciones, si decide hacerlo. Por tanto, la única variable decisiva a considerar para el entendimiento de una situación dada es la voluntad de Dios. En esta convicción se basa la cosmovisión de diseño, que sostiene que hay una razón divina específica detrás de cada suceso específico (véase «cosmovisión de diseño»). La teodicea trinitaria del conflicto sostiene que Dios *podía haber funcionado* de esa manera que hubiera elegido hacerlo, si él hubiera escogido crear *una clase diferente de mundo*, uno desprovisto de agentes libres y uno en el que no hubiera que tomar en consideración las condiciones de cada situación. Pero el Creador juzgó que el beneficio de tener esta clase de mundo en el que el amor era posible, y en el que los agentes libres existan, compensaba por el riesgo que él podía correr al tolerar la situación que él no aprueba.

Conocimiento (presciencia) anticipado exhaustivamente definitivo. El entendimiento clásico del conocimiento anticipado de Dios afirma que Dios conoce eternamente el futuro como exhaustivamente definitivo. Todo el futuro está eterna y meticulosamente definido en una manera y, por tanto como definitivamente en ninguna otra manera. En otras palabras, no hay posibilidades indefinidas —no quizás— para Dios. Esto es problemático desde una perspectiva bíblica, porque la Biblia con frecuencia describe explícitamente a Dios como pensando y hablando del futuro en términos de lo que puede o no puede ocurrir (p. ej., Éx 4:7-9; 13:17; Jer 26:2-4; Ez 12:3). También describe a Dios como experimentando pesar por el resultado de sus decisiones (p. ej., Gn 6:6; 1 S 15:12, 35) así como experimentar sorpresa y desilusión acerca de cómo tienen lugar los sucesos (p. ej., Is 5:1-5; Jer 3:6-7, 19-20). Asimismo, la Biblia describe a Dios como probando a las personas para «saber» lo que harán (p. ej., Gn 22:12; Éx 16:4), como tratando de llevar a cabo cosas que no llegan a suceder (p. ej., Ez 22:29-31) y como cambiando con frecuencia de parecer (p. ej., Jer 18:7-11; 26:2-3, 13, 19; Jon 3:10). Estos hechos son difíciles de reconciliar con la creencia de que Dios posee un conocimiento eterno y exhaustivamente definitivo de todo lo que sucederá. Esta perspectiva también presenta dificultades sobre bases teológicas y filosóficas.

El teísmo abierto (véase *teísmo abierto*) no tiene dificultades en dar razón de esta información bíblica, porque si bien afirma que Dios tiene un conocimiento exhaustivo del futuro, niega que Dios tenga conocimiento exhaustivamente *definitivo* del futuro, no porque Dios carezca de algún conocimiento, sino porque el futuro no existe como una realidad exhaustivamente definitiva para que Dios la conozca. En la perspectiva abierta, el futuro está en parte compuesto de posibilidades indefinidas, y así Dios conoce perfectamente como parte de una esfera de posibilidades indefinidas. Debido a que Dios es infinitamente inteligente, él puede atender y estar preparado para cada una de esas posibilidades *como si* fueran la única posibilidad que pudiera llegar a suceder. Pero a causa de que son solo posibilidades, no realidades definitivas, no es seguro que lleguen a suceder. Esta perspectiva no solo cuadra con la información bíblica, sino que nos permite atribuirle a Dios un auténtico riesgo, porque significa que puede que las cosas no sucedan como Dios quisiera que fueran.

Conocimiento medio. La perspectiva de que entre («en el medio de») el conocimiento de Dios de todas las posibilidades lógicas y el conocimiento de Dios de lo que llegará a suceder está el conocimiento de Dios de todo lo que *llegaría* a suceder en cualquier otro mundo que Dios pudiera crear. En base de ese conocimiento medio de Dios de lo que

las criaturas libres harían en una situación dada, Dios crea el mundo que mejor va con sus propósitos soberanos. La ventaja principal de esta perspectiva (llamada con frecuencia molinismo) es que le concede a Dios el máximo control del mundo mediante la predestinación de todo lo que llega a suceder.

La teodicea trinitaria del conflicto critica la posición clásica del molinismo por limitar el ámbito del conocimiento medio de Dios a «*sí contrafactuales*». Nosotros también consideramos los «*quizá contrafactuales*». Las proposiciones que expresan «*quizá contrafactuales*» tienen un valor de verdad eterna y deben ser conocidas por Dios. Si nosotros aceptamos que Dios conoce algunos «*quizá contrafactuales*» así como algunos «*sí contrafactuales*» son verdaderos, llegamos a una posición que puede dar razón para los motivos abiertos en las Escrituras (p. ej., que Dios cambia de parecer, pensar y hablar del futuro en términos de lo que podría ocurrir) y que evita los problemas filosóficos del molinismo clásico (véase cap. cuatro y el *neo-molinismo* más abajo).

Corruptio optimi pessima. Una expresión medieval que significa «la corrupción de lo mejor es lo peor». El principio expresado en la TGT4: *La responsabilidad moral es proporcionada al poder de la influencia*. Cuanto más potencial tiene alguien para el bien, tanto más potencial tiene para el mal. Este principio explica por qué Dios debe permitir que los agentes tengan un potencial para el mal que sea equivalente a su potencial para el bien. De ese modo se explica por qué Dios crearía un ser tal como Satanás, quien lamentablemente ahora ejerce una influencia tan dominante y destructiva en toda la creación (cap. cinco).

Cosmovisión de diseño/modelo de providencia divina. La perspectiva del mundo enraizada en la suposición de que detrás de cada suceso específico hay una razón divina específica por la que fue ordenado o al menos permitido que sucediera. Esta perspectiva contrasta con la teodicea trinitaria del conflicto, que argumenta que aunque hay una razón *general* de por qué Dios creó agentes libres (amor), la razón última de por qué ellos se involucran en *acciones particulares* como lo hacen se encuentra generalmente en ellos mismos, no en Dios. Debido a que la libertad debe ser hasta cierto punto irrevocable, Dios no puede evitar siempre los sucesos que a él le gustaría evitar. Por tanto, en la teodicea trinitaria del conflicto no hay justificación para preguntarse acerca de por qué Dios ordenó o permitió que sucediera un suceso maligno determinado (introducción; cap. uno).

Cosmovisión de Newton. La cosmovisión que surgió principalmente de la influencia de Newton en la revolución científica del siglo XVII. Al mundo lo veían en términos deterministas, completamente lineales de causas y efectos naturales (véase abajo la *cosmovisión mecanicista*). En buena medida como resultado de la teoría de la relatividad de Einstein, la teoría cuántica y, más recientemente, la teoría del caos, esta perspectiva se ha visto remplazada en este siglo por un entendimiento de la realidad más dinámica, no-lineal y no determinista. La teodicea trinitaria del conflicto, debido a su entendimiento *dinámico de Dios y de los agentes libres*, es más compatible con este entendimiento de la realidad que con el de Newton (cap. tres).

Cosmovisión del conflicto. Véase «cosmovisión trinitaria del conflicto».

Cosmovisión mecanicista. Es la perspectiva que surgió de la revolución científica que da por supuesto que la causalidad gobierna todas las cosas y cada efecto particular es necesario para una causa particular. El mundo fue concebido como un mecanismo. Entre

otras cosas, esta forma de pensamiento lleva a la conclusión de que si un suceso futuro particular está determinado, todas las condiciones que llevan a ese suceso deben estar determinadas. Puesto que la Biblia claramente describe algunos sucesos como predestinados o anticipados (p. ej., la crucifixión de Cristo, Hechos 2:23; 4:28), muchos que están influenciados por esta cosmovisión concluyen que todas las personas y condiciones que ocurren para hacer que esto suceda deben estar predeterminados o anticipados. La suposición de que cada efecto particular es necesario para una causa particular ha sido progresivamente abandonada en muchos campos de las ciencias, siendo remplazado por un entendimiento más dinámico de la causalidad en la que las causas gobiernan más que un posible efecto. A lo largo del siglo XX hemos descubierto que la estabilidad del mundo no puede ser descrita exhaustivamente en términos lineales; debemos emplear también ecuaciones no lineales para describirlo. Relacionado con esto hemos descubierto que la estabilidad del mundo que experimentamos es estadística, no mecanicista. Por tanto, por ejemplo, la solidez de una taza está asegurada por las leyes de la naturaleza aunque el comportamiento de cada una de las partículas cuánticas que constituyen la taza es de alguna forma imprevisible. Cuando estas ideas se combinan con el entendimiento de Dios como infinitamente sabio e ingenioso, no hay dificultad en percibir cómo Dios puede predestinar y conocer anticipadamente ciertos sucesos sin predestinar y anticipar los medios exactos (el comportamiento de los agentes libres) para su ejecución (caps. cuatro, cinco y seis).

Cosmovisión trinitaria del conflicto. Una visión del mundo que combina la creencia en la Trinidad con el reconocimiento de la naturaleza de zona de guerra de este mundo. Una cosmovisión del *conflicto* es una perspectiva del mundo que entiende que hay espíritus buenos y malos involucrados de forma importante en los asuntos de este mundo. La mayoría de las culturas a lo largo de la historia han aceptado alguna versión de esta cosmovisión del conflicto. Sin embargo, la cosmovisión trinitaria del conflicto es única en que también afirma la existencia de un Creador trino y supremo de quien proceden todos los otros dioses y cosas. A diferencia de otras cosmovisiones de guerra, esta perspectiva afirma claramente que todo poder fluye del Creador y que el Creador está totalmente seguro de que al final derrotará a todas las fuerzas que se le oponen. La teodicea trinitaria del conflicto es la explicación del mal que brota de la cosmovisión trinitaria del conflicto.

Cosmovisión de guerra. Véase «cosmovisión trinitaria del conflicto».

Cronocentrismo. El punto de vista de que la perspectiva de nuestro tiempo (*chronos*) es superior a todos los tiempos anteriores. Esto ha sido una plaga del modernismo (modernidad). Se cree a sí mismo «iluminado» y por eso juzga a diferentes perspectivas culturales como «primitivas» o «supersticiosas». Yo argumento que es una forma de etnocentrismo (nuestra perspectiva étnica es la norma mediante la cual todos los demás son juzgados). Si bien se reconocen las ventajas tecnológicas de la perspectiva occidental, yo argumento que en algunos aspectos las perspectivas primordiales —y la cultura del primer siglo del Nuevo Testamento— son superiores a la perspectiva estrecha de la modernidad. Lo que es más importante, sus perspectivas mundiales les permite creer en, y experimentar, la realidad de los espíritus y de los milagros, mientras que la perspectiva moderna y naturalista no lo tiene. Afortunadamente esta perspectiva miope y

naturalista está siendo gradualmente descartada a medida que avanzamos a la posmodernidad (cap. siete).

Das Nichtige. Literalmente «la nada». Karl Barth empleó este concepto para explicar el mal en la creación. La esfera de *das Nichtige* está constituido por todas las posibilidades que Dios negó cuando él decidió crear este mundo en particular. Barth argumentó que esas posibilidades negadas tienen una clase de existencia que «amenaza» a la creación. Yo razono que este concepto no es verosímil tal como lo expresó Barth, porque las posibilidades negadas no tienen poder y no pueden hacer nada. Sin embargo, la teodicea trinitaria del conflicto enmienda este concepto al postular que los agentes libres que pueden elegir contra la voluntad de Dios y de ese modo puede dar ser a las posibilidades negadas (*das Nichtige*). Cuando Dios al final gana su guerra contra el mal y llega a ser «todo en todos» (1 Co 15:28; cp. Ef 1:10,22; Col 1:22), las elecciones de los agentes malignos quedarán expuestas como «la nada» que ellos son. Por tanto, el infierno es esoger la nada eternamente (caps. nueve y doce).

Deísmo. Una perspectiva de Dios en la que él crea el mundo, pero después se (bien por elección o por necesidad metafísica) distancia y no se involucra en ella. Toda perspectiva que sostenga que Dios no interviene, o no puede intervenir, milagrosamente en el mundo es en ese sentido «deísta». Aunque pueden argumentar que la teodicea trinitaria del conflicto es en cierto sentido deísta, puesto que sostiene que hay algunas cosas que Dios no puede hacer en sus relaciones con los agentes libres (controlar exhaustivamente su uso de la libertad), en verdad la teodicea trinitaria del conflicto se opone a una perspectiva deísta de Dios como cualquier otra perspectiva puede hacerlo. Dios está *íntimamente involucrado* en las vidas de las criaturas por la misma razón que rehúsa *coaccionar exhaustivamente* las vidas de las criaturas: él desea *una relación personal* con ellos. Como con todas las relaciones personales, eso involucra concederle al «otro» espacio para existir mientras que también abraza al «otro» en una relación de mutua influencia (esto es, no coercitiva) (cap. seis).

Distancia epistémica. Un concepto empleado por John Hick para explicar por qué la naturaleza no revela sin ambigüedades la sabiduría y el carácter del Creador. Si nuestra relación con Dios va a tener una cualidad moral, la naturaleza debe tener un elemento de ambigüedad en ella. Si Dios fuera perfectamente obvio, argumenta Hick, nuestra decisión de seguirle sería coaccionada en todos los sentidos y propósitos. Yo razono que lo que Hick dice es esencialmente correcto, pero que la cantidad e intensidad del sufrimiento a manos de la naturaleza supera con mucho lo que este principio es capaz de explicar. La naturaleza no solo es ambiguamente buena; a veces es claramente mala. Para explicar adecuadamente la dimensión del mal «natural», la teodicea trinitaria del conflicto argumenta, debemos incluir en nuestra explicación una referencia a Satanás y a otros poderes caídos que usan su autoridad dada por Dios sobre aspectos de la naturaleza para un fin destructivo (cap. ocho).

Dualismo metafísico. Cualquier perspectiva que entiende que el conflicto entre el bien y el mal es un asunto de necesidad metafísica (esto es, no podía ser de otra forma). La tradición cristiana ha rechazado siempre correctamente esta filosofía porque socava la omnipotencia del Creador. Al menos desde Agustín, la tradición filosófica clásica tendía por implicación lógica hacia el monismo metafísico: La perspectiva de que solo el bien es en última instancia real y que el conflicto entre el bien y el mal es solo aparente.

La teodicea trinitaria del conflicto media entre el dualismo metafísico y el monismo metafísico al mantener que el conflicto entre el bien y el mal es real, pero no metafísicamente necesario y que no es eterno. Sostiene que la *posibilidad* del mal es metafísicamente necesaria *si* Dios escoge crear agentes libres. Pero Dios no necesita crear esos seres y tampoco ellos necesitan escoger el mal una vez que hayan sido creados. La rebelión contra Dios, encabezada por Satanás, que plaga al presente la creación constituye un dualismo temporal que en ningún sentido es una necesidad que suceda (cap. seis).

Dualismo. La creencia de que hay dos poderes que gobiernan el mundo, uno bueno y otro malo. El dualismo metafísico (véase «dualismo metafísico») que este poder compartido está dentro de la naturaleza de las cosas. No podría ser de otra manera. Las Escrituras claramente descartar esa perspectiva, porque presentan a Dios coherentemente como el único Creador de todo lo que existe. Sin embargo, lo que las Escrituras no descartan es ver a Dios como comportamiento el poder por *un periodo de tiempo* con otros. Esto constituye un dualismo *provisional*, que es lo que expone la teodicea trinitaria del conflicto. El Creador omnipotente comparte el poder, no solo con Satanás sino con todos los agentes libres. No hay necesidad metafísica para este compartir, excepto en la medida en que tal compartir fue necesario dado el propósito por el cual Dios creó el mundo (invitar a los agentes a participar en el amor eterno que él es). Lo que es más, Dios no compartió con Satanás o con ningún otro ser creado un poder igual al suyo o aun más poder que el que él generalmente controla. Por tanto, aunque Dios tiene que estar en guerra de verdad contra sus enemigos en el tiempo presente, él tiene segura la victoria final (caps. uno, cuatro y nueve).

Escatón/escatología. La doctrina de las últimas cosas y, por extensión, el estudio de las últimas cosas. En la teodicea trinitaria del conflicto, este es el tiempo cuando Satanás y todos los que se asocian libremente con él serán finalmente derrotados. Si bien la voluntad de Dios no se lleva a cabo coherentemente en el mundo, porque esto depende de alguna manera de la cooperación de los agentes libres, será llevada a cabo en el *escatón*. Todos los que se han asociado con Dios vivirán eternamente en la presencia de Dios. Todos los que le rechazan quedarán como nada, porque al final no habrá una alternativa de realidad a la realidad que Dios quiere. Véase «*das Nichtige*» arriba (caps. seis y doce).

Gehena. La palabra griega más común que se traduce *infierno* en el Nuevo Testamento. Se refiere literalmente al vertedero de basura a las afueras de Jerusalén, en el valle de Hinnom, que había estado anteriormente asociado con rituales y sacrificios paganos. La implicación es que todos los que van al infierno, como C. S. Lewis lo expresó, «el rechazo de la humanidad». Ellos son el remanente trágico de lo que queda cuando uno rechaza al Autor de la vida hasta el final. Yo razono que debe haber una forma de integrar la enseñanza de las Escrituras que el infierno es eterno con la enseñanza de que los impíos son al final destruidos (cap. doce).

