

La revelación universal de Dios

(Tomado del libro de Erickson, M. J. *Teología sistemática*, pp. 177–223).

La naturaleza de la revelación

Como los seres humanos son finitos y Dios es infinito, para que ellos lleguen a conocer a Dios debe ser a través de la manifestación que Dios hace sobre sí mismo. Hay dos clasificaciones básicas de la revelación. La revelación general es la comunicación de Dios sobre sí mismo a todas las personas, en todos los tiempos y en todos los lugares. La revelación especial implica las comunicaciones y manifestaciones particulares de Dios sobre sí mismo a personas particulares, en momentos particulares, comunicaciones y manifestaciones que ahora sólo están a nuestra disposición mediante la consulta de ciertos escritos sagrados.

Un examen más cuidadoso de la definición de la revelación general muestra que se refiere a la automanifestación de Dios a través de la naturaleza, la historia y el interior del ser humano. Es general en dos sentidos: su disponibilidad universal (es accesible a todas las personas en todos los tiempos) y el contenido del mensaje (menos particularizado y minucioso que la revelación especial). Es necesario plantear una serie de cuestiones. Una concierne a lo genuino de la revelación. ¿Realmente está allí? Si existe, ¿qué podemos hacer con ella? ¿Podemos construir una “teología natural,” un conocimiento de Dios a través de la naturaleza?

Los ámbitos de la revelación general

Los ámbitos tradicionales de la revelación general son tres: la naturaleza, la historia y la constitución del ser humano. Las Escrituras mismas proponen que hay un conocimiento de Dios disponible a través del orden físico creado. El salmista dice: “Los cielos cuentan la gloria de Dios” (Sal. 19:1). Y Pablo dice: “Lo invisible de él, su eterno poder y su deidad, se hace claramente visible desde la creación del mundo y se puede discernir por medio de las cosas hechas. Por lo tanto no tienen excusa” (Ro. 1:20). Estos y muchos otros pasajes, como los “salmos de la naturaleza” sugieren que Dios ha dejado evidencias de sí mismo en el mundo creado por él. Con frecuencia, se piensa en la revelación general en conexión con el carácter sorprendente e impresionante de la creación, que apunta a una persona poderosa y sabia, capaz de diseñar y producir una intrincada variedad y belleza. La persona que ve la belleza de una puesta de sol y el estudiante de biología que disecciona un organismo complejo están expuestos a los indicios de la grandeza de Dios.

El segundo ámbito de la revelación general es la historia. Las Escrituras indican en numerosos lugares que Dios mueve el curso de la historia, controlando los destinos de las naciones (Job 12:23; Sal. 47:7–8; 66:7; Is. 10:5–13; Dn. 2:21; Hch. 17:26). Si Dios obra en el mundo y tiene ciertos objetivos, debería ser posible detectar la tendencia de su obra en los eventos que forman parte de la historia. La evidencia aquí es menos impresionante que en la naturaleza. En principio, la historia es menos accesible que la naturaleza. Se deben consultar los informes históricos. Uno debe depender de materiales de segunda mano, de los informes y relatos de otros, o debe trabajar con su propia

experiencia de la historia, quizá un segmento muy limitado para permitir la detección del patrón general o de la tendencia.¹

Un ejemplo que se cita a menudo de la revelación de Dios en la historia es la protección del pueblo de Israel. Esta pequeña nación ha sobrevivido durante muchos siglos en medio de un ambiente básicamente hostil, a menudo enfrentándose a una oposición severa. Cualquiera que investigue los apuntes históricos encontrará un patrón sorprendente. Algunas personas han encontrado gran significado en eventos históricos individuales, por ejemplo, la evacuación de Dunkirk y la batalla de Midway en la Segunda Guerra Mundial, así como en eventos más grandes, como la caída del comunismo en la Europa del este. Sin embargo, los eventos individuales están más sujetos a una interpretación diferente que las tendencias históricas más amplias y duraderas, como la conservación del pueblo especial de Dios.

El tercer ámbito de la revelación general es la más importante creación terrenal de Dios, el ser humano. Algunos creen que la revelación general de Dios se ve en la estructura física y las capacidades mentales de los seres humanos. Sin embargo, donde mejor se percibe el carácter de Dios es en las cualidades morales y espirituales de la humanidad. Pablo habla de la ley escrita en los corazones de las personas que no tienen la ley especialmente revelada (Ro. 2:11–16).

Los seres humanos hacen juicios morales, esto es, juicios sobre lo que está bien y lo que está mal. Esto implica algo más que nuestros gustos personales y algo más que la mera conveniencia. A menudo sentimos que debemos hacer algo, sea ventajoso o no para nosotros, y que otros tienen derecho a hacer algo que a nosotros personalmente no nos gusta. Immanuel Kant afirmó en la *Crítica de la razón práctica* que el imperativo moral requiere el postulado de una vida en el más allá y un guardián divino de los valores. Otros como C.S. Lewis,² Edward Carnell,³ y Francis Schaeffer,⁴ han llamado la atención en años más recientes sobre el valor evidencial del impulso moral que caracteriza a los seres humanos. Estos teólogos y filósofos no afirman que todas las personas mantengan un código moral dado. Más bien, ellos resaltan simplemente la existencia de un impulso moral o una conciencia moral.

La revelación general también se encuentra en la naturaleza religiosa de la humanidad. En todas las culturas, en todos los tiempos y lugares, los seres humanos han creído en la existencia de una realidad más alta que ellos, e incluso en algo que está por encima de la raza humana como colectividad. Aunque la naturaleza exacta de la creencia y de las prácticas de alabanza varían considerablemente de unas religiones a otras, muchos ven en la tendencia universal a la adoración de lo sagrado la manifestación de un conocimiento antiguo de Dios, un sentido interno de deidad, que, aunque se puede estropear y distorsionar, sin duda sigue presente y actuando en la experiencia humana.