La tensión del ya-todavía-no. La tensión entre estos dos aspectos de la derrota de Satanás y la venida del reino de Dios que ya se han llevado a cabo y aquellos aspectos que permanecen para realizarse en el futuro (también conocido como «escatología realizada»). Por ejemplo, el Nuevo Testamento describe a veces a Satanás como habiendo sido ya derrotado (Col 2:14-15), y en otras ocasiones como teniendo todavía control sobre la tierra (1 Jn 5:19). A veces describe al reino de Dios como habiendo ya llegado a la tierra

(Mt 10:7), y en otras ocasiones como que hay necesidad de traerlo (Mt 6:10. La teodicea trinitaria del conflicto hace hincapié en que aunque Satanás fue derrotado en principio en el Calvario, la influencia de este enemigo mortalmente herido, juntos con sus subalternos, todavía está detrás de mucho del mal en el mundo.

Libertad autodeterminante. Capacidad de un agente para determinar sus propias acciones. El agente hace que las posibilidades indefinidas («quizá esto» y «quizá aquello») resulten en posibilidades definidas («ciertamente esto» y «ciertamente aquello»). Los antecedentes y los factores externos *influyen* en el agente, pero no pueden *determinar* al agente en la medida en que el agente está autodeterminado. Esta perspectiva de la libertad contrasta con la libertad «compatibilista», que ve la libertad humana (y angélica) como compatible con el determinismo. Esta perspectiva es a veces llamada «libertad incompatible». La teodicea trinitaria del conflicto está basada en la convicción de que los agentes poseen libertad autodeterminante (cap. dos).

Libertad incompatible. La perspectiva de que la libertad de las criaturas es incompatible con toda forma de determinismo. La causa última y explicación del comportamiento de un agente libre se remota al agente mismo, no más allá. A esto se le llama también la «libertad autodeterminante». La teodicea trinitaria del conflicto presupone una perspectiva incompatible de la libertad. Véase «compatibilismo» arriba (cap. dos).

Mal «natural». Definido generalmente como el mal que no puede atribuirse a la voluntad humana. Es el mal que tiene lugar en la naturaleza, tales como los huracanes, los terremotos, los deslizamientos de tierra, las enfermedades y cosas semejantes. Esta categoría de mal es difícil de explicar en la mayoría de las teodiceas porque los males «naturales» parecen ocurrir como un resultado de la naturaleza funcionando en la manera en que Dios la creó para funcionar. Siguiendo a la iglesia primitiva, la teodicea trinitaria del conflicto explica el mal «natural» negando que la naturaleza esté ahora funcionando en la manera que Dios quiso que lo hiciera. No hay nada *natural* en el mal «natural». Por esta razón le pongo comillas a esa palabra cada vez que se refiere a esa clase de mal. En mi opinión, el mal «natural» es tanto el resultado del mal uso del libre albedrío como es mal que viene de la agencia humana. La diferencia está en que la mayor parte del mal «natural» proviene de voluntades no humanas, es decir, de los ángeles caídos. La teodicea trinitaria del conflicto sostiene que los es, a semejanza de los humanos, pueden usar el medio físico para lo que es mejor o peor. Se puede convertir en un medio para bendecir a otros o para dañarlos. Esto es parte de la responsabilidad moral implícita en la posibilidad de amor (TGT3-4). El mal «natural» es el resultado de la decisión de espíritus malignos de involucrarse en acciones de dañar a otros. Esto no quiere decir que hay un agente específico dispuesto detrás de cada mal «natural» específico. Pero sí significa que la naturaleza como la vemos ahora ha estado sometida a las influencias corruptoras de agentes espirituales (caps. ocho, nueve y diez).

Medio neutral de relaciones. Esta perspectiva (expuesta por C. S. Lewis y otros) afirma que los agentes moralmente responsables solo pueden interactuar unos con otros si hay un ambiente objetivo entre ellos que es relativamente neutral a sus deseos. Está sobre y en contra de ellos. Ellos deben ser capaces de influenciarlo (como cuando nos comunicamos con nuestros cuerpos, usando ondas aéreas, y cosas así), pero no controlarlo exhaustivamente. Algunos de los aspectos desagradables de la naturaleza se deben a esta cualidad de «sobre y en contra» que debe tener para relacionarse unos con otros por

medio de ello. Sin embargo, yo argumento que esta observación no da razón de todos los males «naturales». Los aspectos más horribles del mal «natural» solo se pueden explicar adecuadamente cuando aceptamos que los humanos no son los únicos agentes que pueden influenciar este medio neutral de relacionarse para bien o para mal. Si reconocemos que Satanás y otros poderes caídos existen y pueden influenciar la naturaleza, el mal «natural» se le puede ver como una categoría de mal «moral»; entonces ya no hay ninguna dificultad mayor para dar razón de ellos teóricamente (caps nueve y diez).

Mundo posible. Una serie de posibilidades lógicas que colectivamente describen la manera en que podría ser un mundo imaginable (una creación imaginable a lo largo de todo el tiempo). Toda forma lógicamente posible en que el mundo podría ser diferente de cómo es en la realidad, incluyendo la totalidad del pasado, constituye un mundo posible. Hay, por ejemplo, un mundo posible que es idéntico a este en todos los sentidos excepto en que en ese mundo posible no me afeité esta mañana, mientras que en el mundo real sí que lo hice. Toda posible elección que cada agente hace constituye a un mundo posible diferente.

El concepto de mundos posibles es relevante a la teodicea trinitaria del conflicto en que el molinismo clásico (véase arriba *conocimiento medio*) incluye en cada mundo posible contrafactual de libertad de las criaturas. Dios conoce cómo cada agente libre escogería en cada mundo posible. Dios escoge qué mundo posible realizar sobre la base de este conocimiento. La perspectiva abierta del futuro está de acuerdo en principio con esto (véase arriba *neo-molinismo*) pero añade que los contrafactual de libertad de las criaturas consisten no solo de lo que los agentes libres *harían* sino de lo que *podrían* hacer (o no podrían hacer). Hay «sí contrafactual» y «quizá contrafactual», y mundos posibles que incluyen agentes libres que contienen ambos. El comportamiento de los agentes libres en mundos posibles se le describe como «quizá contrafactual» en la medida en que poseen libre albedrío y como «sí contrafactual» en la medida en que sus comportamientos quedan determinados por el carácter que Dios les dio (*habitus infuses*) o por el carácter que ellos adquirieron por sí mismos mediante el uso de su libre albedrío (*habitus aacquirus*).

Al conocer eternamente cada uno de los mundos posibles, Dios sabe todo esto. Como en el molinismo clásico, la perspectiva abierta sostiene que Dios escoge qué mundo realizar basado en su «conocimiento medio». Pero dado que el mundo posible que Dios quiere realizar contiene criaturas que poseen libre albedrío, la realización debe depender en parte de las elecciones de los agentes libres. En otras palabras, Dios realiza el mundo en la medida en que él limita un campo de mundos posibles para que los agentes libres escojan entre ellos.

Neo-molinismo. La perspectiva abierta del futuro. El molinismo clásico, llamado así por Luis Molina en el siglo XVI, afirma que Dios tiene un control significativo sobre el mundo a pesar de que los agentes poseen libre albedrío porque Dios conoce lo que los agentes harían en cualquier situación imaginable (véase *conocimiento medio* arriba). La perspectiva abierta está sustancialmente de acuerdo con esta posición, pero afirma, en contraste, que Dios también conoce lo que los agentes podrían hacer en ciertas situaciones. En otras palabras, el molinismo clásico se equivoca al limitar el conocimiento de Dios contrario a los hechos a «sí contrafactual» en vez de incluir los «quizá contrafactual». En la perspectiva del neo-molinismo Dios conoce lo que los agentes *podrían*

hacer en la medida en que esos agentes posean libre albedrío. Y Dios conoce lo que los agentes *harían* en la medida en que ellos han recibido de parte de Dios o por medio de circunstancias o adquirido por ellos mismos determinados caracteres. Dios conoce ambas categorías de conocimiento contrario a los hechos (contrafactuales) mientras corresponde a cualquier posible asunto en todo mundo posible a lo largo de la eternidad. Como en el molinismo clásico, Dios crea el mundo (o mejor, la serie de mundos posibles) que mejor encaja con sus propósitos soberanos.

Aceptar que Dios conoce los «*quizá contrafactuales*» así como los «*st contrafactuales*» evita los problemas filosóficos y bíblicos que conlleva el molinismo clásico mientras que retiene sustancialmente las ventajas teológicas del molinismo clásico (véase cap. cuatro).

Ocasiones reales. Las unidades últimas de llegar a ser, según el pensamiento del proceso. Cada ocasión real está constituida como una síntesis creativa de anteriores ocasiones reales. Todas las cosas, incluyendo a Dios, están formadas de ocasiones reales. Su estabilidad a lo largo del tiempo es la cualidad abstracta compartida por la miríada de ocasiones actuales que las constituyen. Esta convicción lleva a los teólogos del proceso a negar que Dios pueda existir aparte del mundo o que ejerza control unilateral sobre algún aspecto del mundo (capítulo nueve).

Pacto de no coerción. Un pacto metafórico que Dios hace consigo mismo para no microcontrolar a los agentes que ha creado. Hasta el punto en que Dios se vincula a sí mismo para no coaccionar a otro agente es hasta ese punto que el agente es verdaderamente libre en un sentido autodeterminante. Eso define la calidad de libertad de un agente (véase abajo «calidad de libertad») en un momento dado del tiempo. Este concepto forma un aspecto central de la quinta tesis estructural de la teodicea trinitaria del conflicto: *El poder para influenciar es irrevocable*. Eso explica por qué Dios debe tolerar la continua existencia destructiva de Satanás, los demonios y las personas rebeldes. Este pacto, sin embargo, no es absoluto o incondicional. Por el contrario, está condicionado por un número de variables contingentes (cap. seis).

Perspectiva abierta de Dios/el futuro. La perspectiva de que el futuro consiste en parte de posibilidades y es conocido como tal por el Dios omnisciente. Esto contrasta con la doctrina tradicional de PED (véase *conocimiento anticipado [presciencia] exhaustivamente definitivo*). La teodicea trinitaria del conflicto que defiende en esta obra argumenta que la perspectiva abierta del futuro está basada en una lectura más equilibrada de las Escrituras que la perspectiva filosófica clásica. No tienen que descartar como «antropomorfismos» los muchos pasajes en los que Dios cambia de parecer, habla del futuro en términos de lo que *podría* ocurrir, prueba a las personas para «saber» lo que está en sus corazones o para experimentar pesar, sorpresa o desilusión. Es también la perspectiva que es lógicamente más coherente con la perspectiva de que los agentes poseen libertad autodeterminante y que Dios acepta un auténtico riesgo al crear tales agentes (caps. tres, cuatro; apéndice dos).

Perspectiva de la tradición filosófica clásica y teísmo. La tradición que se originó en la antigua filosofía griega que sostiene que la perfección divina implica atemporalidad (Dios está por encima del tiempo), pura realidad (Dios está carente de potencialidad), inmutabilidad absoluta (Dios está por encima de los cambios) e impasibilidad exhaustiva (Dios está por encima del sufrimiento o de las emociones). Esta perspectiva

filosófica ha ejercido fuerte influencia en el pensamiento teológico del cristianismo occidental desde el tiempo de San Agustín (aunque algunos de sus aspectos los encontramos antes). Yo distingo la tradición *filosófica* clásica de la tradición clásica como tal, porque la última abarca no solo el pensamiento teológico de occidente sino también las formulaciones teológicas más populares de occidente (en las cuales Dios fue expresado como involucrado en el tiempo, la potencialidad, el cambio y las emociones). Yo argumento que muchos aspectos de la tradición clásica son incoherentes con la tradición filosófica clásica, aunque muchos teólogos clásicos con frecuencia sostienen las dos perspectivas juntas. La teodicea trinitaria del conflicto excluye lógicamente la perspectiva filosófica clásica de Dios.

Período de prueba/época de prueba. Una escuela de pensamiento del siglo XX, enraizada sobre todo en la filosofía de Alfred North Whitehead, que entiende que Dios y el cosmos forman dos realidades eternas e interdependientes que están perpetuamente en el proceso de llegar a ser. Dios está *necesariamente* limitado por el mundo. La teodicea trinitaria del conflicto acepta del proceso la perspectiva que la experiencia de Dios es secuencial y que Dios puede experimentar cosas nuevas. Pero rechaza toda idea que Dios está limitado por alguna cosa fuera de sí mismo. En la perspectiva trinitaria de guerra, las restricciones de Dios están impuestas por sí mismo. Dios podía haberse abstenido de crear agentes libres. Sin embargo, una vez que él decide crear un mundo poblado por agentes libres está metafísicamente obligado en ciertas maneras, explicadas por las seis tesis de la teodicea trinitaria del conflicto (cap. nueve)

Posibilidades ontológicas. La perspectiva que las posibilidades futuras son al final reales, aun para Dios. Las posibilidades no solo *aparecen* reales a seres finitos a causa de nuestras capacidades cognitivas limitadas. En la teodicea trinitaria del conflicto como la he desarrollado en esta obra, las posibilidades son antológicamente reales y, por tanto, Dios las conoce como reales. Por consiguiente, Dios conoce el futuro en parte como un ámbito de «quizás». En consecuencia, cuando las Escrituras describen a Dios como hablando o pensando en términos de lo que *podría* ocurrir, como lo hace con frecuencia, debiera ser entendido literalmente, no antropológicamente (véase arriba «antropomorfismo»). Argumento que esta perspectiva de posibilidades como reales se requiere si el concepto de Dios como que toma-riesgos va a ser coherente. Véase la «perspectiva abierta de Dios» (cap. tres).

Postulado trascendental. Es la postulación de una realidad que hasta cierto punto trasciende el análisis empírico a fin de hacer que ciertos fenómenos sean inteligibles. Pierce llamó a esta clase de razonamiento «abducción» (en contraste con los modos de razonar de la inducción o deducción). Yo argumento que a fin de hacer que sea inteligible nuestra experiencia de la libertad moralmente responsable, y a fin de hacer que sea inteligible el hecho de que el mundo está lleno de mal aunque está creado y gobernado por un Dios que es todo-bondadoso, nosotros debemos postular a un agente que es la causa última y explicación del comportamiento de ese agente. La postulación de esa agencia es trascendental porque el concepto de agencia no puede ser reducido exhaustivamente, o entendido dentro, de las categorías estrictamente empíricas (cap. dos).

Proceso kenótico. Basado en el significado de *kenótico* («vaciar»), un concepto que se refiere al punto de vista de George Ellis y Nancy Murphey de que la aparente violencia del reino animal refleja la naturaleza kenótica del Creador, quien se «vació a sí mismo»

cuando se encarnó (Fil 2:5-11). La naturaleza es un proceso kenótico en el que sigue adelante mediante el sacrificio de unos animales por otros. Yo argumento que la naturaleza refleja lo contrario. Los animales no se ofrecen a sí mismos por nadie; sus vidas les son arrebatadas violentamente por otros animales, las personas o el proceso «natural». Yo sugiero que este aspecto de la naturaleza no refleja el diseño amoroso del Creador, sino el designio predador del anticreador (1 P 5:8). Si la naturaleza no hubiera caído bajo la esclavitud de Satanás, puede que el reino animal hubiera sido vegetariano (cap. ocho).

Prueba futura. La perspectiva que los individuos que no tuvieron la oportunidad de decidir su voluntad a favor o en contra del amor de Dios durante esta época de prueba (véase «período probatorio/ época probatoria» abajo) de alguna manera tendrán la oportunidad de hacerlo así en un estado después de la muerte, antes de la realización completa del reino de Dios. Yo argumento que esta es la posición más lógica para todo aquel que sostiene y defiende el libre albedrío (apéndice tres).

Sola gratia. Frase latina que significa «solo por gracia». La Reforma Protestante hizo hincapié en que la salvación era solo por la gracia de Dios. Algunos teólogos reformados lo expresaron de manera que significaba que el libre albedrío no podía tener parte en la salvación de la persona. Esta implicación es que Dios escoge a los que quiere que sean salvos, y a los que no quiere que lo sean. Yo sostengo que esta implicación es opuesta a la enseñanza bíblica de que Dios ama a todos los que él ha creado y desea que sean salvos (1 Ti 2:4; 2 P 3:9). También mantengo que la doctrina de la salvación de solo por gracia no es incompatible con la enseñanza que los humanos deben elegir aceptarla (cap. dos).

Superposición. El estado de la partícula cuántica antes de ser medida. Lo más fundamental que podemos decir acerca de esto es que en este estado antes-de-medido es que es posible de esta manera y posible de la otra manera. No es nada de posibilidades por encima de una esfera. Es el acto de medir las «fuerzas» de la partícula para resolver por sí misma y entonces convertirse en una partícula definida, capaz de estar localizada como una partícula en el tiempo y espacio. Según la teodicea trinitaria del conflicto, el futuro es en parte como una superposición hasta que los agentes resuelven que es una cosa definida, en cuyo momento llega a ser el presente, entonces el pasado. En otras palabras, lo último que se puede decir acerca de los aspectos del futuro, aun desde la perspectiva de Dios, es que es posiblemente de esta forma y posiblemente de otra forma. Dios decide aspectos de ello como mejor encaja; otros aspectos del futuro llegan a establecerse como una consecuencia necesaria del presente. Pero en otros sentidos el futuro permanece en un estado de superposición (cap. 4).

Teodicea del desarrollo del alma. Una teodicea que supuestamente tiene su origen en Ireneo en el siglo II y que recientemente ha sido popularizada por John Hick. En contraste con la defensa del libre albedrío y otras explicaciones sobre el mal de la filosofía clásica, esta teodicea argumenta que el mal y el sufrimiento son permitidos en la creación como una manera de desarrollar nuestro carácter moral (esto es, desarrollar nuestras almas). La teodicea trinitaria del conflicto concuerda que la *posibilidad* del mal y el sufrimiento eran necesarias si las criaturas iban a tener la capacidad de tomar decisiones moralmente responsables y desarrollar carácter moral, pero niega que el mal y el sufrimiento fueran alguna vez una parte necesaria de la creación (cap. nueve).

Teodicea trinitaria del conflicto. El entendimiento del mal que resulta de una cosmología trinitaria del conflicto. Yo argumento que la amplitud e intensidad del sufrimiento y del mal que experimentamos en este mundo solo queda explicado de forma adecuada cuando lo vemos en contra del telón de fondo de una guerra cósmica entre Dios y Satanás. Mucho del mal en el mundo es el resultado de que la tierra está pillada en el medio del fuego cruzado de una prolongada (pero no eterna) batalla. Por tanto, es inútil en la mayoría de los casos buscar por una razón divina específica para algunos episodios de sufrimiento, aunque con frecuencia Dios siempre va a trabajar con las personas para *sacar* bien del mal, con tanta eficacia que puede *parecer* como que el mal fue planeado todo junto. La razón por la que Dios creó un mundo en el cual una guerra cósmica pudiera desatarse queda expuesta en las seis tesis que estructuran la teodicea trinitaria del conflicto.

Teodicea. Un término acuñado por Leibniz para describir los medios de dar una explicación racional de Dios frente a la realidad del mal en el mundo. Algunos filósofos contemporáneos (p. ej., Alvin Plantinga) distinguen entre una «teodicea», que trata de dar razones divinas para todos los males particulares en el mundo, y una «defensa», que simplemente intenta argumentar que el mal en el mundo no es incompatible lógicamente con la creencia en Dios. Como indica el nombre, la teodicea trinitaria del conflicto es un intento de ofrecer más que una defensa, porque lo que quiero es exponer un razonamiento verosímil (no solo lógicamente posible) de por qué un mundo creado por un Dios todopoderoso y todo bondadoso contiene el mal. En este sentido es una teodicea y no una defensa. Pero la teodicea trinitaria del conflicto difiere de otras muchas teodiceas en que no sostiene que hay una razón *específica* para cada mal *específico* en el mundo. Por el contrario, en el centro de la teodicea trinitaria del conflicto está la negación de que males particulares tienen razones divinas detrás de ellos. La teodicea trinitaria del conflicto justifica a Dios frente al mal sosteniendo que, hablando en general, la causa última de un mal particular es el agente, humano o angelical, que la produce. La razón por la que la creación de Dios tiene el mal, por tanto, es que Dios creó agentes libres que (por necesidad metafísica) tenían la capacidad de hacerlo. Dios está justificado en la creación de un mundo así si la meta de la creación era digna del riesgo del mal.

Teoría de la mecánica cuántica/ física. La teoría y la experiencia científica que rodea el comportamiento de las partículas cuánticas. Esto es de interés en la teodicea trinitaria del conflicto en que el comportamiento de las partículas cuánticas no es determinista. No se puede predecir con precisión. La regularidad del mundo fenomenológico, compuesto como lo está de partículas no deterministas, es una regularidad estadística. Entre otras cosas, esto demuestra que la causalidad no es rigurosamente determinista y que no hay incoherencia en la idea que Dios puede gobernar con confianza el mundo al tiempo que permite un elemento de apertura (caps. dos, cuatro, cinco y seis).

Teoría del caos. Una teoría amplia basada en las diferencias minúsculas en las «condiciones iniciales» (p. ej., de una situación experimental) producen a menudo diferencias importantes en los resultados a largo plazo. El batir de las alas de una mariposa en una parte del globo puede constituir la variable crucial que produce un huracán en otra parte del globo. Al mismo tiempo, hay santísimas variables que hacen imposible que nosotros podamos llegar a conocer perfectamente las condiciones iniciales. En consecuencia,

se da un elemento de imprevisibilidad presente en cada estado de asuntos futuros, sin importar cuán amplia o estrechamente se definan.

Esta teoría provee un importante aspecto analógico para el entendimiento del misterio del mal dentro de la teodicea trinitaria del conflicto. El misterio de por qué un mal dado tiene lugar no tiene que ser exclusivamente localizado (si en algo) en la voluntad de Dios, sino en la inmensa complejidad de los mundo visible e invisible. Hay más variables (algunas de las cuales son relativamente imprevisible) que condicionan la creación que nosotros no podemos entender, mucho menos explicar. El asunto, por ejemplo, de por qué una pequeña niña fue secuestrada por una persona en particular en un lugar y tiempo particulares es en principio imposible de responder por la misma razón que es imposible responder la cuestión de por qué hay, por ejemplo, este intervalo particular de tiempo entre dos autos particulares en una autopista en un momento particular. No es que la voluntad de Dios sea tan misteriosa, porque la voluntad y el carácter de Dios están claramente revelados en la persona de Cristo Jesús. Es más bien que la creación es sumamente compleja. Desde la perspectiva de la teodicea de guerra, esta es la enseñanza central en el libro de Job (caps. cinco, seis y siete).

Índice de autores y temas

- Abegg, M. G., 88
 Abrams, N., 151
 Adams, M. McCord, 150
 Adán, 107 - 108, 173, 186, 201, 275 - 276, 288, 335, 337, 339, 364, 368
 Adler, Mortimer, 82
 aguas hostiles, 30 - 33, 238, 324, 337, 344
 Agustín / pensamiento agustiniano, 10 - 11, 19, 24 - 25, 36, 38 - 39, 41 - 42, 46, 49, 59 - 60, 82 - 83, 88, 98, 107, 158, 178, 186, 190 - 191, 199, 218 - 219, 266 - 267, 287, 307, 310, 315, 319, 342, 367, 389, 402, 412, 449, 456, 461
 Alston, William P., 83, 152, 183
 amor, 14, 16, 18 - 22, 60
 «lado oscuro» de su potencial, 169 - 174
 como algo que conlleva riesgo, 21, 123, 175
 como libremente elegido/requiere libertad (TTC1), 21, 47, 54 - 58, 60, 79, 90, 115, 122, 169 - 170, 174, 275, 346
 como meta/propósito de la creación, 53 - 54
 como que demanda responsabilidad moral
 Véase responsabilidad moral
 y los agentes contingentes, 54, 170
 Anderson, Susan, 188
 Andres, F., 50
 ángeles, 12, 14 - 15, 34, 55, 59, 139, 155, 212, 217, 198
 caídos (rebeldes), 12, 16, 22, 34 - 35, 37 - 38, 40 - 44, 163, 172, 176 - 177, 179, 188, 195, 218, 315, 318, 321, 323, 325 - 326, 333, 336, 347, 349, 359, 384, 401, 421, 452, 458 - 459
 como principados y poderes, 37, 172, 180, 248 - 249, 257
 dioses de las naciones/influencia sobre la creación, 33, 39 - 40, 43, 158, 171 - 173, 318 - 319, 333, 335 - 337
 y el libre albedrío, 16, 21, 39 - 41, 54 - 55, 62, 117, 267
 animales, sufrimiento Véase mal, y el sufrimiento de los animales
 aniquilacionismo Véase infierno, como aniquilación
 Anselme, Elizabeth, 84
 Anselmo, 343, 351
 antisemitismo, 179
 antropomorfismo, 100 - 102, 104, 130, 134 - 135, 147, 272, 322, 451
 apocalipsis / apocalíptico, 35, 351, 353 - 354, 356, 363
 Aquino, Tomás de, 242, 340, 408
 Archer, G. L., 188
 Aristóteles, 154, 175, 188, 408
 Arminio, Jacob / arminianismo, 75 - 76, 78, 91 - 93, 118, 388
 Arnold, Clinton E., 47
 Atenágoras, 39 - 40, 42, 45 - 46, 48, 50 - 51, 158, 178, 184, 189, 254, 318 - 319, 324, 340
 Aulén, Gustaf, 343
 Ayer, A. J., 82, 85
 azar, 127, 151, 451
 azar/casualidad
 como un misterio, 422 - 424
 definición de, 418 - 419
 una teología de, 303, 314, 417 - 424
 Baelz, Peter, 118, 184, 245, 255, 258 - 259, 314
 Baillie, Donald M., 372, 384
 Baker, John A., 48, 152
 Barrett, W., 183
 Barth, Karl, 7, 23, 50, 305 - 311, 315 - 316, 348, 366 - 368, 373, 456
 Bartholomew, David J., 118, 184 - 185, 314, 342, 425
 Basinger, David, 117, 258 - 259, 314
 Beachy, Alvin J., 88
 Behe, Michael, 343
 Behemot, 238, 257, 438
 Beilby, James, 150
 Berkman, John, 290
 Bertocci, Peter, 84
 Best, W. E., 88
 Bettis, J. D., 362
 Billheimer, Paul E., 247, 258 - 259
 Birch, Charles, 290
 Birth, Bruce C., 449
 Bishop, J., 87
 Black, Matthew, 50
 Blake, William, 291
 Blocher, Henri, 155, 159, 183, 188, 272 - 273, 288
 Block, Daniel I., 47
 Bloom, Howard, 261, 264, 286
 Böcher, O., 47
 Boehl, J. den, 119
 Bohm, D., 185
 Bonda, Jan, 218
 Bonjour, L., 87
 Boyd, Edward, 118
 Bracken, Joseph, 313
 Braun, Jon E., 362
 Brents, T. W., 119
 Brightman, Edgar S., 312
 Broad, Charlie D., 85, 87
 Brockelman, Paul, 152
 Brooks, Robert E., 83
 Brow, Robert, 80
 Brown, H., 362
 Brueggemann, Walter, 119
 Brümmer, Vincent, 25, 118, 258
 Buchler, Justus, 255
 Buis, Harry, 362
 Burns, J. Patout, 402
 Calcidio, 89, 119
 calidad Véase libertad, como irrevocable
 Calvino, Juan, calvinismo, 10 - 11, 25, 66, 75 - 76, 83, 88, 92 - 93, 100 - 101, 120, 134, 149 - 150, 219, 258 - 259, 289, 362, 386, 388 - 389, 402 - 403, 408 - 409, 436, 449
 visión antropomórfica de Dios, 134, 136
 Cameron, Nigel M. de S., 362
 Campbell, Charles A., 87
 canon, 100
 caos cósmico, monstruos, 30 - 33, 45, 237, 337 Véase también Behemot, Leviatán, Rahab, aguas hostiles
 caos, teorías del caos y la complejidad, 151, 159, 220, 225, 231, 233 - 234, 255, 304, 328, 463
 Capek, Milic, 144, 152
 carácter, formación o solidificación de, 127 - 128, 379 - 380
 y la gracia, 200 - 201
 Carasik, Michael, 120
 Carson, D. A., 80, 82, 220, 287, 403
 Carter, Ben M., 259
 Carter, Charles W., 449 - 450
 Casandra, 93
 causalidad, 66 - 74
 naturaleza de la, 68 - 70
 Chesterton, G. K., 315, 345
 Chisholm, R., 86
 cielo, 191, 200, 202, 217, 219, 221, 239, 245, 288, 347, 352, 356, 360, 372, 376, 378 - 379, 383, 385, 400, 411 - 413, 415
 Clark, Robert E. D., 286
 Clark, Ronald W., 151
 Clark, S., 289
 Clarke, Adam, 119
 Clarke, Randolph, 72, 82, 87
 Clemente de Alejandría, 48 - 50, 120, 173, 188
 Clines, D. J. A., 257, 449
 Cohen, Arthur, 383
 Collins, J. J., 188
 Colwell, J., 255
 complejidad, teoría de la Véase caos, teorías del caos y la complejidad
 conocimiento medio Véase Molina, Jacob, y molinismo
 consejo celestial/divino, 33 - 34
 corruptio optimi pessima, 174 - 175, 177, 197, 454
 Véase responsabilidad moral, y principio de proporcionalidad
 cosmos Véase creación
 cosmovisión
 conflicto/guerra Véase guerra, cosmovisión de de Newton, 454
 mecanicista/naturalista, 127, 142, 161, 454
 Cottrell, Jack, 92
 Coveney, Peter, 151 - 152, 184, 220, 225, 364
 Craig, William Lane, 150, 409
 creación (el mundo)
 «lado de sombra», 306 - 308, 311
 amor como el propósito/la meta de, 122, 208, 230, 262
 como creado bueno, 339
 como restauración/brecha, 336 - 339
 como sometido a la esclavitud (corrupto), 37, 41, 45, 324 - 326, 334
 como un medio neutral, 300 - 302, 304 - 305, 310 - 312, 329, 339, 342, 366, 377, 458
 como zona de guerra, 19, 45, 79, 166, 251 - 253, 312, 365
 complejidad de, 231 - 240, 330 - 332
 naturaleza sociológica de, 229 - 230
 y el mal inherente Véase mal natural
 y el riesgo, 89 - 117, 119, 121, 302 - 303, 314
 y la Biblia (Génesis 1), 332 - 339
 y la creatividad, novedad, espontaneidad, 161, 232, 293 - 294, 302
 creatividad Véase creación (el mundo), creatividad, novedad, espontaneidad
 Creel, Richard, 118, 120, 150, 383
 Crenshaw, C. I., 259
 cristología Véase Jesús
 Crockert, William, 362, 415, 450
 Cronocentrismo, 455
 cuadrangular de Wesley, 18 - 19, 25
 Cunningham, Lawrence, 383