Realidad y eficacia de la revelación general

Teología natural

1 James Leo Garrett considera que estos asuntos no son de revelación general, sino solamente préstamos del contenido de la doctrina de la providencia (*Systematic Theology: Biblical, Historical, and Evangelical* [Grand Rapids: Eerdmans, 1990], vol. 1, p. 45). Sin embargo, se podría decir lo mismo de los otros dos ámbitos de la revelación general, con respecto a la doctrina de la creación.

2 C. S. Lewis, *Mere Christianity* (New York: Macmillan, 1952), pp. 17–39.

3 Edward Carnell, *Christian Commitment: An Apologetic* (New York: Macmillan, 1957), pp. 80–116.

4 Francis Schaeffer, *The God Who Is There* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1968), pp. 119–25.

En lo que se refiere a la naturaleza, extensión y eficacia de la revelación general, hay distintos puntos de vista fuertemente diferenciados. Una de estas posiciones es la teología natural, que ha tenido una larga y conspicua historia dentro del cristianismo. Mantiene no sólo que hay una revelación válida y objetiva de Dios en esferas tales como la naturaleza, la historia y la personalidad humana, sino que también es posible conseguir realmente un conocimiento auténtico de Dios por medio de estas esferas; en otras palabras, elaborar una teología natural aparte de la Biblia.

Hay ciertas suposiciones implicadas en este punto de vista. Una es, por supuesto, que hay una revelación general objetiva, válida y racional – que Dios realmente se ha dado a conocer a sí mismo en la naturaleza (por ejemplo) y que los patrones de significado están objetivamente presentes – independientemente de si alguien percibe, entiende y acepta esta revelación. En otras palabras, la verdad sobre Dios está realmente presente en la creación, no ha sido proyectada allí por un creyente que ya conoce a Dios por medio de otras fuentes, como la Biblia. Y este punto de vista asume que la naturaleza está básicamente intacta: que no ha sido substancialmente distorsionada por nada que haya ocurrido desde la creación. En resumen, el mundo que encontramos a nuestro alrededor es básicamente el mundo tal y como surgió de la mano creadora de Dios, tal como quiso que fuese.

Una segunda suposición importante de la teología natural es la integridad de la persona que percibe y aprende de la creación. Ni las limitaciones humanas naturales ni los efectos del pecado y la caída impiden que los seres humanos reconozcan e interpreten correctamente la obra del Creador. Pensando en las categorías que se desarrollarán de forma más extensa posteriormente en este libro, los teólogos naturales tienden a ser arminianos o incluso pelagianos en su forma de pensar, en lugar de calvinistas o agustinianos.

Otra suposición es que hay congruencia entre la mente humana y la creación que nos rodea. La coherencia mental con el orden del mundo permite inferencias de los datos que posee. También se asume la validez de las leyes de la lógica. Tales principios lógicos como la ley de identidad, la ley de la contradicción y la ley del medio excluido no son construcciones mentales meramente abstractas, son la verdad del mundo. Los teólogos naturalistas asiduamente evitan las paradojas y las contradicciones lógicas, considerándolas algo que hay que eliminar por medio de un escrutinio lógico completo de los temas en consideración. Una paradoja es un signo de indigestión intelectual; si se hubiera masticado más, habría desaparecido.

La esencia de la teología natural es la idea de que es posible, sin un compromiso previo de fe con los principios del cristianismo, y sin confiar en ninguna autoridad especial, como una institución (la iglesia) o un documento (la Biblia), llegar a un conocimiento genuino de Dios a través únicamente de la razón. La razón aquí hace referencia a la capacidad humana para descubrir, entender, interpretar y evaluar la verdad.

Quizá el ejemplo más destacado de la teología natural en la historia de la iglesia es el enorme esfuerzo de Tomás de Aquino. Según Tomás, todas las verdades pertenecen a dos ámbitos. El inferior es el ámbito natural, el superior es el de la gracia. Mientras que los asuntos pertenecientes al ámbito superior deben ser aceptados por autoridad, los del ámbito inferior se pueden conocer a través de la razón.

Es importante señalar la situación histórica de la cual surge el punto de vista de Tomás. Buscando respuestas a las cuestiones principales, la iglesia durante siglos apelaba a la autoridad de la Biblia o a la enseñanza de la iglesia. Si una de ellas, o ambas enseñaban algo, se consideraba verdad. Sin embargo, ciertos acontecimientos cuestionaron esto. Uno fue un tratado de Pedro Abelardo titulado *Sic et non*. Había sido costumbre consultar a los padres de la iglesia para resolver los asuntos a los que tenía que enfrentarse la iglesia. Sin embargo, Abelardo recogió una lista de 158 proposiciones en las cuales los

Padres no estaban de acuerdo. Citaba declaraciones de ambas partes de estas proposiciones. Por lo tanto estaba claro que resolver asuntos no era algo tan simple como dedicarse a citar a los Padres. Sería necesario encontrar una manera de escoger en los casos en los que los Padres tenían opiniones distintas. La razón es esencial incluso en la utilización de la autoridad.

Si este era un problema interno de la iglesia, también había un problema externo: el contacto de la iglesia con culturas heterogéneas. Por primera vez la iglesia se encontraba a gran escala con judíos, musulmanes (especialmente en Sicilia y en España), e incluso con completos paganos. No tenía ningún valor citar la autoridad ante estas otras personas. Los judíos simplemente citarían la Torah, y los musulmanes el Corán, y todos ellos, incluso los paganos, mirarían sencillamente extrañados cuando un teólogo cristiano citara la Biblia o las enseñanzas de la iglesia. Si se quisiera ejercer una influencia auténtica sobre esas personas, habría que entrar en algún tipo de terreno neutral en el que no hubiera que apelar a una autoridad especial, y explicar el asunto en unos términos aceptables para todas las personas racionales. Esto es lo que intentó hacer Tomás.⁵

Tomás explicó que podía probar ciertas creencias a través de la razón pura: la existencia de Dios, la inmortalidad del alma humana y el origen sobrenatural de la Iglesia Católica. Elementos de la doctrina más específicos, como la naturaleza trina de Dios, no se podían conocer únicamente por medio de la razón, pero debían ser aceptados por autoridad. Estos eran verdades de revelación, no verdades de razón. (Por supuesto, si una de las verdades naturales establecidas mediante la razón es el origen divino de la Iglesia Católica, entonces uno ha establecido mediante inferencia su autoridad y, en consecuencia, la verdad de los asuntos superiores o revelados sobre los que habla.) La razón regula el nivel inferior, mientras que las verdades del nivel superior son asuntos de fe.