- Véase responsabilidad moral
- Lindley, David, 151, 185
- Lindström, Fredrik, 119, 238, 257, 450
- Linzey, Andrew, 288 - 289
- Longman, Tremper, 47
- Loomer, Bernard, 158
- Lucas, J. Randolph, 118, 152
- Lutero, Martín, 88, 179, 409
- MacDonald, George, 200
- Mackey, Michael, 185
- Mackie, J., 83
- Madden, Edward, 286, 312
- Madre Teresa, 177 - 178, 180
- mal, 11
- misterio del, 231 - 240
- moral, 25, 44, 262, 266, 286, 290, 295, 299, 303
- natural Véase mal natural
- origen del, 52 - 80, 178, 271, 299, 308, 310 - 311, 366
- problema del, 16, 20, 133, 154 Véase también teodicea
- problema del mal, 130
- y el sufrimiento de los animales, 265 - 267, 270 - 273
- mal natural, 18, 22, 25, 44, 217, 220, 254, 269 - 271, 274 - 275, 277, 339, 458
- mmagnitud del, 262 - 266
- y la teodicea agustiniana (estético armonía más elevada), 266 - 268
- maniqueísmo, 287, 307, 385, 389
- Mann, Leon, 85
- Mannoia, J., 313
- Marcos
- 16:24-25, 166
- 8:1-8, 270
- mariposa, efecto de Véase caos, teorías de caos y la complejidad
- Marshall, I. Howard, 360
- Marston, Paul, 403
- Marston, V. Paul, 48
- Martens, E. A., 88
- Martin, Michael, 48, 118, 169, 186 - 187, 219, 279, 289, 314, 342
- Mártir, Justino, 39, 43, 48, 50
- Marty, Martin, 173, 187, 363
- Mascall, Eric L., 323 - 324, 341
- Matthews, Dale, 259
- Maugham, W. Somerset, 278
- Mavrodes, G., 150
- McCabe, L. D., 119
- McClelland, W. Robert, 187
- McCloskey, H. J., 287
- McConnell, David R., 259
- McDonald, H. D., 53
- McGill, Arthur C., 183
- McKnight, Scot, 362
- McLelland, Joseph C., 120
- mecánica cuántica, 69, 142, 151, 159, 185, 220, 328, 463
- Mesle, C. R., 183
- Mertinger, T. N. D., 47, 257
- Mill, John Stuart, 286
- Miller, Paul M., 188
- Milton, John, 124, 154, 189, 291, 365, 374 - 375, 381, 384 - 385
- Molina, Jacob (Luis de), 129, 459
- molinismo, 130 - 132, 134, 136 - 138, 150
- dificultades del, 130 - 133
- Moltmann, Jürgen, 183, 342
- Montgomery, Ray, 288
- Moreland, J. P., 342
- Morris, Henry, 288
- Morris, Leon, 403
- Morris, Thomas, 120
- Mundia, W. O., 118, 341 - 342
- mundos posibles Véase Molina, Jacob y molinismo
- Murphree, Jon Tal, 269, 287 - 288, 290
- Murphree, Wallace A., 286, 321, 341
- Murphy, Nancy, 152, 184 - 185, 266, 279 - 285, 289 - 290, 310, 425
- Nagel, Thomas, 83, 87
- Narverson, J., 82
- Nash, Ronald, 313 - 314
- necesidad, 71
- neomolinismo, 132, 136 - 137, 139 Véase también perspectiva abierta, como neomolinismo
- Neville, Robert, 313
- Newlands, George, 80
- Newton, Isaac, 161
- Nichols, Terence, 287
- Nichtrige, das*, 23, 305 - 310, 315 - 316, 348, 365 - 370, 373, 376, 456 - 457
- problemas con, 308 - 310
- Véase también Barth, Karl
- Nicolis, Grégoire, 185, 255
- Nozick, Robert, 64, 66 - 67, 84 - 87
- O'Connor, David, 329
- O'Connor, Timothy, 80 - 83, 85 - 87, 342
- O'Donnell, John, 313
- Ocasiones reales, 460
- Ockham, William, 141, 150, 328 - 331
- Oden, Thomas C., 88
- Oliver, Harold, 255
- Olson, G., 149
- Omnés, Roland, 151
- Orígenes, 29, 39, 42 - 44, 48 - 50, 120, 158, 173, 178, 184, 188 - 189, 192, 318, 340
- pacto, 77, 117, 170 - 171, 208, 218, 242, 354, 356, 384, 393
- Pacto, 460 Véase también libertad, como irrevocable
- Padgett, Alan, 153
- Pagels, Elaine, 48 - 50
- pamposiquismo, 86
- Pannenberg, Wolfhart, 313
- panteísmo, 219, 289
- Parmentier, M., 402
- parusía Véase Jesucristo, regreso de/parusía
- pasado, imposibilidad de cambiar, 139, 141
- Pascal, Blaise, 87 - 88, 155
- Payne, J. Barton, 119
- Peacocke, Arthur R., 288, 314, 424
- pecado, 16, 23, 42, 49, 56, 74 - 78, 80, 96, 99, 120, 125, 179, 186, 190, 193, 201, 219 - 220, 240, 244, 257, 261, 266 - 271, 274, 287, 292, 310, 315, 323, 335, 342 - 343, 350 - 351, 354, 359, 361, 368, 370 - 372, 374, 380, 382 - 384, 388, 391, 412, 414, 421, 444, 447, 449
- Peirce, C. S., 87
- Peitgen, H., 256
- Pelagio, pelagianismo, 201
- Pember, G. H., 317
- Penelhum, Terrence, 341
- Penrose, Roger, 151
- perspectiva abierta
- como neomolinismo, 133
- de Dios, 90
- del futuro, 19, 91 - 94, 96 - 97
- Peterson, Michael, 289, 300, 314
- Peterson, Robert A., 348, 362
- Pfeiderer, Otto, 119
- Pike, N., 184
- Pinnock, Clark, 80, 88, 118, 352, 360, 362 - 363, 403, 415, 449 - 450
- Piper, John, 402 - 403
- Placher, William, 164, 186
- Plantinga, Alvin, 82, 87, 188 - 189, 218, 220, 286, 314, 321, 329, 341 - 342, 425, 463
- Platón, pensamiento platónico, 49, 107, 287, 289, 324, 341
- Plotino, 287
- politeísmo, 256
- Polkinghorne, John, 122, 142, 152, 184 - 185, 291, 302 - 304, 314
- Popper, Karl, 84, 151, 183
- posesión demoníaca, 15, 36, 168
- posmodernismo, 19, 456
- predestinación Véase elección / predestinación
- presencia divina, 21, 89 - 137
- presencia exhaustivamente definitiva (PED)

- Véase presencia divina, exhaustivamente definitiva
- Priesmeyer, Richard, 255
- Prigogine, Ilya, 151, 185, 221, 255
- Primack, J., 151
- profecía
- abierta, 96 - 102
- condicional, 126
- mesianica, 123 - 128
- proporcionalidad, principio de, 21, 175 - 176
- providencia divina
- modelo de diseño, 398
- Punt, Neal, 383
- Purill, Richard L., 386
- Rac, Alastair, 151
- Rae, Scott B., 342
- Rahab, 31 - 32, 45, 324, 337
- Ratzsch, Del, 108, 120
- Reforma, la, 19, 88, 462
- Regan, Tom, 288
- Reichenbach, Bruce, 80, 150
- Reichenbach, Hans, 152
- Reid, Daniel G., 47
- relatividad, teoría de, 143 - 145, 454
- Reppert, V., 84
- Rice, Richard, 117
- Ricoeur, Paul, 84 - 85
- Rist, John M., 287
- Robinson, William, 263, 265, 286, 319 - 320, 340
- Roetzel, C. J., 88
- Rolston, Holmes, 280, 284, 289
- Romanes, G. J., 286
- Rosenkrantz, G., 150
- Ross, S. David, 255
- Rowe, William, 83
- Royce, Josiah, 118
- Ruelle, David, 255
- Russell, Bertrand, 58, 363
- Russell, Jeffrey B., 29, 50, 52, 340, 365, 384
- Russell, Robert J., 184, 263, 286, 314
- Sabourin, L., 47
- Sachs, J. R., 218
- Sailhamer, J. H., 343
- salvación, 74 - 78
- Samenow, Stanton, 83
- Sanders, John, 118 - 121, 149, 186, 258, 415, 450
- Sangler, Michelle, 185
- santificación, 201, 219, 414 - 415
- Sarna, Nahum, 258
- Satanás (incluyendo varios nombres y roles), 13
- Sauer, Erich, 343
- Sawyer, John, 149
- Schreiner, Thomas, 82
- Schwarz, H., 315
- Scott, M., 25
- Searle, John, 83
- Seegerberg, Osborn Jr., 289
- Sellars, W., 83
- Sennett, J., 83
- Sennett, J. F., 220

- Shakespeare, William, 154, 175
- Shank, R., 149
- Shedd, William G. T., 362
- Sherburne, Donald, 313
- Short, Robert, 363
- simplicidad, principio de la, 330 - 331, 343
- Singer, Isaac, 52
- Skutch, A. F., 186
- Smith, Q., 289
- sociología, 160
- Soelle, Dorothee, 183
- sola scriptura*, 19, 101, 360
- Solokowski, Padre, 67
- Spinoza, Baruch, 408
- Sproul, R. C., 75 - 76, 78 - 79, 82, 88, 156 - 157, 183 - 184, 258, 425
- Stacey, Ralph D., 255
- Stapp, Henry, 151
- Stengers, Isabelle, 151, 255
- Stewart, Ian, 185
- Stoeger, William R., 151, 184 - 185, 314
- Stoffer, D., 48
- Stott, John, 360, 363
- Strawson, Galen, 61, 80, 82, 84 - 85, 87
- Stuermann, Walter E., 262, 264, 273, 286, 317
- Stump, E., 219
- superposición, 86, 142, 151, 220, 418
- Superposición, 462
- Surin, Kenneth, 25
- Swenson, Richard, 188
- Swinburne, Richard, 85, 117, 171, 187, 219, 341 - 342, 362 - 363
- Talbot, Thomas, 88, 218, 362, 384
- Tatiano, 40 - 42, 48 - 49, 55, 177
- Taylor, Richard, 65, 74, 85, 87
- Tennant, Frederick R., 289, 314
- Tennyson, Alfred Lord, 261, 265
- Teófilo, 48 - 49
- Tertuliano, 44, 49 - 50, 318, 340, 362
- Thalberg, I., 87
- Thistlethwaite, Sysan, 183
- Thompson, I., 183
- Thorp, John, 84
- Thorsen, Donald, 25
- Tiamat Véase caos cósmico/moñtruos
- tierra joven, movimiento de, 288
- Tiessen, Terrance, 258
- Tilley, Terrence W., 25
- Tillich, Paul, 384
- Tooley, Michael, 86
- tradición clásica-filosófica
- Véase cosmovisión, clásica-filosófica
- tradición filosófica clásica
- Véase cosmovisión filosófica clásica
- trascendental, postulado, 74, 87, 461
- Trethowan, Dom I., 321, 341
- Trible, Phyllis, 120
- Tupper, Francis, 227 - 228, 230, 254 - 255, 260, 306 - 308, 315, 452
- Twain, Mark, 267
- Twelftree, Graham H., 47
- universalismo, 192, 218, 362, 384
- Van Holten, W., 362
- Van Inwagen, Peter, 63, 68 - 69, 83 - 87
- Vardy, Peter, 342
- Vischer, Lucas, 290
- Voltaire, 288
- voluntad, 187
- Wacome, Donald, 184
- Waldrop, M. Mitchell, 185, 255
- Wallace, Ronald, 188
- Waller, B., 85
- Walls, Jerry, 118, 121, 190, 202, 219 - 220, 254, 362, 383 - 385, 415 - 416
- Ward, Keith, 117, 183, 258
- Ware, Bruce, 82, 120 - 121, 129, 134 - 136, 150, 402 - 403, 449
- Waszink, J. H., 119
- Watchman Nee, 258 - 259
- Watts, Rikki, 48
- Weatherford, Roy, 83
- Weatherhead, Leslie, 90, 117, 183
- Webb, C. C. J., 320 - 321
- Webb, Dom B., 322
- Webber, Robert E., 343
- Welker, Michael, 120
- Wenham, Gordon, 343
- Wenham, John, 360, 363
- Wesley, Juan, 241, 385
- Whales, John S., 343
- Wheatley, Margaret, 255
- Whitcomb, John C. Jr., 288
- Whitehead, Alfred North, 294, 312 - 313, 345, 364, 461
- Widerker, D., 150
- Wiebe, B., 48
- Wilcox, John, 152
- Williams, N. P., 324 - 325, 336, 342
- Wink, Walter, 47, 177, 188, 225, 245, 248 - 249, 252 - 253, 258 - 260
- Wolf, Susan, 82, 85
- Wolfson, Harry A., 83
- Wolterstorff, Nicholas, 25
- Worthing, Mark W., 151
- Wright, N. T., 88, 363
- Wright, Nigel, 315
- Wright, R. K. McGregor, 220
- Wynkoop, Mildred B., 80
- Yarbro Collins, A., 47
- Yochelson, Samuel, 83
- Zagzebski, Linda, 150
- Zemach, E., 150
- Zenzen, Michael, 152
- Zukav, Gary, 185

8:35,38-39, 252	11:36, 447 12:2, 38	1:16-23, 9 1:21, 37	1:9, 353 2:9-10, 38	Santiago 1:13-16, 370	5:14, 248
9, 80, 98, 120, 388 - 392, 395, 403, 446	14:10, 414 14:10-11, 360 16:26, 88	1:22, 37 1:23, 347 2:1, 74	3:14, 88	1:15, 359 1:17, 55 4:12, 358	5:19, 35, 37, 166, 311, 325, 457
9:4-5, 393 - 394	1 Corintios 2:7, 124	2:1, 5, 201 2:10, 124	1 Timoteo 2:2, 35, 45, 311, 325	5:10, 166 5:16, 253 5:20, 359	2 Juan 7, 38
9:6, 393	2:8, 128, 260	2:3, 74	2:3-4, 38		
9:7, 393	3:13-15, 414	2:8, 78	2:4, 12, 53, 55, 76, 352, 389, 427,	2 Pedro 1:2, 125	
9:9, 393	3:17, 358	2:8, 78	431, 440, 462	1:4-5, 110	Judas 6, 349
9:11-12, 394	5:1-5, 38	2:8-9, 74	2:6, 368	1:17, 76, 389	7, 357
9:11-13, 388	7:5, 38	4:30, 12, 38,	3, 176	2:7, 88	24, 110
9:14,19, 447	12:3, 78	55, 78, 88, 439	3:7, 38	2:20-21, 166	
9:16, 394	12:8, 221	4:8-10, 413	4:10, 55, 76, 368, 389	3:18-20, 413	Apocalipsis
9:17, 394	15:22, 368	5:16, 37	4:1-5, 38	3:19-21, 181	2:14, 360
9:18, 388, 394, 424, 431	15:28, 346- 347, 360,	5:25-32, 346	6:9, 358	3:21-22, 338	3:3, 88
9:19, 388	369, 456	6:12, 38, 46	6:16, 358	4:6, 413	3:5, 110
9:20, 388, 392	15:42-44,50, 358	6:9, 76, 389		4:13, 168	3:19, 415
9:20-23, 390	15:54, 358, 364			4:17, 88	3:20, 88
9:21-23, 392	16:22, 111	Filipenses 1:6, 110	2 Timoteo 1:9, 124 - 125, 162	5:8, 38, 284, 311, 437, 462	5:9-10, 356 5:10, 247, 270, 346
9:22, 391 - 392		1:28, 358	1:10, 359		7:9-10, 356
9:22-23, 98		2:5-11, 462	2:12, 247		9:11, 335
9:24-29, 395		2:6-11, 288		2 Pedro 2:3, 358	11:15, 13, 381
9:30, 390, 395	2 Corintios 2:11, 38	2:10-11, 360		2:6, 354, 357, 360	12:3,9, 47
9:30-32, 390, 392, 447	2:15-16, 359	3:3, 124	Tito 1:6-8, 176	2:9, 354	12:9, 311, 325
9:31-39, 399	3:18, 201	3:10, 168	Hebreos 1:6, 288	3:7, 186, 358	13:8, 126, 181
9:32, 394 - 395	4:4, 15, 35, 38, 45, 166, 311, 325,	3:18-19, 358	1:12, 55	3:9, 12, 38, 53, 55, 110	14:9-11, 351
9-11, 393, 447	335	4:7, 168, 400	1:13, 37	- 111, 352, 388 - 389, 427, 431, 440, 462	14:10, 347
10, 403	5:10, 414		1:14, 213	3:9-10, 163	17:8, 110
10:3, 78, 390, 447	10:3-5, 38	Colosenses 1:13, 13	2:14, 36 - 37, 325, 329, 338, 359	3:10,12, 337	19:6-10, 346
10:3-5,12-13, 392	11:14, 38	1:16-17, 9	2:17, 414		20:10, 9, 192, 347, 351
10:7, 413	12:7-10, 399	1:18-20, 9	2:18, 168	1 Juan 1:5, 389, 427	20:14-15, 347
10:9, 395		1:20, 346, 360	3:8,15, 12, 55, 78, 88, 439	1:5, 389, 427	20:15, 192, 351
10:10-14, 88	Gálatas 1:4, 37	1:22, 456	4:7, 12, 55, 78, 88, 439	2:2, 76, 389, 414	20:6, 247
10:21, 391, 427, 431	4:4, 121, 220	2:8, 38	4:15-16, 168	2:3, 88	21:1, 337
11:2, 124	4:8-10, 38	2:13-15, 338	5:9, 88, 353	3:8, 15 - 16, 36 - 37	21:3-4, 346
11:7,20-23, 447	6:15-16, 124	2:14-15, 37, 457	6:2, 353	3:22-24, 88	21:4-5, 382
11:7,25, 78, 390, 447	6:8, 358	1 Tesalonicenses 2:16, 220	6:3-6, 110	4:1-2, 38	21:5, 346
11:20, 78, 390, 394		2:18, 38	6:8, 357	4:7-16, 16	21:22-26, 356
11:22, 390	Efesios 1:3-11, 162	3:5, 38	6:18, 55	4:8,16, 14, 53, 440	21:25-27, 371
11:22-23, 392	1:4, 124	5:3, 358	9:12, 353	4:10, 414	21:27, 414
11:23, 390, 447	1:5, 125	5:19, 38	9:27-28, 414	5:3, 88	22:14, 364
	1:10, 346	2 Tesalonicenses 1:6, 353	10:27, 357	5:10, 88	22:15, 371
	1:10,21-22, 359	1:6-7, 350	12:3, 166	5:11, 358	22:19, 359
	1:10,22, 456	1:8, 88	12:3-13, 168		22:20, 111
	1:11, 9, 125	1:8-9, 349	12:5-6, 415		
	1:14, 125				

Bibliografía

- Abegg, M. G., Jr. «Paul, Works of the Law, and the MMT». *BAR Rev* 20.6 (1994): 52-55, 82.
- Adams, M. McCord. «Is the Existence of God a «Hard» Fact?» En *God, Foreknowledge, and Freedom*. Editado por John M. Fisher, pp. 74-85. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1989.
- Adler, Mortimer. *The Idea of Freedom*. Nueva York: Doubleday, 1961.
- Albritton, R. «Present Truth and Future Contingency». *Philosophical Review* 66 (1957): 1-28.
- Alston, William P. «Divine Actions, Human Freedom, and the Laws of Nature». En *Quantum Cosmology and the Laus of Nature: Scientific Perspectives on Divine Action*. Editado por Robert J. Russell, Nancy Murphy and C. J. Isham. Vatican Observatory Publications, Ciudad del Vaticano, 1993.
- Anderson, Susan. «Plantinga and the Free Will Defense». *Pacific Philosophical Quarterly* 62 (1981): 5-6nn.
- Andres, F. «Die Engel- und Dämonenlehre des Klemens von Alexandrien». *RQ* 34 (1926): 13-37, 129-40, 307-29.
- Andrew, Brother, and Susan DeVore Williams. *And God Changed His Mind Because His People Prayed*. Repr., London: Marshall Pickering, 1991.
- Anscombe, Elizabeth. «Causality and Determination». En *Metaphysics and the Philosophy of Mind: Collected Philosophical Papers*. Vol. 2. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981.
- Aristóteles. *The Categories of Interpretation*. Traducido al inglés por H. P. Cook. LCL. Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1962.
- . *Politics*. En *The Basic Works of Aristotle*. Editado por Richard McKeon. Random House, Nueva York, 1941.
- Arnold, Clinton E. *Powers of Darkness: Principalities and Powers in Paul's Letters*. InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1992.
- Agustín. *Confessions*. Traducido al inglés por Henry Chadwick. Oxford University Press, Oxford, 1991.
- . *The Catholic and Manichean Ways of Life*. Traducido al inglés por D. and I. Gallagher. Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1966.
- Aulén, Gustaf. *Christus Victor: A Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement*. Traducido al inglés por A. G. Hebert. Macmillan, Nueva York, 1969.
- Ayer, Alfred J. «Freedom and Necessity». En *Philosophical Essays*. Macmillan, Londres, 1954.
- Baelz, Peter. *Does God Answer Prayer?* Darton, Longman & Todd, Londres, 1982.
- . *Prayer and Providence: A Background Study*. Seabury, Nueva York, 1968.
- Baillie, Donald M. *God Was in Christ: An Essay on Incarnation*. Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1948.
- Baker, J. «Omniscience and Divine Synchronization». *Process Studies* 2 (1972): 201-8.
- Barrett, W. «Determinism and Novelty». En *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*. Editado por Susan Hook. Collier-Macmillan, Nueva York, 1958.
- Bartholomew, David J. *God of Chance*. SCM Press, Londres, 1984.
- Basinger, David. *The Case for Freewill Theism: A Philosophical Assessment*. InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1996.
- . «Divine Omnipotence: Plantinga and Griffin». *Process Studies* 11 (1981): 9 n. 15.

- . *Divine Power in Process Theism: A Philosophical Critique*. SUNY Press, Albany, N.Y., 1988.
- . «Practical Implications». En *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*. Editado por Clark Pinnock. InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1994.
- Beachy, Alvin J. *The Concept of Grace in the Radical Reformation*. DeGraaf, Nieuwkoop, Netherlands, 1977.
- Behe, Michael. *Darwin's Black Box: A Biochemical Challenge to Evolution*. Free Press, Nueva York, 1996.
- Berry, R. J. «This Cursed Earth: Is 'The Fall' Credible?» *Journal of Science and Christian Belief* 11 (1999): 29-49.
- Bertocci, Peter. *An Introduction to the Philosophy of Religion*. Prentice-Hall, Nueva York, 1951.
- . «Personality, Free Will and Moral Obligation». En *The Problem of Free Will*. Editado por Willard Enteman, pp. 19-31. Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1967.
- Best, W. E. *God Is Love*. South Belt Grace Church, Houston, 1985.
- Bettis, J. D. «A Critique of the Doctrine of Universal Salvation». *RelS* 6 (1970): 329-44.
- Billheimer, Paul E. *Destined for the Throne*. Bethany House, Minneapolis, 1975.
- Birch, Charles, and Lukas Vischer. *Living with the Animals: The Community of God's Creatures*. WCC Publications, Ginebra, 1977.
- Bishop, J. «Agent-Causation». *Mind* 92 (1983): 61-79.
- Blocher, Henri. *Evil and the Cross*. Traducido al inglés por David G. Preston. Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity Press, 1994.
- Block, Daniel I. *The Gods of the Nations: Studies in Ancient Near Eastern National Theology*. ETSMS 2. Evangelical Theological Society, Jackson, Miss., 1988.
- Bloom, Howard. *The Lucifer Principle: A Scientific Expedition into the Forces of History*. Atlantic Monthly, Nueva York, 1995.
- Blue, R. «Untold Billions: Are They Really Lost?» *BSac* 138 (1981): 338-50.
- Böcher, O. *Christus Exorcista: Dämonismus und Taufe im Neuen Testament*. BWANT 5.16. Kohlhammer, Stuttgart, 1972.
- Boeft, J. *Calcidius on Fate: His Doctrine and Sources*. Philosophia Antiqua 18. E. J. Brill, Leiden, 1970.
- Bonda, Jan. *The One Purpose of God*. Traducido al inglés por R. Bruinsma. Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1993.
- Bonjour, L. «Determinism, Libertarianism and Agent Causation». *The Southern Journal of Philosophy* 14 (1976): 145-56.
- The Book of Enoch*. Traducido al inglés por Matthew Black. E. J. Brill, Leiden, 1985.
- Boros, Ladislaus. *The Mystery of Death*. Traducido al inglés por Gregory Bainbridge. Nueva York: Herder & Herder, 1965.
- Boyd, Gregory A. *God at War: The Bible and Spiritual Conflict*. InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1996.
- . *The God of the Possible*. Baker, Grand Rapids, Mich., 2000.
- . *Trinity and Process: A Critical Evaluation and Reappropriation of Hartshorne's Di-Polar Theism Towards a Trinitarian Metaphysics*. Lang, Nueva York, 1992.
- Boyd, Gregory A., and Edward Boyd. *Cartas de un escéptico*. Editorial Vida, Miami, 2004.

- Bracken, Joseph. *Society and Spirit: A Trinitarian Cosmology*. Susquehanna University Press, Selinsgrove, Penn., 1991.
- Braun, Jon E. *Whatever Happened to Hell?* Thomas Nelson, Nashville, 1979.
- Brightman, Edgar S. *A Philosophy of Religion*. Prentice-Hall, Nueva York, 1940.
- Broad, Charlie D. «Determinism, Indeterminism and Libertarianism». En *Ethics and the History of Philosophy*. RKP, Londres, 1952.
- Brockelman, Paul. *Time and Self Phenomenological Explorations*. Scholars Press, Nueva York, 1985.
- Brooks, Robert E. *Free Will: An Ultimate Illusion*. CIRCA, Lake Oswego, Ore., 1986.
- Brown, H. «Will Everyone Be Saved?» *Pastoral Renewal* 11 (June 1987): 11-16.
- Brown, Stuart, ed. *Reason and Religion: A Royal Institute of Philosophy Symposium*. Cornell University Press, Nueva York, 1977.
- Brueggemann, Walter. *Old Testament Theology: Essays on Structure, Theme, and Text*. Fortress, Minneapolis, 1992.
- Brümmer, Vincent. *What Are We Doing When We Pray? A Philosophical Inquiry*. SCM Press, Londres, 1984.
- Buchler, Justus. *Metaphysics of Natural Complexes*. SUNY, Albany, N.Y., 1990.
- Buis, Harry. *Doctrine of Eternal Punishment*. Presbyterian & Reformed, Filadelfia, 1957.
- Burns, J. Patout. «The Atmosphere of Election: Augustinianism As Common Sense». *J ECS* 2(1994): 325-39.
- Buswell, J. Oliver. *A Systematic Theology of the Christian Religion*. 2 vols. Zondervan, Grand Rapids, Mich., 1962-1963.
- Calvino, Juan. *Commentaries on the First Book of Moses*. 2 vols. Traducido al inglés por John King. Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1948.
- . *Institutes of the Christian Religion*. Editado por John T. McNeill. Traducido al inglés por Ford L. Battles. Westminster Press, Filadelfia, 1960. En castellano, *Institución de la religión cristiana*.
- Cameron, Nigel M. de S., ed. *Universalism And the Doctrine of Hell*. Baker, Grand Rapids, Mich., 1992.
- Campbell, Charles A. *En Defense of Free Will*. Allen & Unwin, Londres, 1967.
- Capek, Mille. *The Concepts of Space and Time: Their Structure and Their Development*. Boston Studies in the Philosophy of Science 22. Reidel, Dordrecht, Holanda, 1976.
- . «The Unreality and Indeterminacy of the Future in the Light of Contemporary Physics». En *Physics and the Ultimate Significance of Time*. Editado por David R. Griffin. SUNY, Albany, N.Y., 1986.
- Carasik, Michael. «The Limits of Omniscience». *JBL* 119 (2000): 221-32.
- Carson, D. A. *Divine Sovereignty And Human Responsibility*. John Knox Press, Atlanta, 1981.
- . *How Long O Lord? Reflections on Suffering and Evil*. Baker, Grand Rapids, Mich., 1990.
- Carter, Ben M. *The Depersonalization of God: A Consideration of Soteriological Difficulties in High Calvinism*. University Press of America, Londres, 1989.
- Carter, Charles W., ed. *The Wesleyan Bible Commentary*. 7 vols. Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1964-1969.
- Chesterton, G. K. *Orthodoxy*. Doubleday, Garden City, N.Y., 1959.

- Chilton, D. *The Days of Vengeance: An Exposition of the Book of Revelation*. Dominion, Fort Worth, Tex., 1987.
- Chisholm, R. «Agents, Causes, and Events: The Problem of Free Will.» En *Agents, Causes and Events: Essays on Indeterminism and Free Will*. Editado por Timothy O'Connor, pp. 95-100. Oxford University Press, Nueva York, 1995.
- . «Freedom and Action». En *Freedom And Determinism*. Editado por Kevin Lehrer. Random House, Nueva York, 1966.
- Clark, Robert E. D. *The Universe: Plan or Accident?* Muhlenberg, Filadelfia, 1961.
- Clark, Ronald W. *Einstein: The Life and Times*. Hodder & Stoughton, Nueva York, 1973.
- Clark, S. «Is Nature God's Will?» En *Animals on the Agenda: Questions About Animals for Theology and Ethics*. Editado por Andrew Linzey and Dorothy Yamamoto, pp. 123-36. University of Illinois Press, Urbana, 1998.
- Clarke, Adam. *The Holy Bible... with a Commentary and Critical Notes*. T & T Clark, Londres, 1810.
- Clarke, Randolph. «A Principle of Rational Explanation?» *Southern Journal of Philosophy* 30 (1992): 1-12.
- . «Toward a Credible Agent-Causal Account of Free Will». En *Agents, Causes and Events: Essays on Indeterminism and Free Will*. Editado por Timothy O'Connor. Oxford University Press, Nueva York, 1995.
- Clines, D. J. A. Job 1-20. WBC 17. Dallas, Tex.: Word, 1989.
- . «Predestination in the Old Testament». En *Grace Unlimited*. Editado por Clark Pinnock. Bethany House, Minneapolis, 1975.
- Cohen, Arthur. *The Tremendum: A Theological Interpretation of the Holocaust*. Crossroad, Nueva York, 1981.
- Collins, A. Yarbro. *The Combat Myth in the Book of Revelation*. HDR 9. Scholars Press, Missoula, Mont., 1976.
- Collins, J. J. Daniel. Hermeneia. Fortress, Minneapolis, 1993.
- Colwell, J. «Chaos and Providence». *International Journal for Philosophy and Religion* 48 (2000): 131-38.
- Cottrell, Jack W. «The Nature of Divine Sovereignty». En *The Grace of God, the Will of Man: A Case for Arminianism*. Zondervan, Grand Rapids, Mich., 1989.
- Coveney, Peter. «Chaos, Entropy and the Arrow of Time». *New Scientist*
- . «The Second Law of Thermodynamics: Entropy, Irreversibility and Dynamics». *Nature* 333 (1988): 409-15.
- Coveney, Peter, and Roger Highfield. *The Arrow of Time*. Basic Books, Nueva York, 1990.
- Craig, William. *The Only Wise God: The Compatibility of Divine Knowledge and Human Freedom*. Baker, Grand Rapids, Mich., 1987.
- Cranfield, C. E. B. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. T & T Clark, Edimburgo, 1979.
- Creel, Richard. *Divine Impassability*. Cambridge University Press, Cambridge, 1986.
- Crenshaw, C. I. *Man As God: The Word of Faith Movement*. Footstool Publications, Memphis, 1994.
- Crockett, William. «Will God Save Everyone in the End?» En *Through No Fault of Their Own? The Fate of Those Who Have Never Heard*. Editado por William Crockett and James Sigountos, pp. 159-68. Baker, Grand Rapids, Mich., 1991.

- Crockett, William, and James Sigountos, eds. *Through No Fault of Their Own? The Fate of Those Who Have Never Heard*. Baker, Grand Rapids, Mich., 1991.
- Cunningham, Lawrence. «Satan: A Theological Meditation». *ThTo* 51 (1994):12 n. 1.
- Cupitt, Don. «Four Arguments Against the Devil». *Theology* 64 (1961): 5 n. 32.
- Custance, Arthur C. *Man in Adam and in Christ*. Doorway Papers 3. Zondervan, Grand Rapids, Mich., 1975.
- Daniélou, Jean. *Gospel Message and Hellenistic Culture*. Editado and traducido al inglés por John A. Baker. Westminster Press, Filadelfia, 1973.
- Darrow, Clarence. *Crime: Its Cause and Treatment*. Colwell, Nueva York, 1922.
- Davidson, D. *Essays on Action and Events*. Oxford University Press, Oxford, 1980.
- Davies, Paul. *About Time: Einstein's Unfinished Revolution*. Simon & Schuster, Nueva York, 1995.
- Davis, Stephen. *Logic and the Nature of God*. Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1983.
- Dawkins, Richard. *The Selfish Gene*. Oxford University Press, Nueva York, 1976.
- Day, John. *God's Conflict with the Dragon and the Sea*. Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- Deanee-Drummon, C. «Moltmann on Heaven». En *Unseen World: Christian Reflections on Angels, Demons and the Heavenly Realm*. Editado por Anthony Lane. Baker, Grand Rapids, Mich., 1996.
- Dembski, William, ed. *Mere Creation: Science, Faith and Intelligent Design*. InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1998.
- Dennett, Daniel C. *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*. MIT Press, Cambridge, Mass., 1984.
- . «On Giving Libertarians What They Say They Want». En *Agents, Causes and Events: Essays on Indeterminism and Free Will*. Editado por Timothy O'Connor, 43-55. Oxford University Press, Nueva York, 1995.
- DeVries, Peter. *The Blood of the Lamb*. Little, Brown, Boston, 1962.
- Dillow, Joseph C. *The Reign of the Servant Kings*. Schoettle, Hayesville, N.C., 1992.
- Dixon, Larry. *The Other Side of the Good News*. Victor, Wheaton, Ill., 1992.
- Dossey, Larry. *Healing Words: The Power of Prayer and the Practice of Medicine*. HarperSanFrancisco, San Francisco, 1993.
- Double, Richard. «Libertarianism and Rationality». En *Agents, Causes and Events: Essays on Indeterminism and Free Will*. Editado por Timothy O'Connor, pp. 57-65. Oxford University Press, Nueva York, 1995.
- . *The Non-reality of Free Will*. Oxford University Press, Oxford, 1991.
- Dow, G. «The Case for the Existence of Demons». *Churchman: Journal of Anglican Theology* 94 (1980): 6 n. 4.
- Dummett, M. «Can an Effect Precede Its Cause?» Reprinted in *Truth and Other Enigmas*. Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1978.
- Dunn, James D. G. *The Theology of Paul the Apostle*. Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1998.
- Dyer, G. J. «The Unbaptized Infant in Eternity». *Chicago Studies* 2 (1963): app. 3 n. 5.
- Eccles, John C. *How the Self Controls Its Brain*. Springer-Verlag, Nueva York, 1994.
- Edwards, David L., and John Stott. *Essentials: A Liberal-Evangelical Dialogue*. Hodder & Stoughton, Londres, 1988.

- Edwards, Jonathan. *Freedom of the Will*. Editado por Paul Ramsey. Yale University Press, New Haven, Conn., 1957.
- . *Jonathan Edwards: Ethical Writings*. Editado por Paul Ramsey. Yale University Press, New Haven, Conn., 1989.
- Edwards, P. «Hard and Soft Determinism». En *Determinism and Freedom in an Age of Modern Science*. Editado por Sidney Hook, pp. 117-25. Collier Books, Nueva York, 1961.
- Eells, Ellery. *Probabilistic Causality*. Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- Epperly, Bruce. *At the Edges of Life: Toward a Holistic Vision of the Human Adventure*. Chalice, St. Louis, 1992.
- . «To Pray or Not to Pray: Reflections on the Intersection of Prayer and Medicine». *Journal of Religion and Health* 34 (1995): 7 n. 31.
- Erickson, Millard. *God in Three Persons: A Contemporary Interpretation of the Trinity*. Baker, Grand Rapids, Mich., 1995.
- . «Hope for Those Who Haven't Heard? Yes, But. . .». *Evangelical Missions Quarterly* 11 (1975): 122-26.
- Evans, G. R. *Augustine on Evil*. Cambridge University Press, Cambridge, 1982.
- Feinberg, J. «And the Atheist Shall Lie Down with the Calvinist: Atheism, Calvinism and the Freewill Defense». *TJ1* (1980): 142-52.
- Ferguson, Everett. *Demonology of the Early Christian World*. Mellen, Nueva York, 1984.
- Fisher, John M. «Freedom and Foreknowledge». En *God, Foreknowledge, and Freedom*. Editado por John M. Fisher, pp. 86-96. Stanford University Press, Stanford, Calif., 1989.
- . «Ockhamism». *Philosophical Review* 94 (1985): 81-100.
- . ed. *God, Foreknowledge, and Freedom*. Stanford University Press, Stanford, Calif., 1989.
- Flew, A. «Compatibilism, Free Will and God». *Philosophy* 48 (1973): 231-44.
- . «Divine Omnipotence and Human Freedom». En *New Essays in Philosophical Theology*. Editado por Anthony Flew and Alasdair MacIntyre. SCM Press, Londres, 1955.
- Flint, T. P., and Alfred J. Freddoso. «Maximal Power». En *The Existence and Nature of God*. Editado por Alfred J. Freddoso, pp. 81-114. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1983.
- Floyd, W. E. G. *Clement of Alexandria's Treatment of the Problem of Evil*. Clarendon, Oxford, 1971.
- Foster, John. *Ayer*. Routledge & Kegan Paul, Londres, 1985.
- Forster, Roger, and V. Paul Marston. *God's Strategy in Human History*. Tyndale, Wheaton, Ill., 1973
- Forsyth, Neil. *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth*. Princeton University Press, Princeton, N.J., 1987.
- Fost, F. «Relativity Theory and Hartshorne's Di-Polar Theism». En *Two Process Philosophers: Ford's Encounter with Whitehead*. Editado por L. Ford. American Academy of Religion, Tallahassee, Fla., 1973.
- Foster, Richard. *Prayer: Finding the Heart's True Home*. HarperSanFrancisco, San Francisco, 1992.