Uno de los argumentos tradicionales sobre la existencia de Dios es la prueba cosmológica. Tomás tiene tres o incluso puede que hasta cuatro versiones de esta prueba. La argumentación es la siguiente: en el ámbito de nuestra experiencia, todo lo que conocemos es causado por algo más. Sin embargo, no puede haber una regresión infinita de causas, porque si esto fuese así, la serie completa de causas nunca habría empezado. Por lo tanto, debe haber una causa que no haya sido causada (motor inmóvil) o un ser necesario. Y a esto nosotros (o toda la gente) lo llamamos Dios. Cualquiera que observe esta evidencia honestamente debe llegar a esta conclusión.

Otro argumento que se empleó con frecuencia, y que también encontramos en Tomás, es el argumento teleológico. Éste se centra particularmente en el fenómeno del orden o del propósito aparente del universo. Tomás observó que varias partes del universo muestran un comportamiento de adaptación que ayuda a llegar a fines deseables. Cuando el ser humano despliega ese tipo de comportamiento, reconocemos que conscientemente ha deseado y se ha dirigido hacia ese fin. Sin embargo, algunos objetos de nuestro universo, no pueden haber planificado ningún propósito. Desde luego las rocas y la atmósfera no han escogido ser lo que son. Su ordenamiento según un propósito o un diseño debe haber venido de otra parte. Por lo tanto un ser inteligente debe haber ordenado las cosas de esa manera en especial. Y a ese ser, dice Tomás, lo llamamos Dios.

A veces todo el universo entra en la argumentación teleológica. En esos casos el universo a menudo es comparado con un mecanismo. Por ejemplo, si encontramos un reloj tirado en la arena, reconocemos inmediatamente que es un reloj, porque todas sus partes sirven para el propósito de medir y mostrar el tiempo. Seguro que no diríamos: “¡Qué coincidencia más asombrosa!” Reconoceríamos que una persona capacitada debe haber planeado y llevado a cabo la asombrosa manera de encajar unas partes con otras. De manera parecida, la forma en que las partes de la naturaleza se engranan entre sí, y

5 Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, parte 1, cuestión 2.

la sorprendente manera en que varios componentes de un todo parecen adaptarse para cumplir ciertas funciones, no se pueden considerar una “concatenación fortuita de circunstancias.” Alguien debe haber diseñado y construido sistemas digestivos, ojos, atmósferas adecuadamente equilibradas y muchas más cosas en el mundo. Todo esto argumenta a favor de la existencia de un Diseñador supremo, un Creador sabio y capaz. Debe haber un Dios.

Estos son dos argumentos importantes que se han empleado históricamente en la elaboración de una teología natural. Otros dos que aparecen en la historia de la filosofía y la teología, aunque quizá menos destacados que la argumentación cosmológica y la teleológica, son el antropológico y el ontológico.

El argumento antropológico no se encuentra de forma explícita en las ideas de Tomás, aunque puede estar implícito en la cuarta prueba.⁶ Ve algunos aspectos de la naturaleza humana como una revelación de Dios. En la formulación de Kant (en la *Crítica de la razón práctica*) aparece más o menos de la siguiente manera. Todos poseemos un impulso moral o un imperativo categórico. Sin embargo, seguir este impulso comportándonos moralmente no recibe buena recompensa en esta vida. ¡Ser bueno no siempre resulta rentable! ¿Por qué deberíamos ser morales entonces? ¿No sería más inteligente comportarnos de forma egoísta algunas veces? Debe haber una base para la ética y la moralidad, algún tipo de recompensa, que a su vez implica varios factores: la inmortalidad y un alma inmortal, un juicio futuro, y un Dios que establezca y apoye los valores y que recompense el bien y castigue el mal. Por lo tanto, el orden moral (en contraste con el orden natural) requiere la existencia de Dios.

Todos estos son argumentos empíricos. Proceden de la observación del universo a través de la experiencia sensorial. El principal argumento racional o a priori es el ontológico. Este es un argumento del tipo pensamiento puro. No requiere que uno salga de su propio pensamiento, del nivel del pensamiento abstracto hasta el nivel de la experiencia sensorial. En el *Proslogion* Anselmo formuló lo que sin duda es la declaración más famosa del argumento. René Descartes también hizo una versión⁷, como hizo Hegel de una forma considerablemente diferente.⁸ En tiempos más recientes, Charles Hartshorne ha argumentado a favor de su validez,⁹ y ha habido una discusión renovada durante el siglo XX entre teólogos y filósofos.¹⁰

La declaración de Anselmo es la siguiente. Dios es el más grande de todos los seres concebibles. Ahora, un ser que no existe no puede ser el más grande de todos los seres concebibles (ya que el ser no existente de nuestra concepción sería más grande si tuviera el *atributo* de la existencia). Por lo tanto, por definición, Dios debe existir. Ha habido varias respuestas a esto, muchas de las cuales siguen la opinión de Kant de que, en efecto, la existencia no es un atributo. Un ser que existe no tiene ningún atributo o cualidad que no tenga un ser similar que no existe. Si yo imagino un dólar y lo comparo con un dólar real, no hay diferencia en su esencia, en *lo que* son. La única diferencia es si son o no son.

⁶ La cuarta prueba de Tomás en efecto argumenta que como hay grados de perfección en el universo, en alguna parte debe estar la perfección última.

⁷ René Descartes, *Meditations*, en *The Philosophical Works of Descartes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1911), vol. 1, pp. 180–81.

⁸ Georg Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, Apéndice: “Lectures on the Proofs of the Existence of God”; *Encyclopedia of Philosophical Sciences*, “Logic,” párrafo 51; *Lectures on the History of Philosophy*, parte 2, sección 3.

⁹ Charles Hartshorne, *Man's Vision of God and the Logic of Theism* (Hamden, Conn.: Shoe String, 1941); “Formal Validity and Real Significance of the Ontological Argument,” *Philosophical Review* 53 (1944): 225–45.

¹⁰ Ej., *The Many-Faced Argument*, ed. John H. Hick y Arthur C. McGill (New York: Macmillan, 1967).

Hay una diferencia lógica entre la frase “Dios es bueno” (o afectuoso, o santo, o justo) y la frase “Dios es.” La primera predica una cualidad de Dios; la segunda es una declaración de su existencia. La cuestión aquí es que la existencia no es necesariamente un predicado del más grande de todos los seres concebibles. Tal ser puede existir o no. En cualquier caso su esencia es la misma. (Se debería señalar que Anselmo estaba trabajando en un marco platónico, en el cual lo ideal es más real que lo físico o lo material.)

Crítica a la teología natural

A pesar de la larga y santificada historia de la teología natural, sus efectos en la actualidad no parecen demasiado impresionantes. Si los argumentos son válidos y están adecuadamente presentados, cualquier persona racional debería quedar convencida. Sin embargo, muchos filósofos han criticado las pruebas, y muchos teólogos se han unido a ellos. Esto le puede resultar extraño a algunos cristianos. ¿Por qué debería oponerse cualquier cristiano al esfuerzo de convencer a los no cristianos sobre la verdad del cristianismo, o al menos sobre la existencia de Dios? La respuesta es que el uso de estas pruebas puede en realidad ser un desventaja si uno quiere hacer lo más eficaz posible la presentación de las afirmaciones de Cristo. Si las pruebas son inadecuadas, al rechazar las pruebas, el no creyente puede también rechazar el mensaje cristiano, suponiendo que son lo mejor que se puede ofrecer para su aceptación. Al rechazar una forma de defender el mensaje cristiano, una forma que no es materia de la revelación bíblica, el no creyente puede rechazar el mensaje mismo.

Algunos de los problemas con los argumentos residen en las suposiciones que contienen. Tomás asumió que no puede haber una regresión infinita de causas. Para Tomás esto no era una suposición, sino más bien un axioma o verdad primera, que se conoce de forma intuitiva. Pero hoy muchas personas estarían en desacuerdo con eso. Una secuencia lineal de causas no es la única manera de ver las causas. Algunos cuestionarían la necesidad de preguntar por la causa última. Sin embargo, incluso si uno pregunta, siempre existe la posibilidad de un círculo de causas, con una causa que dentro del sistema cerrado causa otra. De la misma manera, la suposición de que el movimiento debe tener una causa o una explicación no se mantiene universalmente hoy. La realidad puede ser dinámica y no estática.

También hay críticas al procedimiento de extender la argumentación desde lo observable hasta lo que va más allá de la experiencia. En el caso del reloj encontrado en la arena, tenemos algo que se puede verificar por los sentidos. Podemos comprobarlo con la compañía cuyo nombre aparece (¿por coincidencia?) en el reloj, y preguntar si lo han fabricado. Podemos verificar que lo hicieron, y quizá averiguar la fecha de fabricación y la identidad de los que trabajaron en él. Es más, reconocemos que el reloj es parecido a otros relojes que hemos visto antes puestos, a la venta e incluso fabricados. Por lo tanto, podemos extrapolar de las experiencias pasadas. Sin embargo, en el caso del mundo, no tenemos nada que se pueda verificar con tanta facilidad por medio de los sentidos. ¿Cuántos mundos hemos visto crear? La suposición es que el universo es un miembro de una clase de objetos (incluyendo cosas como los relojes y las cámaras) con el cual podemos compararlo, y por lo tanto hacer juicios racionales sobre su diseño. Esto, sin embargo, debe ser establecido, no asumido, si queremos que la analogía del reloj tenga éxito.

Y como ya mencionamos, existe otro problema adicional. Supongamos que uno consigue probar, con un argumento válido, que este mundo debe haber tenido una causa. Uno no puede, sin embargo, concluir a partir de esto que tal causa debe ser infinita. Sólo se puede afirmar que hubo una causa

suficiente para producir el efecto.¹¹ Que se pueda levantar un peso de cincuenta kilos no garantiza la conclusión de que se pueda levantar más. Debido a la facilidad con que una persona levanta ese peso se podría especular que el levantador podría levantar todavía mucho más peso, pero esto no se ha demostrado. De la misma manera uno no puede probar la existencia de un Creador infinito por la existencia de un universo finito. Todo lo que se puede probar es la existencia de un creador lo suficientemente poderoso y sabio como para dar vida a este universo, que no obstante es finito. Al crear el universo, puede que Dios hiciera todo de lo que era capaz, quedando exhausto en el proceso. En otras palabras, lo que se ha establecido es la existencia de un dios grande, pero posiblemente limitado, no la del Dios infinito que el cristianismo presenta. Se necesita otro argumento para probar que este es el Dios del cristianismo y, por supuesto, que los dioses que constituyen las conclusiones de los distintos argumentos de Tomás son todos el mismo ser. Si vamos a tener una teología natural, esta debe argumentarse en base a nuestra razón humana (sin recurrir a ninguna otra autoridad).