- Frankena, William. *Ethics*. 2d ed. Englewood Cliffs, Prentice-Hall, N. J., 1973.
- Frankfurt, H. «The Problem of Free Action». *American Philosophical Quarterly* 15 (1978): 157-62.
- Fretheim, Terence E. «Divine Dependence on the Human: An Old Testament Perspective». *Ex Auditu* 13 (1997): 1-13.
- . «Divine Foreknowledge, Divine Constancy and the Rejection of Saul's Kingship». *CBQ* 47 (1985): 595-602.
- . *Exodus*. Interpretation. John Knox Press, Louisville, 1991.
- . «God in the Book of Job». *CurTM* 26 (1999): 7 n.13.
- . «The Repentance of God: A Key to Evaluating Old Testament God-Talk». *HBT* 10.1 (1988): 47-70.
- . «The Repentance of God: A Study of Jeremiah 18:7-10». *HAR* 11 (1989): 31-56.
- Froom, LeRoy. E. *The Conditionalist Faith of Our Fathers: The Conflict of the Ages over the Nature and Destiny of Man*. 2 vols. Review & Herald, Washington, D.C., 1965-1966.
- Fudge, Edward. *The Fire That Consumes: The Biblical Case for Conditional Immortality*. Revised ed. Paternoster, Carlisle, U.K., 1994.
- Gale, R. «Endorsing Predictions». *Philosophical Review* 70 (1961): 376-85.
- . *The Language of Time*. Humanities Press, Nueva York, 1968.
- Garrett, Susan. *The Demise of the Devil: Magic and the Demonic in Luke's Writings*. Fortress, Minneapolis, 1989.
- Garrigue, M. *Dieu sans idée du mal. La liberté de l'homme au coeur de Dieu*. Criterion, Limoges, 1982.
- Geach, Peter. *Providence and Evil*. Cambridge University Press, Cambridge, 1977.
- Geisler, Norman. *Creating God in the Image of Man? Neothemism's Dangerous Drift*. Bethany House, Minneapolis, 1997.
- . *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*. Baker, Grand Rapids, Mich., 1999.
- Gentry, Kenneth, Jr. *Before Jerusalem Fell: Dating the Book of Revelation*. Institute for Christian Economics, Tyler, Tex., 1989.
- . «A Preterist View of Revelation». En *Four Views on the Book of Revelation*. Editado por C. Marvin Pate, pp. 37-92. Zondervan, Grand Rapids, Mich., 1998.
- Gibson, J. C. L. «On Evil in the Book of Job». En *Ascribe to the Lord: Biblical and Other Studies in Memory of Peter C. Craggie*. Editado por Lyle Eslinger and Glen Taylor. JSOTSup 67. Sheffield Academic Press, Sheffield, 1988.
- Ginet, C. «In Defense of Incompatibilism». *Philosophical Studies* 44 (1983): 391-400.
- . *On Action*. Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- Glass, Leon y Michael Mackey. *From Clocks to Chaos: The Rhythms of Life*. Princeton, Princeton University Press, 1988.
- Gokey, Francis X. *The Terminology for the Devil and Evil Spirits in the Apostolic Fathers*. Patristic Studies 93. Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1961.
- Goldhagen, Daniel J. *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*. Alfred A. Knopf, Nueva York, 1996.
- Goldingay, John E. *Daniel*. WBC 30; Word, Dallas, 1989.
- . *Models for Interpretation of Scripture*. Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1995.
- Goldman, Alvin. *A Theory of Human Action*. Prentice Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1970.

- Goldstein, Jeffrey. *The Unshackled Organization: Facing the Challenge of Unpredictability Through Spontaneous Reorganization*. Productivity, Portland, Ore., 1994.
- Good, Edwin. In *Turns of Tempest: A Reading of Job*. Stanford University Press, Stanford, Calif., 1990.
- Gorday, Peter. *Principles of Patristic Exegesis: Romans 9-11 in Origen, John Chrysostom, and Augustine*. Studies in the Bible and Early Christianity 4. Mellen, Nueva York, 1983.
- Gorringer, T. J. *God's Theatre: A Theology of Providence*. SCM Press, Londres, 1991.
- Gray, John. *The Biblical Doctrine of the Reign of God*. T & T Clark, Edimburgo, 1979.
- Gray, T. «God Does Not Play Dice». *Them* 24 (May 1999): 21-34.
- Greer, R. A. «Christ the Victor and Victim». *CTQ* 59 (1995): 1-30.
- Gregg, Steve, ed. *Revelation: Four Views*. Thomas Nelson, Nashville, 1997.
- Gregory I, Pope. *Dialogues*. Traducido al inglés por O. J. Zimmerman. The Fathers of the Church: A New Translation 39. Fathers of the Church, Nueva York, 1959.
- Griffin, David R. «Introduction: Time and the Fallacy of Misplaced Concreteness». En *Physics and the Ultimate Significance of Time*. Editado por David R. Griffin. SUNY Press, Albany, N.Y., 1986.
- . «Why Demonic Power Exists: Understanding the Church's Enemy». *LTQ* 28 (1993): 1 n. II.
- . ed. *Physics and the Ultimate Significance of Time*. SUNY Press, Albany, N.Y., 1986.
- Groothuis, Douglas. «Deposed Royalty: Pascal's Anthropological Argument». *JETS* 41 (1998): 2 n.60.
- Gruenler, Royce. *The Inexhaustible God: Biblical Faith and the Challenge of Process Theism*. Baker, Grand Rapids, Mich., 1983.
- Guillebaud, H. E. *The Righteous Judge: A Study of the Biblical Doctrine of Everlasting Punishment*. Phoenix, Taunton, England, n.f.
- Gumpel, P. «Unbaptized Infants: A Further Report». *Downside Review* 73 (1955): 317-46.
- . «Unbaptized Infants: May They Be Saved?». *Downside Review* 72 (1954): 342-458.
- Gunton, Colin. *Becoming and Being: The Doctrine of God in Charles Hartshorne and Karl Barth*. Oxford University Press, Oxford, 1980.
- . *The One, The Three and the Many: God, Creation and the Culture of Modernity*. Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
- Gutierrez, Gustavo. *On Job: God-Talk and the Suffering of the Innocent*. Traducido al inglés por Matthew J. O'Connell. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1992.
- Hanegraaff, Hank. *Christianity in Crisis*. Harvest House, Eugene, Ore., 1997.
- Härle, Wilfried. *Sein und Gnade: Die Ontologie in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*. Walter de Gruyter, Berlín, 1974.
- Hartley, John E. *The Book of Job*. NICOT. Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1988.
- Hartman, Louis F., and Alexandra A. DiLella. *The Book of Daniel*. AB 23; Doubleday, Garden City, N.Y., 1978.
- Hartshorne, Charles. *Beyond Humanism: Essays in the New Philosophy of Nature*. Willet, Clark, Chicago, 1968.
- . *Born to Sing: An Interpretation and World Survey of Bird Song*. Indiana University Press, Bloomington, 1973.
- . *Creative Synthesis and Philosophic Method*. Repr. University Press of America, Lanham, Md., 1983.

- . *Creativity in American Philosophy*. SUNY Press, Albany, N.Y., 1984.
- . «Freedom, Individual, and Beauty in Nature». *Snowy Egret* 24 (Otoño 1960): 5-14.
- . «Ideal Knowledge Defines Reality: What Was True in 'Idealism'». *Journal of Philosophy* 43 (1946): 573-82.
- . *The Logic of Perfection and Other Essays on Neoclassical Metaphysics*. Open Court, La Salle, Ill., 1962.
- . «Metaphysics Contributes to Ornithology». *Theoria to Theory* 13 (1979): 127-40.
- . *Whitehead's View of Reality*. Pilgrim, Nueva York, 1981.
- Hasker, William. «The Necessity of Gratuitous Evil». *Faith and Philosophy* 9 (1992): 23-44.
- . «A Philosophical Perspective». En *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*. Editado por Clark Pinnock. InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1994.
- Hauerwas, Stanley, and John Berkman. «A Trinitarian Theology of the 'Chief End' of 'All Flesh'». In *Good News for Animals? Christian Approaches to Animal Well-Being*. Editado por Charles Pinches and Jay B. McDaniel, pp. 62-73. Orbis, Maryknoll, N.Y., 1993.
- Hayes, Joel. *The Foreknowledge of God; or, the Omniscience of God Consistent with His Own Holiness and Man's Free Agency*. MECS Publishing House, Nashville, 1890.
- Hayes, Richard. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. Yale University Press, New Haven, Conn., 1989.
- Heim, Karl. *Jesus the Lord: The Sovereign Authority of Jesus and God's Revelation in Christ*. Traducido al inglés por D. H. van Daalen. Oliver & Boyd, Londres, 1959.
- . *Jesus the World's Perfector: The Atonement and the Renewal of the World*. Traducido al inglés por D. H. van Daalen. Oliver & Boyd, Edimburgo, 1959.
- Helm, Paul. *The Providence of God*. InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1994.
- Hesse, Mary. «Miracles and the Laws of Nature». En *Miracles: Cambridge Study in Their Philosophy and History*. Editado por Charles F. D. Moule. A. R. Mowbray, Londres, 1965.
- . «Physics, Philosophy and Myth». En *Physics, Philosophy and Theology: A Common Quest for Understanding*. Editado por Robert J. Russell, William R. Stoeger and George V. Coyne, pp. 185-202. Notre Dame University Press, Notre Dame, Ind., 1988.
- Hibbard, Billy. *Memoirs of the Life and Travels of B. Hibbard*. 2ª ed. Piercy & Reed, Nueva York, 1843.
- Hick, John. *Death and Eternal Life*. Basingstoke & Macmillan, Londres, 1990.
- . *Evil and the God of Love*. Revised ed. Harper & Row, San Francisco, 1978.
- . «An Irenaean Theodicy». En *Encountering Evil*. Editado por Stephen David. John Knox Press, Atlanta, 1981.
- Hillers, D. R. «Revelation 13:18 and a Scroll from Murabba'at». *BASOR* 170 (1963): 65.
- Hobart, R. B. «Free Will As Involving Determination and Inconceivable Without It». *Mind* 43 (1934): 1-27.
- Hobb, J. «Chaos and Indeterminism». *Canadian Journal of Philosophy* 21 (1991): 141-64.
- Hodgson, Leonard. *For Faith and Freedom*. 2 vols. Gifford Lectures, 1955-1957. Basil Blackwell, Oxford, 1956-1957.
- Hoekema, Anthony A. *The Bible and the Future*. Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1979.
- Hoffman, Banesh with Helen Dukas. *Albert Einstein: Creator and Rebel*. Viking, Nueva York, 1972.

- Hoffman, J., and G. Rosenkrantz. «Hard and Soft Facts» en *God, Foreknowledge, and Freedom*. Editado por John M. Fisher, pp. 123-35. Stanford University Press, Stanford, Calif., 1989.
- Hollinger, Henry, and Michael Zenzen. *The Nature of Irreversibility*. Reidel, Dordrecht, Holland, 1985.
- Holte, John, ed. *Chaos: The New Science: Nobel Conference XXVI*. University Press of America, Lanham, Md., 1993.
- Honderich, Ted. *A Theory of Determinism*. 2 vols. Oxford University Press, Oxford, 1988.
- Hook, Sidney. *Pragmatism and the Tragic Sense of Life*. Basic Books, Nueva York, 1975.
- Horwich, Paul. *Asymmetries in Time*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1989.
- Hudson, T. «Measuring the Results of Faith». *Hospitals and Health Networks* 70 (Septiembre 1996): 7 n. 39.
- Hughes, Philip E. *The True Image: The Origin and Destiny of Man in Christ*. Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1989.
- Inbody, Tyron. *The Transforming God: An Interpretation of Suffering*. Westminster Press, Louisville, 1997.
- Jacob, Edmond. *Theology of the Old Testament*. Traducido al inglés por A. W. Heathcote and P. J. Allcock. Harper & Row, Nueva York, 1958.
- James, Willard. «The Dilemma of Determinism». En *The Problem of Free Will*. Editado por W. Enteman. Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1967.
- James, William. *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. Dover, Nueva York, 1956.
- Janis, Irving, and Leon Mann. *Decision Making*. Free Press, Nueva York, 1977.
- Jeremias, Joachim. *Jesus' Promise to the Nations*. Traducido al inglés por S. H. Hook. Fortress, Filadelfia, 1982.
- Jones, Major. *The Color of God: The Concept of God in Afro-American Thought*. Mercer University Press, Macon, Ga., 1987.
- Jung, Leo. *Fallen Angels in Jewish, Christian and Mohammedan Literature*. Drop-sic College, Filadelfia, 1926. Repr., Barnes & Noble, Nueva York, 1995.
- Jüngel, Eberhard. *God As the Mystery of the World*. Traducido al inglés por Darrell L. Guder. Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1983.
- Kallas, James. *The Significance of the Synoptic Miracles*. Seabury, Greenwich, Conn., 1961.
- Kane, Robert. *The Significance of Freedom*. Oxford University Press, Nueva York, 1996.
- . «Two Kinds of Incompatibilism». En *Agents, Causes and Events: Essays on Indeterminism and Free Will*. Editado por Timothy. O'Connor. Oxford University Press, Nueva York, 1995.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Traducido al inglés por F. Max Müller. Doubleday, Garden City, N.Y., 1966.
- . *Religion Within the Bounds of Reason Alone*. Traducido al inglés por Theodore. M. Greene and Hoyt H. Hudson. Harper & Brothers, Nueva York, 1960.
- Kaufman, Walter, ed. *Religion from Tolstoy to Camus*. Harper & Row, Nueva York, 1961.
- Keel, O. *Jahwes Entgegnung an Job*. FRLANT 121. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1978.
- Kelly, Steward. «The Problem of Evil and the Satan Hypothesis». Paper delivered at SCP Eastern Regional Meeting, April 7-9, 1994.

- Kenny, A. «Divine Foreknowledge and Human Freedom». En *Aquinas: A Collection of Critical Essays*. Editado por Anthony Kenny, pp. 255-70. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1976.
- Kiel, L. Douglas. *Managing Chaos and Complexity in Government: A New Paradigm for Man-aging Change, Innovation, and Organizational Renewal*. Jossey-Bass, San Francisco, 1994.
- Kierkegaard, Søren. *The Sickness unto Death*. Traducido al inglés por W. Lowrie. Princeton University Press, Princeton, N.J., 1941.
- Kirkpatrick, L. «Subjective Becoming: An Unwarranted Abstraction?» *Process Studies* 3 (1973): 9n.9.
- Kirwan, Christopher. *Augustine*. Routledge, Londres, 1991.
- Klein, William W. *The New Chosen People: A Corporate View of Election*. Zondervan, Grand Rapids, Mich., 1990.
- König, Adrio. *Here Am I! A Christian Reflection on God*. Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1982.
- . *New and Greater Things: Re-evaluating the Biblical Message on Creation*. University of South Africa, Pretoria, 1988.
- Kreeft, Peter, and Ronald Tacelli. *Handbook of Christian Apologetics*. InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1994.
- Kümmel, Werner G. *Promise and Fulfillment: The Eschatological Message of Jesus*. 3rd ed. SBT1.23. SCM Press, Londres, 1957.
- Kushner, Harold. *When Bad Things Happen to Good People*. Schocken, Nueva York, 1981.
- Kvanvig, Jonathan. *The Problem of Hell*. Oxford University Press, Nueva York, 1993.
- Kyle, Richard. *The Last Days Are Here Again: A History of the End Times*. Baker, Grand Rapids, Mich., 1998.
- Labuschagne, C. J. *The Incomparability of Yahweh in the Old Testament*. POS 5. E. J. Brill, Leiden, 1966.
- Ladd, George E. *Jesus and the Kingdom: The Eschatology of Biblical Realism*. 2ª ed. Word, Waco, Tex., 1964.
- Lake, D. M. «He Died for All: The Universal Dimensions of the Atonement». En *Grace Unlimited*. Editado por Clark Pinnock, pp. 31-50. Bethany House, Minneapolis, 1975.
- Lamb, D. «On a Proof of Incompatibilism». *The Philosophical Review* 86 (1977): 20-35.
- Latham, Edward C., and L. Thompson, eds. *Robert Frost Poetry and Prose*. Holt, Rinehart and Winston, Nueva York, 1972.
- Lawrence, Brother. *The Practice of the Presence of God*. Traducido al inglés por John J. Delaney. Image, Garden City, NY., 1977.
- Lawson, John. *Introduction to Christian Doctrine*. Asbury, Wilmore, Ky., 1980.
- Lazlo, Ervin. *The Systems View of the World: The Natural Philosophy of the New Developments in the Sciences*. George Braziller, Nueva York, 1972.
- Leibniz, Gottfried. *Selections*. Editado por P. Wiener. Scribner, Nueva York, 1951.
- Leivestad, Ragnar. *Christ the Conqueror: Ideas of Conflict and Victory in the New Testament*. Macmillan, Nueva York, 1954.
- Levenson, Jon. *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence*. Harper & Row, San Francisco, 1988.
- Lewin, Roger. *Complexity: Life at the Edge of Chaos*. Macmillan, Nueva York, 1992.