Desde los tiempos de David Hume, todo el concepto de la causa ha tenido un estatus incierto. La causa, para algunas personas, sugiere una especie de conexión absoluta: si A es la causa de B, entonces, cada vez que A ocurra, B tiene también que ocurrir necesariamente. Hume señaló como punto débil la idea de la conexión necesaria. Lo más que tenemos es una conjunción constante: cada vez que ha sucedido A en el pasado, siempre ha sido seguida por B. Sin embargo, no hay base empírica para decir que la próxima vez que suceda A, B necesariamente va a suceder. Todo lo que tenemos es una disposición psicológica a esperar que suceda B, pero no una certeza lógica.¹²

El argumento teleológico ha sido objeto especial de crítica. Desde Charles Darwin, el recurso habitual de hablar de lo intrincado y bello que es el mundo orgánico no ha resultado demasiado persuasivo para los que aceptan la teoría de la evolución orgánica. Ellos creen que los cambios en las características han aparecido por variaciones casuales llamadas mutaciones. Algunas fueron ventajosas y otras no. En la lucha por sobrevivir ocasionada por la fecundidad de la naturaleza, cualquier característica que permita a una especie sobrevivir es transmitida, y las ramas de la especie que carecen de esta característica suelen extinguirse. Por lo tanto, el proceso de la selección natural ha producido las características destacables que para el argumento teleológico apuntan a un diseño y a un diseñador. Desde luego, esta crítica del argumento teleológico tiene sus defectos (por ejemplo, la selección natural no puede explicar la adaptación inorgánica que se observa en el universo), pero la cuestión es que los que aceptan la evolución no están de acuerdo con la afirmación de Tomás de que la conclusión del argumento teleológico es obligatoria y necesaria.

El argumento teleológico también se encuentra con el problema de lo que se podría denominar “disteleología.” Si el argumento va a ser realmente empírico, debe, por supuesto, tener en cuenta todo el conjunto de datos. Ahora el argumento trabaja sobre la base de lo que parecen indicaciones de un Dios sabio y benevolente que controla la creación. Pero también hay algunas características del mundo que resultan molestas, aspectos de la naturaleza que no parecen muy buenos. Catástrofes naturales, como tornados, huracanes, terremotos, erupciones volcánicas y otros “actos de Dios” como lo denominan las compañías de seguros, nos hacen pensar en qué tipo de diseñador planeó el universo. Enfermedades del corazón, cáncer, fibrosis quística, esclerosis múltiple y otras enfermedades destructivas hacen estragos en la humanidad. Además, los seres humanos causan destrucción, crueldad, injusticia y dolor a otros seres humanos. Si Dios es todopoderoso y completamente bueno, ¿cómo pueden ocurrir estas cosas? Enfatizando estas características se puede elaborar una argumentación para

¹¹ David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, sección 11; Gordon H. Clark, *A Christian View of Men and Things* (Grand Rapids: Eerdmans, 1952), p. 29.

¹² David Hume, *A Treatise of Human Nature*, libro 1, parte 3, secciones 2-4.

justificar la no existencia de Dios o la existencia de un Dios no bueno. Quizá el argumento teleológico sea un argumento, no de la existencia de Dios, sino de la existencia del diablo. Cuando se tienen en cuenta estas consideraciones el argumento teleológico parece menos impresionante.

Negación de la revelación general

Además de estas objeciones filosóficas, también hay objeciones teológicas. Karl Barth, por ejemplo, rechazó la teología natural y la revelación general. Barth fue educado en el liberalismo estándar procedente de Albrecht Ritschl y Adolf von Harnack, y particularmente fue instruido por Wilhelm Herrmann. El liberalismo no tomó demasiado en serio la Biblia, apoyando muchas de sus afirmaciones en un tipo de teología natural. Barth tenía una buena razón, basándose en la experiencia, para preocuparse por la creencia en la revelación general, y el intento liberal de desarrollar una teología natural a partir de ella. Él había visto el efecto de identificar demasiado los desarrollos históricos con la obra de Dios. En 1914, quedó escandalizado cuando un grupo de noventa y tres intelectuales alemanes respaldaron la política belicista del káiser Wilhelm. Los nombres de varios profesores de teología de Barth aparecían en aquella lista. Ellos creían que Dios cumpliría con su voluntad en el mundo a través de aquella política belicista. Su punto de vista de la revelación les había hecho extremadamente indiscriminados en lo que se refiere a los sucesos históricos. Junto con el cambio de Ernst Troeltsch de la facultad de teología a la de filosofía, su experiencia desilusionante le indicó a Barth la superficialidad y la bancarrota del liberalismo. Por lo tanto, desde un punto de vista teológico, agosto de 1914 en cierto sentido marcó el fin del siglo XIX en Europa.¹³ A principios de 1930, el proceso prácticamente se repitió. Con una situación económica desesperada, Alemania vio en el partido nacionalsocialista de Adolf Hitler su esperanza de salvación. Un importante segmento de la iglesia estatal respaldó este movimiento, viendo en él una manera de obrar Dios en la historia. Barth habló en contra del gobierno nazi y, como resultado, fue obligado a abandonar su puesto de enseñanza en Alemania. En cada uno de los casos, los acontecimientos políticos posteriores probaron que la aprensión de Barth hacia las conclusiones teológicas del liberalismo estaba bien fundada.

Es importante que señalemos la forma que Barth tenía de entender la revelación. Para él, la revelación es redentora por naturaleza. Para él, conocer a Dios, tener una información correcta sobre él, iba unido a una experiencia salvadora. En desacuerdo con muchos otros teólogos, comenta que no es posible extraer de Romanos 1:18–32 ninguna declaración en cuanto a una “unión natural con Dios o el conocimiento de Dios por parte del hombre en sí mismo y como tal.”¹⁴ En su debate con Emil Brunner, Barth dijo: “¿Cómo puede Brunner mantener que un conocimiento real del verdadero Dios, por imperfecto que sea (¿y qué conocimiento de Dios no es imperfecto?) no trae la salvación?”¹⁵

Barth es muy escéptico ante la idea de que los seres humanos sean capaces de conocer a Dios fuera de la revelación en Cristo. Esto significaría que pueden conocer la existencia, el ser de Dios, sin saber nada de su gracia y su misericordia. Esto lastimaría la unidad de Dios, porque sería abstraer su ser de la totalidad de su actividad.¹⁶ Un ser humano que pudiera saber algo de Dios fuera de su revelación en Jesucristo habría contribuido al menos en menor medida a su salvación o a su posición espiritual ante Dios. El principio de “sólo por gracia” se vería comprometido.