- Lewis, C. S. *The Great Divorce*. Macmillan, Nueva York, 1946.
- . *Mere Christianity*. Macmillan, Nueva York, 1979.
- . *Miracles*. Macmillan, Nueva York, 1978.
- . *The Problem of Pain*. Macmillan, Nueva York, 1962.
- Lewis, Edwin. *The Creator and the Adversary*. Abingdon-Cokesbury, Nueva York, 1948.
- Lightfoot, J. B., and J. R. Harmer, eds. and trans. *The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translations of Their Writings*. Editado and revised por M. W. Holmes. Baker, Grand Rapids, Mich., 1992.
- Lindley, David. *Where Does the Weirdness Go?* Basic Books, Nueva York, 1996.
- Lindstrom, Fredrik. *God and the Origin of Evil: A Contextual Analysis of Alleged Monistic Evidence in the Old Testament*. Traducido al inglés por F. H. Cryer. *ConBOT* 21. Lund: Gleerup, 1983.
- Linzey, Andrew and Tom Regan, eds. *Animals and Christianity: A Book of Readings*. Crossroad, Nueva York, 1988.
- Longman, Tremper III, and Daniel G. Reid. *God Is a Warrior*. Zondervan, Grand Rapids, Mich., 1995.
- Loomer, Bernard. «Two Kinds of Power». *Criterion* (Winter 1976): 5 n. 8.
- Lucas, J. Randolph. *The Future: An Essay on God, Temporality, and Truth*. Basil Blackwell, Londres, 1989.
- . «The Temporality of God». In *Quantum Cosmology and the Laws of Nature: Scientific Perspectives on Divine Action*. Editado por Robert J. Russell, Nancy Murphy and C. J. Isham, pp. 235-46. Vatican Observatory Publications, Ciudad del Vaticano, 1993.
- Lutero, Martín. *The Bondage of the Will*. Traducido al inglés por Philip S. Watson. Luther's Works 3. Fortress, Filadelfia, 1972.
- Mackie, J. «Evil and Omnipotence». *Mind* 64 (1955): 100-15.
- Madden, Edward, and Peter Hare. *Evil and the Concept of God*. Springfield, Ill.: Charles C. Thomas, 1968.
- Mannoia, J. «Is God an Exception to Whitehead's Metaphysics?» In *Process Theology*. Editado por Ronald Nash, pp. 253-80. Baker, Grand Rapids, Mich., 1987.
- Marina, Jacqueline. «The Theological and Philosophical Significance of the Markan Account of Miracles». *Faith and Philosophy* 15 (1998): 298-323.
- Martin, Michael. *Atheism: A Philosophical Justification*. Temple University Press, Filadelfia, 1990.
- Marty, Martin E. «The Devil, You Say... 'The Demonic, Say I...'. In *Heterodoxy/Mystical Experience, Religious Dissent and the Occult*. Editado por Richard Woods. Listening Press, River Forest, Ill., 1975.
- . «Hell Disappeared. No One Noticed. A Civic Argument». *HTR* 78 (1985): 381-98.
- Maschall, Eric L. *Christian Theology and Natural Science: Some Questions on Their Relations*. Longmans, Green & Co., Londres, 1956.
- Matthews, Dale. *The Faith Factor: Proof of the Healing Power of Prayer*. Viking, Nueva York, 1998.
- Mavrodes, G. «Is the Past Preventable?» *Faith and Philosophy* 1 (1984): 131-46.
- McCabe, Lorenzo D. *Divine Nescience of Future Contingencies a Necessity*. Phillips & Hunt, Nueva York, 1882.

- . *The Foreknowledge of God, and Cognate Themes in Theology and Philosophy*. Cranston & Stowe, Cincinnati, 1887.
- McClelland, W. Robert. *God Our Loving Enemy*. Abingdon, Nashville, 1982.
- McCloskey, H. J. «The Problem of Evil». *JBR* 30 (1962): 187-97.
- McConnell, D. R. *A Different Gospel: A Historical and Biblical Analysis of the Modern Faith Movement*. Hendrickson, Peabody, Mass., 1988.
- McDonald, H. D. *The God Who Responds*. Bethany House, Minneapolis, 1986.
- McGill, Arthur C. *Suffering: A Test of Theological Method*. Geneva, Filadelfia, 1986.
- McLelland, Joseph C. *God the Anonymus: A Study in Alexandrian Philosophical Theology*. Patristic Monograph Series 4. Filadelfia Patristic Foundation, Cambridge, Mass., 1976.
- Mesle, C. R. «Aesthetic Value and Relational Power: An Essay on Personhood». *Process Studies* 13 (1983): 59-70.
- Mettinger, T. N. D. «Fighting the Powers of Chaos and Hell—Towards the Biblical Portrait of God». *ST* 39 (1985): 21-38.
- . «The God of Job: Avenger, Tyrant, or Victor?» In *The Voice from the Whirlwind: Interpreting the Book of Job*. Editado por Leo G. Perdue and W. Clark Gilpin, pp. 39-49. Abingdon, Nashville 1992.
- Miller, Paul M. *The Devil Did Not Make Me Do It*. Herald, Scottsdale, Penn., 1977.
- Mill, John Stuart. *Three Essays on Religion*, Tercera edición. Longmans, Green & Co., Londres, 1923.
- Moltmann, Jürgen. *God in Creation: A New Theology of Creation and the Spirit of God*. Traducido al inglés por Margaret Kohl. SCM Press, Londres, 1985.
- . *The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God*. Traducido al inglés por M. Kohl. Harper & Row, San Francisco, 1981.
- Montgomery, Ray. *It's a Wonderful World—Naturally*. Review and Herald, Washington, D.C., 1982.
- Moreland, J. P., and Scott B. Rae. *Body & Soul: Human Nature and the Crisis in Ethics*. InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 2000.
- Morris, Henry. *The Beginning of the World*. Master Books, El Cajon, Calif., 1977.
- . *The Genesis Record*. Baker, Grand Rapids, Mich., 1976.
- Morris, Leon. *The Epistle to the Romans*. Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1988.
- Morris, Thomas V. *Anselmian Explorations: Essays in Philosophical Theology*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1987.
- Morson, G. S. «The Prosaics of Process». *Literary Imagination* 2, no. 3 (2000): 377-88.
- Mundia, W. O. «The Existence of the Devil». D.Fil., Boston University School of Theology, 1994.
- Murphree, Jon Tal. *A Loving God and a Suffering World*. InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1981.
- Murphree, Wallace A. «Can Theism Survive Without the Devil?» *RelS* 21 (1985): 8 n. 1. Murphy, Nancy, and George F. R. Ellis. *On the Moral Nature of the Universe: Theology, Cosmology, and Ethics*. Fortress, Minneapolis, 1996.
- Nagel, Thomas. «The Problem of Autonomy». En *Agents, Causes and Events: Essays on Indeterminism and Free Will*. Editado por Timothy O'Connor. Oxford University Press, Nueva York, 1995.
- Narverson, J. «Compatibilism Defended». *Philosophical Studies* 32 (July 1977): 99-105.

- Nee, Watchman. *What Shall This Man Do?* Victory, Londres, 1961.
- Neuser, Wilhelm H., and Brian G. Armstrong, eds. *Calvinus Sincerioris Religionis Vindex* [Calvino Como Protector de la Religión Más Pura]. Sixteenth Century Essays and Studies 36. Sixteenth Century Journal Publishers, Kirksville, Mo., 1997.
- Neville, Robert. *Creativity and God: A Challenge to Process Theology*. Seabury, Nueva York, 1980.
- Newlands, George. *Theology of the Love of God*. John Knox Press, Atlanta, 1980.
- Nichols, Terence. «Miracles As a Sign of the Good Creation». D.Fil., Marquette University Graduate School, 1988.
- Nicolis, Grégoire, and Ilya Prigogine. *Exploring Complexity: An Introduction*. Nueva York: W. H. Freeman, 1989.
- Nitecki, Z., and C. Robinson, eds. *Global Theory of Dynamical Systems: Proceedings of an International Conference Held at Northwestern University, Evanston, Illinois, June 18-22, 1979*. Springer Verlag, Berlín, 1980.
- Nozick, Robert. «Choice and Indeterminism». En *Agents, Causes and Events: Essays on Indeterminism and Free Will*. Editado por Timothy O'Connor, pp. 101-14. Oxford University Press, Nueva York, 1995.
- . *Philosophical Explanations*. Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1981.
- O'Connor, Timothy. «Indeterminism and Free Agency: Three Recent Views». *Philosophy and Phenomenology Research* 53 (1993): 499-526.
- O'Connor, David. *God and Inscrutable Evil: in Defense of Theism and Atheism*. Rowman & Littlefield, Lanham, Md., 1998.
- O'Connor, Timothy, ed. *Agents, Causes and Events: Essays on Indeterminism and Free Will*. Oxford University Press, Nueva York, 1995.
- Oden, Thomas C. *The Transforming Power of Grace*. Abingdon, Nashville 1993.
- O'Donnell, John. *Trinity and Temporality: The Christian Doctrine of God In the Light of Process Theology and the Theology of Hope*. Oxford University Press, Oxford, 1983.
- Oliver, Harold. *A Relational Metaphysics*. Boston: Martinus Nijhoff, 1981.
- Olson, G. *The Foreknowledge of God*. Bible Research, Arlington Heights, Ill., 1941.
- Omnés, Roland. *Physics World*. Institute of Physics, United Kingdom, 1995.
- Osburn, E. «Those Who Have Never Heard: Have They No Hope?» *JETS* 32 (1989): 367-72.
- Padgett, Alan. *God, Eternity and the Nature of Time*. St. Martin's, Nueva York, 1992.
- Pagels, Elaine. *The Origin of Satan*. Random House, Nueva York, 1995.
- Palmer, Edwin. *The Five Points of Calvinism*. Baker, Grand Rapids, Mich., 1972.
- Pannenberg, Wolfhart. «Atom, Duration and Form: Difficulties with Process Philosophy». *Process Studies* 14 (1984): n. 9.
- Parmentier, Marvin. «Greek Church Fathers on Romans 9». *Bijdragen* 50 (1989): 139-54; 51 (1990): 2-20.
- Pate, C. M., ed. *Four Views on the Book of Revelation*. Zondervan, Grand Rapids, Mich., 1998.
- Paton, D. M. *The Judgment Seat of Christ*. Schoettle, Hayesville, N.C., 1993.
- Payne, J. Barton. *Encyclopedia of Biblical Prophecy*. Harper & Row, Nueva York, 1973.
- Peacocke, Arthur R. «Chance and Law in Irreversible Thermodynamics, Theoretical Biology, and Theology». En *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action*.

- Editado por Robert J. Russell et al., pp. 123-43. Vatican Observatory Publications, Ciudad del Vaticano, 1995.
- . *Creation and the World of Science*. Clarendon, Oxford, 1979.
- Peirce, Charles S. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Editado por Charles Hartshorne y P. Weiss, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1931-1935.
- Peitgen, H. «The Causality Principle, Deterministic Laws and Chaos». En *Chaos: The New Science: Nobel Conference XXVI*. Editado por John Holte, pp. 35-43. University Press of America, Lanham, Md., 1993.
- Pember, George. H. *Earth's Earliest Ages. 1876. Kregel, Repr., Grand Rapids, Mich., 1975*.
- Penelhum, Terrence. *Religion and Rationality: An Introduction to the Philosophy of Religion*. Random House, Nueva York, 1971.
- Penrose, Roger. *The Emperor's New Mind: Concerning Computers, Minds, and the laws of Physics*. Oxford University Press, Oxford, 1989.
- . *Shadow of the Mind*. Oxford University Press, Oxford, 1994.
- Peterson, Michael. *Evil and the Christian God*. Baker, Grand Rapids, Mich., 1982.
- Peterson, Robert A. *Hell on Trial: The Case for Eternal Punishment*. P & R Publishing, Phillipsburg, N.J., 1995.
- Pike, N. «Over-Power and God's Responsibility for Sin». En *The Existence and Nature of God*. Editado por Alfred J. Freddoso. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1983.
- Pinnock, Clark. «The Conditional View». En *Four Views on Hell*. Editado por William Crockett. Zondervan, Grand Rapids, Mich., 1992.
- . «Systematic Theology». En *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*. Editado por Clark Pinnock. InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1994.
- . *A Wideness in God's Mercy*. Zondervan, Grand Rapids, Mich., 1992.
- . ed. *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*. InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1994.
- Pinnock, Clark, and Robert Brow. *Unbounded Love*. InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1994.
- Piper, John. «Are There Two Wills in God? Divine Election and God's Desire for All to Be Saved». En *The Grace of God and the Bondage of the Will*. 2 vols. Editado por Thomas Schreiner and Bruce Ware, 1:107-32. Baker, Grand Rapids, Mich., 1995.
- . *The Justification of God: An Exegetical and Theological Study of Romans 9:1-23*. Baker, Grand Rapids, Mich., 1983.
- Placher, William C. *The Domestication of Transcendence: How Modern Thinking About God Went Wrong*. Louisville: Westminster John Knox, 1996.
- Plantinga, Alvin. *God, Freedom, and Evil*. Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1977.
- . *The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon, 1982.
- . «Self-Profile». En *Alvin Plantinga*. Editado por James E. Tomberlin y Peter Van Inwagen. Profiles: Contemporary Philosophers and Logicians 5. Boston: D. Reidel, 1985.
- Platón. *The Laws of Plato*. Traducido al inglés por Thomas L. Pangle. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

- . *The Statesman*. Traducido al inglés por H. N. Fowler. Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1962.
- Polkinghorne, John. «The Quantum World». En *Physics, Philosophy and Theology: A Common Quest for Understanding*. Editado por Robert J. Russell, William R. Stoeger and George V. Coyne. Notre Dame University Press, Notre Dame, Ind., 1988.
- . *Quarks, Chaos and Christianity: Questions to Science and Religion*. Cross-road, Nueva York, 1996.
- . *Science and Creation*. Shambala, Boston, 1988.
- Popper, Karl. *Objective Knowledge*. Oxford University Press, Oxford, 1972.
- . *The Open Universe: An Argument for Indeterminism*. Hutchinson, Londres, 1982.
- . *Quantum Theory and the Schism in Physics*. Hutchinson, Londres, 1982.
- Priesmeyer, H. Richard. *Organizations and Chaos: Defining the Methods of Nonlinear Management*. Quorum Books, Westport, Conn., 1992.
- Prigogine, Ilya. *From Being to Becoming*. W. H. Freeman, San Francisco, 1980.
- . «Irreversibility and Space-Time Structure». En *Physics and the Ultimate Significance of Time*. Editado por David. R. Griffin, pp. 232-49. SUNY, Albany, N.Y., 1986.
- . «Time, Dynamics and Chaos: Integrating Poincaré's 'Non-Integratable Systems'». En *Chaos: The New Science: Nobel Conference XXVI*. Editado por John Holte, pp. 55-88. University Press of America, Lanham, Md., 1993.
- Prigogine, Ilya, and Michele Sanglier. *The Laws of Nature and Human Conduct*. Bantam Books, Nueva York, 1984.
- Prigogine, Ilya, and Isabelle Stengers. *Order out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*. Bantam Books, Nueva York, 1984.
- Prior, A. «The Formalities of Omniscience». *Philosophy* 37 (1962): 114-29.
- Punt, Neal. *Unconditional Good News: Toward an Understanding of Biblical Universalism*. Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1980.
- Purtill, Richard L. *C. S. Lewis's Case for the Christian Faith*. Harper & Row, San Francisco, 1981.
- Rae, Alastair. *Quantum Physics: Illusion or Reality?* Cambridge University Press, Cambridge, 1986.
- Ratzsch, Del. *The Battle of Beginnings*. InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1996.
- Reichenbach, B. «Hasker on Omniscience». *Faith and Philosophy* 4 (1987): 86-92.
- Reichenbach, Hans. *The Direction of Time*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1956.
- Reppert, V. «The Lewis-Anscombe Controversy: A Discussion of the Issues». *Christian Scholars Review* 19 (1989): 32-48.
- Rice, Richard. «Biblical Support». En *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*. Editado por Clark Pinnock. InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1994.
- . *God's Foreknowledge and Man's Free Will*. Bethany House, Minneapolis, 1985.
- Ricoeur, Paul. *Freedom and Nature*. Northwestern University Press, Evanston, Ill., 1973.
- Rist, John M. *Augustine: Ancient Thought Baptized*. Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- Robinson, William. *The Devil and God*. Abingdon-Cokesbury, Nashville, 1945.
- Ross, S. David. *Transition to an Ordinal Metaphysics*. SUNY, Albany, N.Y., 1980.