¹³ Karl Barth, *God, Grace, and Gospel* (Edinburgh: Oliver & Boyd, 1959), pp. 57–58.

¹⁴ Karl Barth, *Church Dogmatics* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1957), vol. 2, parte 1, p. 121.

¹⁵ Karl Barth, “No!” en Emil Brunner y Karl Barth, *Natural Theology*, trad. Peter Fraenkel (London: Geoffrey Bles: The Centenary Press, 1946), p. 62.

¹⁶ Barth, *Church Dogmatics*, vol. 2, parte 1, p. 93.

Para Barth, la revelación es siempre y sólo la revelación de Dios en Jesucristo: el Verbo hecho carne.¹⁷ No hay revelación aparte de la encarnación. Tras esta postura hallamos (probablemente sin que Barth lo reconozca) una concepción existencialista de la verdad como algo subjetivo y de persona a persona que nos remite a Søren Kierkegaard y Martin Buber. La posibilidad de conocer a Dios fuera de la revelación misericordiosa en Cristo eliminaría la necesidad de Cristo.

Sin embargo, Barth debe enfrentarse al problema de la existencia de la teología natural. ¿Por qué surgió y persistió? Reconoció que tradicionalmente se han citado algunos pasajes bíblicos como justificación para introducirse en la teología natural (por ejemplo, Sal. 19 y Ro. 1). ¿Qué hay que hacer con ellos? Él dice que la “línea principal” de las Escrituras enseña que lo que une al hombre con Dios, por parte de Dios, es su gracia. ¿Cómo puede haber entonces otra manera por la cual los seres humanos se acerquen a Dios, otra manera de conocerle? Hay tres maneras posibles de manejar esta aparente discrepancia entre la línea principal y la “línea secundaria” de las Escrituras (esos pasajes que parecen hablar de una teología natural):

1. Reexaminar la línea principal para ver si se puede interpretar de manera que permita la línea secundaria.
2. Considerar las dos válidas, pero contradictorias.
3. Interpretar la línea secundaria de manera que no contradiga la línea principal.

La primera posibilidad ya se ha eliminado. ¿Y qué pasa si se mantiene que aquí simplemente hay dos notas contradictorias, produciendo una paradoja? Al contrario de lo que mucha gente había esperado Barth, rechazó esa alternativa. Como el testigo bíblico es la revelación de Dios y no una idea humana, no puede existir contradicción.¹⁸ Esto sólo deja la tercera posibilidad: interpretar la línea secundaria para que no contradiga la línea principal.

Al interpretar el Salmo 19 Barth entiende que el versículo 3: “No hay lenguaje ni palabras ni es oída su voz” está en relación adversativa con los versículos 1 y 2. Por lo tanto, el salmista niega en el versículo 3 lo que parece afirmar en los versículos 1 y 2. Los cielos, los días y las noches, en realidad son mudos. Barth también mantiene que los seis primeros versículos del salmo deben entenderse a la luz de los versículos 7–14. Por lo tanto, el testimonio que los seres humanos ven en el cosmos “no ocurre independientemente, sino en suma coordinación y en subordinación con el testimonio del hablar y actuar de Dios [la ley del Señor, el testimonio del Señor, etc.] en el pueblo y entre el pueblo de Israel.”¹⁹

Barth debe admitir que Romanos 1:18–32 expone definitivamente que los humanos tienen conocimiento de Dios. Sin embargo, Barth niega que este conocimiento de Dios sea independiente de la divina revelación del evangelio. Más bien, mantiene que la gente que Pablo tenía en mente ya había recibido la revelación que Dios declaró.²⁰ Después de todo Pablo dice que la ira de Dios se revela desde el cielo contra ellos (v. 18). Y en este mismo contexto dice que está dispuesto a predicar el evangelio a los romanos (v. 15), y que no se avergüenza de este evangelio porque es el poder de Dios para ellos.

Entonces, esencialmente la interpretación de Barth de los dos pasajes es la misma. Las personas en mente encuentran a Dios en el cosmos, pero lo hacen porque ya han conocido a Dios a través de su

¹⁷ Karl Barth, en *Revelation*, ed. John Baillie and Hugh Martin (New York: Macmillan, 1937), p. 49.

¹⁸ Barth, *Church Dogmatics*, vol. 2, parte 1, p. 105.

¹⁹ Ibid., p. 108.

²⁰ Ibid., p. 119.

revelación especial. Por lo tanto, lo que ha sucedido es que han leído, o proyectado en el orden creado, lo que ya sabían de él a través de la revelación.

Es cierto que en porciones posteriores de la *Dogmática de la iglesia* Barth parece modificar en cierta manera su posición. Aquí reconoce que aunque Jesucristo es el Verbo y la Luz de la vida, la creación contiene muchas luces menores que muestran su gloria. Sin embargo, Barth no habla de estas como revelaciones, reservando esa designación para el Verbo. Retiene el término *luces*. También es destacable que en su posterior declaración resumen, *Teología evangélica*, Barth no hiciera mención de una revelación a través del orden creado.²¹ Por lo tanto, parece haber tenido un impacto menor o ningún impacto práctico en su teología.

La ofensiva de Barth contra la teología natural es comprensible, especialmente dada su experiencia con ella, pero reaccionó de forma exagerada. Como señalaremos en la siguiente sección, Barth se embarcó en una exégesis bastante cuestionable. Aparentemente sus interpretaciones surgieron necesariamente de sus presuposiciones, algunas de las cuales son dudosas:

1. Que Dios se revela exclusivamente en Jesucristo.
2. Que siempre se responde positivamente a la revelación genuina y no se la ignora o se la rechaza.
3. Que el conocimiento de Dios siempre es redentor o salvador por naturaleza.

Barth llevó estas suposiciones a su interpretación de los pasajes bíblicos que parecen hablar de la revelación general. Que estas suposiciones conduzcan a un esquema conceptual completo que tiene dificultades para explicar los datos nos lleva a la conclusión de que una o más de ellas son inapropiadas o no son válidas.

Examen de pasajes relevantes

Es necesario que examinemos con más cuidado varios pasajes claves que tratan el tema de la revelación general e intentar ver exactamente lo que dicen. Luego uniremos el significado de estos distintos pasajes dentro de una posición coherente del tema.

De los muchos salmos de la naturaleza, que expresan el mismo sentido básico, el Salmo 19 es quizá el más explícito. El lenguaje utilizado es muy vívido. El verbo traducido “están diciendo” es מְסַפְּרִים (*mesapparin*). Esto es una forma de participio Piel de סָפַר (*saphar*). En el qal o radical simple, el verbo significa contar, calcular o numerar; en el Piel significa recontar o relatar. El uso del participio sugiere un proceso en curso. El verbo מַגִּיד (*maggid*), de נָגַד (*nagad*), significa declarar o mostrar. El verbo יַבִּיחַ (*yabbia'*), el imperfecto hifil de נָבַח (*naba*), significa fluir, emitir, hacer burbujas o vomitar. Transmite especialmente la idea de fluir libremente, emisión espontánea. El verbo יַחַדֵּה (*ychawweh*), de חָוָה (*chawah*), significa simplemente declarar, decir, dar a conocer. Superficialmente, estos versículos afirman que la naturaleza creada declara la gloria de Dios.

La auténtica cuestión interpretativa tiene que ver con el estatus del versículo 3 (v. 4 en el texto hebreo), que literalmente dice: “no hay discurso, no hay palabras; su voz no se oye.” Se han ofrecido cinco interpretaciones importantes de cómo se relaciona este versículo con el precedente.²²

²¹ Karl Barth, *Evangelical Theology: An Introduction* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1963).

²² Para comentarios adicionales sobre estos enfoques, ver Franz Delitzsch, *Biblical Commentary on the Psalms* (Grand Rapids: Eerdmans, 1955), pp. 281–83.

1. El versículo 3 dice que no hay palabras, que los testimonios son silenciosos, testimonios sin palabras. Son inaudibles, pero inteligibles en todas partes. Sin embargo, si fuera este el caso, el versículo 3 tendría el efecto de interrumpir la fluidez del himno, y el siguiente versículo tendría que empezar con una *waw* adversativa.

2. El versículo 3 se debería considerar una oración circunstancial que modifica al versículo siguiente; esta es la interpretación de George Ewald. Los versículos se traducirían: “Sin hablar en voz alta... su sonido resonaba en toda la tierra.” Hay problemas léxicos y sintácticos en esta interpretación. **אָמַר** (*omer*) no significa “hablar en voz alta” y **קוֹל** (*qawwam*) no significa “su sonido.” Además el versículo 3 no contiene nada que delate ninguna subordinación diseñada con respecto al siguiente versículo.

3. El versículo 3 debería ser independiente y adversativo. De este modo niega lo que habían afirmado los dos primeros versículos. Esta es la posición de Barth. Sin embargo, uno se pregunta qué hay en el contexto que sugiera tal antítesis. Además, sería de esperar que el verbo **יָצָא** (*yatsa*) del versículo 4 apareciera ya en el versículo 3. Es más, aunque otras interpretaciones del versículo requieren la aportación de un elemento del discurso, la interpretación de Barth requiere la conjunción *waw* y la preposición *con*, ninguna de las cuales aparece aquí. Por lo tanto su interpretación parece excesivamente complicada. La ley de la navaja de Ockham sugiere buscar y después adoptar un tratamiento más simple, que sin embargo explique adecuadamente el versículo.²³

4. La interpretación de Martín Lutero, Juan Calvino y otros fue que había que traducir el versículo 3: “No hay lenguaje ni palabras en las cuales no se oiga este mensaje.” Esto enfatizaría la universalidad del mensaje, llegando a todas las naciones y a todos los idiomas. Sin embargo, en ese caso, se debería encontrar **אֵין לָשׁוֹן** (*en lashon*) o **אֵין שִׁפְהָ** (*en saphah*).

5. La traducción seguida por la Septuaginta, Campegius Vitringa y Ferdinand Hitzig es: “No hay lenguaje, ni palabras, cuya voz no sea escuchada, esto es, inaudible,” o simplemente: “No hay discurso ni palabras inaudibles.”

La última interpretación parece más deseable por varias razones. En la forma “No hay discurso ni palabras inaudibles,” no es necesario introducir palabras que faltan. Mucho depende en gran medida de la forma en que se traduzca el participio negativo **בְּלִי** (*beli*). Este participio se utiliza principalmente para negar un adjetivo o un participio, por lo tanto funciona como el prefijo alfa en griego y el “a-” en español. Un ejemplo de este uso es **בְּלִי מָשִׁיחַ** (*beli mashiach*) en 2 Samuel 1:21, que la Biblia de las Américas traduce como “no ungido [con aceite].” Una traducción así del Salmo 19:3 es perfectamente natural, no requiriendo la inserción de ninguna palabra; es más, esta traducción no sólo no contradice los versículos precedentes, sino que en realidad los acentúa y los apoya.

Aquí continúa la cuestión de la relación entre los versículos 7–14 y los primeros seis versículos del salmo. Barth sugiere que la primera parte sea interpretada a la luz de la última parte. En general, interpretar un versículo a la luz de su contexto es un buen principio exegético. En este caso, sin embargo, sugerir (como hace Barth) que la personas que encuentran testimonio en la naturaleza hacen eso porque conocen la ley de Dios parece artificial. No hay indicaciones de tal vínculo o transición; en consecuencia, lo que tenemos en la última parte del salmo es una ascensión hacia otro tema, mostrando como la ley va más allá de la revelación en el cosmos.

²³ La ley de la navaja de Ockham, denominada así por Guillermo de Ockham, es el equivalente a la moderna ley de la parsimonia: no se deberían introducir más conceptos que los necesarios para explicar el fenómeno.