- Rowe, William. «Two Concepts of Freedom». En *Agents, Causes and Events: Essays on Indeterminism and Free Will*. Editado por Timothy O'Connor. Oxford University Press, Nueva York, 1995.
- Royce, Josiah. *The Conception of God*. Macmillan, Nueva York, 1898.
- Ruelle, David. *Chance and Chaos*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1991.
- Russell, Bertrand. *Why I Am Not a Christian*. Simon and Schuster, Nueva York, 1957.
- Russell, Jeffrey B. *Mephistopheles: The Devil in the Modern World*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1986.
- . *Satan: The Early Christian Tradition*. Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1981.
- Russell, R. J. «Entropy and Evil». *Zygon* 19 (1984): 8 n. 4.
- . «Quantum Physics In Philosophical and Theological Perspective». En *Physics, Philosophy and Theology: A Common Quest for Understanding*. Editado por Robert J. Russell, William R. Stoeger y George V. Coyne. Notre Dame University Press, Notre Dame, Ind., 1988.
- Sabourin, L. «The Miracles of Jesus (II): Jesus and the Evil Powers». *BTB4* (1974): 115-75.
- Sachs, J. R. «Current Eschatology: Universalism, Salvation and the Problem of Hell». *TS* 52 (1991): 227-54.
- Samenow, Stanton. *Inside the Criminal Mind*. Times Books, Nueva York, 1984.
- Sanders, John. *The God Who Risks: A Theology of Providence*. InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1998.
- . «Historical Considerations». In *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*. Editado por Clark Pinnock. InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1994.
- . *No Other Name: An Investigation into the Destiny of the Unevangelized*. Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1992.
- Sarna, Nahum. «Epic Substratum in the Prose of Job». *JBL* 67 (1974): 17-34.
- Sauer, Erich. *The King of the Earth*. Repr., Palm Springs, Calif.: R. Hayes, 1959.
- Sawyer, John. *Prophecy and Biblical Prophets*. Ed. Reviseda. Oxford University Press, Nueva York, 1993.
- Schreiner, T. «Does Romans 9 Teach Individual Election unto Salvation?» En *The Grace of God and the Bondage of the Will*. 2 vols. Editado por Thomas Schreiner and Bruce Ware, 1:89-106. Baker, Grand Rapids, Mich., 1995.
- . «'Works of Law' in Paul». *NovT* 33 (1991): 217-44.
- Schwarz, Hans. *Evil: A Historical and Theological Perspective*. Traducido al inglés por Mark W. Worthing. Fortress, Minneapolis, 1995.
- Scott, M. «The Morality of Theodicies». *RelS* 32 (1996): 1-13.
- Searle, John. *Minds, Brains, and Science*. Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1984.
- Seegerberg, Osborn, Jr. *The Immortality Factor*. E. P. Dutton, Nueva York, 1974.
- Sellars, W. «Thought and Action». En *Freedom and Determinism*. Editado por Keith Lehrer, pp. 105-40. Random House, Nueva York, 1966.
- Sennett, J. F. «The Free Will Defense and Determinism». *Faith and Philosophy* 9 (1991): 340-53.
- . «Is There Freedom in Heaven?» *Faith and Philosophy* 16 (1999): 69-82.
- Shedd, William G. T. *The Doctrine of Endless Punishment*. Scribner, Nueva York, 1886.

- Sherburne, Donald, ed. *A Key to Whitehead's Process and Reality*. University of Chicago Press, Chicago, 1966.
- Short, Robert. *Something to Believe In*. Harper & Row, San Francisco, 1978.
- Skutch, A. F. «Bird Song and Philosophy». En *The Philosophy of Charles Hartshorne*. Editado por Lewis E. Hahn, pp. 65-76. Library of Living Philosophers 20. La Salle, Ill.: Open Court, 1991.
- Smith, David L. *With Willful Intent: A Theology of Sin*. Bridgepoint, Wheaton, Ill., 1994.
- Smith, Q. «An Atheological Argument from Evil Natural Laws». *International Journal for Philosophy of Religion* 29 (1991): 159-74.
- Soelle, Dorothee. *Christ the Representative: An Essay in Theology After the «Death of God»*. Traducido al inglés por David Lewis. Fortress, Filadelfia, 1967.
- . *The Strength of the Weak: Toward a Christian Feminist Identity*. Traducido al inglés por Robert and Rita Kimber. Westminster Press, Filadelfia, 1984.
- Sokolowski, Robert. *The God of Faith and Reason*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1982.
- Song, Choan-Seng. *Third-Eye Theology: Theology in Formation in Asian Settings*. Orbis, Maryknoll, N.Y., 1979.
- Sproul, R. C. *Chosen por God*. Tyndale House, Wheaton, Ill., 1986.
- . *The Invisible Hand: Do All Things Really Work for Good?* Word, Dallas, 1996.
- . *Not a Chance: The Myth of Chance in Modern Science and Cosmology*. Baker, Grand Rapids, Mich., 1994.
- . *Willing to Believe: The Controversy over Free Will*. Baker, Grand Rapids, Mich., 1997.
- Stacey, Ralph. D. *Managing the Unknowable: Strategic Boundaries Between Order and Chaos in Organizations*. San Francisco: Jossey-Bass, 1992.
- Stannard, Russell. *God for the 21st Century*. Templeton Foundation Press, Filadelfia, 2000.
- Stapp, Henry. *Mind, Matter, and Quantum Mechanics*. Springer Verlag, Nueva York, 1993.
- Stewart, Ian. *Does God Play Dice? The Mathematics of Chaos*. Oxford: Blackwell, 1989.
- Stoffer, D. «The Problem of Evil: An Historical Theological Approach». *ATJ* 24 (1992): 1 n.16.
- Strauss, J. D. «God's Promise and Universal History: The Theology of Romans 9». En *Grace Unlimited*. Editado por Clark Pinnock, pp. 190-208. Bethany House, Minneapolis, 1975.
- Strawson, Galen. *Freedom and Belief*. Oxford University Press, Oxford, 1986.
- . «The Impossibility of Moral Responsibility». *Philosophical Studies* 75 (1994): 5-24.
- . «Libertarianism, Action, and Self-Determination». En *Agents, Causes and Events: Essays on Indeterminism and Free Will*. Editado por Timothy O'Connor. Oxford University Press, Nueva York, 1995.
- Stuermann, Walter E. *The Divine Destroyer: A Theology of Good and Evil*. Westminster Press, Filadelfia, 1967.
- Stump, E. «Sanctification, Hardening of the Heart, and Frankfurt's Concept of Free Will». *Journal of Philosophy* 85 (1988): 395-420.
- Surin, Kenneth. *Theology and the Problem of Evil*. Oxford: Blackwell, 1986.
- Swenson, Richard. *Hurling Toward Oblivion*. NavPress, Colorado Springs, 1999.
- Swinburne, Richard. *The Christian God*. Clarendon, Oxford, 1994.

- . *The Coherence of Theism*. Clarendon, Oxford, 1977.
- . *The Existence of God*. Oxford University Press, Oxford, 1979. Revised ed. Clarendon, Oxford, 1991.
- . *Responsibility and Atonement*. Oxford: Clarendon, 1989.
- . «A Theodicy of Heaven and Hell». En *The Existence and Nature of God*. Editado por Alvin J. Freddoso. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1983.
- Talbott, Thomas. «The Doctrine of Everlasting Punishment». *Faith and Philosophy* 7 (1990): 19-42.
- . «The Love of God and the Heresy of Exclusivism». *Christian Scholars Review* 27(1997): 99-112.
- Taylor, Richard. *Action and Purpose*. Prentice-Hall, Engelwood Cliffs, N.J., 1966.
- . «Deliberation and Foreknowledge». En *Free Will and Determinism*. Editado por Bernard Berofsky. Harper & Row, Nueva York, 1966.
- . *Metaphysics*. 2ª ed. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1974.
- Tennant, Frederick R. *Philosophical Theology*. 2 vols. Cambridge University Press, Cambridge, 1928-1930.
- Terry, Mitton S. *Biblical Apocalypics: A Study of the Most Notable Revelations of God and of Christ*. 1898. Repr., Baker, Grand Rapids, Mich., 1988.
- Thalberg, I. «How Does Agent Causation Work?» En *Action Theory*. Editado por Myles Brand and Douglas Walton, pp. 213-38. D. Reidel, Dordrecht, Holland, 1976.
- Thistlethwaite, Susan. «I Am Become Death: God in the Nuclear Age». En *Lift Every Voice: Constructing Christian Theologies from the Underside*. Editado por Susan B. Thistlethwaite and Mary P. Engel. Harper & Row, San Francisco, 1990.
- Thomas Aquinas. *Summa Theologiae*. Vol. 15, The World Order (1a.110-119). Black-friars/McGraw-Hill, Nueva York, 1970.
- Thompson, I. «Liberal Values and Power Politics». En *Ethics and Defense: Power and Responsibility in the Nuclear Age*. Editado por Howard Davis, pp. 82-102. Blackwell, Nueva York, 1987.
- Thorp, John. *Free Will: A Defence Against Neurophysiological Determinism*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- Tiessen, Terrance. *Providence and Prayer: How Does God Work in the World?* InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 2000.
- Tilley, Terrence W. *The Evils of Theodicy*. Georgetown University Press, Washington, D.C., 1990.
- Tillich, Paul. *Systematic Theology*. 3 vols. University of Chicago Press, Chicago, 1967.
- Tooley, Michael. «Alvin Plantinga and the Argument From Evil». *Australasian Journal of Philosophy* 58 (1980): 5-6nn.
- . *Causation: A Reality Approach*. Clarendon, Oxford, 1987.
- Trethowan, Dom I. *An Essay in Christian Philosophy*. Longmans, Green & Co., Londres, 1954.
- Tribble, Phyllis. *God and the Rhetoric of Sexuality*. Fortress, Filadelfia, 1978.
- Tupper, Francis. *Scandalous Providence: The Jesus Story of the Compassion of God*. Mercer University Press, Macon, Ga., 1995.
- Twain, Mark. *Letters from the Earth*. Fawcett World Library, Nueva York, 1963.

- Twelftree, Graham H. *Jesus the Exorcist: A Contribution to the Study of the Historical Jesus*. WUNT 2.54. Tübingen: Mohr [Siebeck], 1993.
- Van Holten, W. «Hell and the Goodness of God». *RelS* 35 (1999): 37-55.
- Van Inwagen, Peter. *An Essay on Free Will*. Oxford University Press, Oxford, 1983.
- . «The Incompatibility of Free Will and Determinism». *Philosophical Studies* 27 (1975): 185-99.
- . «When Is the Will Free?» En *Agents, Causes and Events: Essays on Indeterminism and Free Will*. Editado por Timothy O'Connor. Oxford University Press, Nueva York, 1995.
- Vardy, Peter. *The Puzzle of Evil*. M. E. Sharpe, Armonk, N.Y., 1997.
- Voltaire. *Voltaire's Candide, Zadig and Selected Stories*. Traducido al inglés por D. M. Frame. Indiana University Press, Bloomington, 1961.
- Wacome, Donald. «Evolution, Foreknowledge and Creation». *Christian Scholars Review* 26(1997): 5 n. 8.
- Waldrop, M. Mitchell. *Complexity: The Emerging Science at the Edge of Order and Chaos*. Simon & Schuster, Nueva York, 1992.
- Wallace, Ronald. *The Lord Is King: The Message of Daniel*. InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1979.
- Waller, B. «Free Will Gone Out of Control». *Behaviorism* 16 (1988): 149-57.
- Walls, Jerry. *Hell: The Logic of Damnation*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1992.
- Ward, Keith. *Divine Action*. Collins, Londres, 1990/
- . «God As a Principle of Cosmological Explanation». En *Physics, Philosophy and Theology: A Common Quest for Understanding*. Editado por Robert J. Russell, William R. Stoeger and George V. Coyne. Notre Dame University Press, Notre Dame, Ind., 1988.
- . *Rational Theology and the Creativity of God*. Basil Blackwell, Oxford, 1982.
- Ware, Bruce. «An Evangelical Reformulation of the Doctrine of the Immutability of God». *JETS* 29 (1986): 431-46.
- . *The God of a Lesser Glory*. Grand Rapids, Mich.: Baker, Grand Rapids, Mich., n.f.
- Warfiel, Benjamín B. «The Development of the Doctrine of Infant Salvation». En *Studies in Theology*. Oxford University Press, New York, 1932.
- Waszink, J.H. *Commentarius: Corpus Platonicum Zmedi Aevi*. E. J. Brill, Leiden, 1962.
- Watts, Rikki. *Isaiah's New Exodus and Mark*. WUNT 288. Mohr [Siebeck], Tübingen, 1997.
- Weatherford, Roy. *The Implications of Determinism*. Routledge, Londres, 1991.
- Weatherhead, Leslie. *Salute to a Sufferer*. Abingdon, 1962.
- Webb, C. C. J. *Problems in the Relations of God and Man*. Wisbet, Londres, 1911.
- Webb, Dom B. *Why Does God Permit Evil?* P. J. Kennedy & Sons, Nueva York, 1941.
- Webber, Robert E. *The Church in the World: Opposition, Tension or Transformation?* Zondervan, Grand Rapids, Mich., 1986.
- Weber, Bruce, David Depew and James Smith, eds. *Entropy, Information and Evolution*. MIT Press, Cambridge, Mass., 1988.
- Welker, Michael. *Creation and Reality*. Traducido al inglés por John F. Hoffmeyer. Forness, Minneapolis, 1999.
- Wenham, John. «Conditional Immortality». En *Universalism and the Doctrine of Hell*. Editado por Nigel M. de S. Cameron. Baker, Grand Rapids, Mich., 1992.
- . *The Enigma of Evil*. Zondervan, Grand Rapids, Mich., 1985.

- Wesley, John. Works of John Wesley, vol. 3. Editado por Albert C. Outler. Abingdon, Nashville 1986.
- Whale, John S. *Victor and Victim*. Cambridge University Press, Cambridge, 1960.
- Wheatley, Margaret. *Leadership and the New Science: Learning About Organization from an Orderly Universe*. Berrett-Koehler, San Francisco, 1992.
- Whitcomb, John C., Jr. *The Early Earth*. Baker, Grand Rapids, Mich., 1986.
- Whitcomb, John C., Jr., and Henry Morris. *The Genesis Flood: The Biblical Record and Its Scientific Implications*. Presbyterian & Reformed, Filadelfia, 1961.
- Whitehead, Alfred North. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. Ed. corregida. Free Press, Nueva York, 1978.
- Wiebe, B. «The Focus of Jesus' Eschatology». En *Self-Definition and Self-Discovery in Early Christianity: A Study in Changing Horizons*. Editado por David J. Hawkins and Tom Robinson, pp. 121-46. Mellen, Lewiston, N.Y., 1990.
- Wiggins, D. «Towards a Reasonable Libertarianism». En *Essays on Freedom and Action*. Editado por Ted Honderich. Routledge & Kegan Paul, Londres, 1973.
- Wilcox, John. «A Question !Tom Physics for Certain Theists». *JR* 41 (1961): 293-300.
- Williams, Norman P. *The Ideas of the Fall and of Original Sin*. Longmans, Green & Co., Nueva York, 1927.
- Windt, Peter. «Plantinga's Unfortunate God». *Philosophical Studies* 24 (1973): 335-42.
- Wink, Walter. *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination*. Fortress, Minneapolis, 1992.
- . *Unmasking the Powers: The Invisible Forces That Determine Human Existence*. Fortress, Filadelfia, 1986.
- Wolf, Susan. *Freedom Within Reason*. Oxford University Press, Oxford, 1990.
- Wolfson, Harry, A. *Philo: Foundations of Religious Philosophy En Judaism, Christianity, and Islam*. 2 vols. Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1947.
- Worthing, Mark W. *God, Creation and Contemporary Physics*. Fortress, Minneapolis, 1996.
- Wright, N. T. *The New Testament and the People of God*. Fortress, Minneapolis, 1996.
- Wright, Nigel. *The Satan Syndrome*. Zondervan, Grand Rapids, Mich., 1990.
- Wright, R. K. McGregor. *No Place For Sovereignty*. InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1996.
- Wynkoop, Mildred B. *A Theology of Love: The Dynamic of Wesleyanism*. Kansas City, Mo.: Bea-con Hill, 1972.
- Yochelson, Samuel, and Stanton Samenow. *The Criminal Personality*. 2 vols. Aronson, Nueva York, 1977.
- Zagzebski, Linda. *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*. Oxford University Press, Nueva York, 1991.
- Zemach, E. and D. Widerker. «Facts, Freedom, and Foreknowledge». En *God, Foreknowledge, and Freedom*. Editado por John M. Fisher, pp. 111-22. Stanford University Press, Stanford, Calif., 1989.
- Zukav, Gary. *The Dancing Wu Li Masters: An Overview of the New Physics*. William Morrow, Nueva York, 1979.