Romanos 1 y 2 es el otro pasaje importante que trata de la revelación general. La parte significativa del capítulo 1 son los versículos 18–32, que enfatizan la revelación de Dios en la naturaleza, mientras que 2:14–16 parece elaborar especialmente la revelación general en la personalidad humana. El tema de la epístola que se enuncia en los versículos 16 y 17 del primer capítulo es que en el evangelio la justicia de Dios se revela por fe y para fe. Esta justicia de Dios en proporcionar salvación, sin embargo, presupone la ira de Dios revelada desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres (v. 18). Pablo se preocupa por explicar cómo puede ser justa esta ira de Dios. La respuesta es que la gente sobre la cual Dios descarga su ira tienen la verdad, “pero con su maldad obstruyen la verdad” (v. 18b -- NVI). Dios ha mostrado plenamente lo que deben saber sobre él. Esta automanifestación ha continuado desde la creación del mundo, siendo percibida en las cosas que Dios ha hecho. Lo invisible de él, su eterno poder y deidad, se hace claramente visible, y por lo tanto nadie tiene excusa. (v. 20). Ellos habían conocido a Dios, pero no lo glorificaron ni le dieron las gracias; al contrario su necio corazón fue entenebrecido y se hicieron necios (vv. 21–22).

El lenguaje de este pasaje es claro y fuerte. Es difícil interpretar expresiones como “lo que de Dios se conoce” (τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ – *to gnōston tou theou*) y “ha manifestado” (ἐφανερώσεν – *ephanērōsen* – v. 19) como otra cosa que no sea una verdad objetiva conocible sobre Dios. De manera similar “habiendo conocido a Dios (γνόντες τὸν θεὸν – *gnontes ton theon* – v. 21) y “la verdad sobre Dios” (τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ – *tēn alētheian tou theou* – v. 25) indica posesión de un conocimiento genuino y preciso.

La sugerencia de Barth de que la gente que se tiene en mente no es el ser humano en el cosmos (el ser humano en general) es equivocada. Su argumento es que el pasaje en consideración debe verse en el contexto del evangelio de Pablo en los versículos 15 y 16. Por lo tanto la última parte del capítulo (vv. 18–32) tiene en mente a los judíos y gentiles que se vieron enfrentados objetivamente a la divina revelación en el evangelio (v. 16). Sin embargo, hay que señalar que Pablo no dice que la justicia de Dios ha sido revelada a los injustos. Lo que dice es que la ira de Dios es contra (ἐπὶ – *epi*) o por encima de ellos, mientras que las cosas que podemos conocer de él (v. 19 – es significativo que Pablo no utilice el término *evangelio* o *justicia* aquí) están en (ἐν – *en*) ellos y le es revelado a ellos (αὐτοῖς – *autois*, caso dativo). Esta distinción entre la revelación sobrenatural de la ira de Dios (que es parte de la revelación especial) y la revelación de su eterno poder y su deidad en la creación queda más resaltada con las palabras de Pablo de que la primera es revelada a los injustos porque (διότι – *dioti*) la última está clara para ellos. Por lo tanto, parece que tuvieron la revelación general, pero no la revelación especial, el evangelio. Eran conscientes del eterno poder y la deidad de Dios; no eran conscientes de su ira y su justicia. Seguramente Pablo sabía del juicio de esta gente a través de la revelación especial, pero ellos estaban en esa condición simplemente por su rechazo de la revelación general. Barth está confuso respecto a este punto.

El segundo capítulo continúa la argumentación. El asunto aquí parece ser que todos, judíos y gentiles, están condenados: los judíos porque no hicieron lo que la ley pedía; los gentiles porque, aun sin tener la ley, saben lo suficiente como para hacerse responsables ante Dios de sus acciones, no obstante desobedecen. Cuando hacen por naturaleza (φύσει – *phusei*) lo que pide la ley, ellos están demostrando que lo que la ley pide está escrito en sus corazones (vv. 14–15). Por lo tanto, conozcan o no la ley, estas personas conocen la verdad de Dios.

Hechos 14:15–17 también trata el tema de la revelación general. La gente de Listra había pensado que Pablo y Bernabé eran dioses. Empezaron a adorarlos. Intentando que la gente abandonara esta idea, Pablo señaló que debían volverse hacia Dios que había creado el cielo y la tierra. Él observó que aunque Dios había permitido a las naciones caminar a su manera, había dejado un testimonio de sí

mismo en todos los pueblos haciendo el bien, proporcionando estaciones de lluvia y de frutos, y satisfaciendo sus corazones con comida y contento. El tema es que Dios había dado testimonio de sí mismo con la conservación benevolente de su creación. Aquí el argumento parece relacionarse con el testimonio de Dios sobre sí mismo en la naturaleza y (puede que incluso aún más) la historia.

El pasaje final que tiene especial relevancia para nuestros propósitos es Hechos 17:22–31. En él, Pablo aparece ante un grupo de filósofos, la sociedad filosófica ateniense, esto es, en el Areópago. Hay dos puntos de especial importancia en la presentación de Pablo. Primero, Pablo se había dado cuenta de que había un altar a “un dios no conocido” en el lugar de culto de los atenienses. Les empezó a proclamar este dios. El dios sobre el que especulaban, sin una revelación especial, era el mismo Dios que él conocía por manifestación especial. Segundo, citó a un poeta ateniense (v. 28). Lo significativo aquí es que un poeta pagano había sido capaz de llegar a una verdad espiritual sin la revelación especial de Dios.

Revelación general, pero sin la teología natural

Cuando empezamos a unir estos pasajes, la posición de Calvino parece más coherente con los datos bíblicos y con las observaciones filosóficas que las de Tomás o Barth. Básicamente, esta visión es la de que Dios nos ha dado una revelación objetiva, válida y racional de sí mismo en la naturaleza, la historia y la personalidad humana. Sin tener en cuenta si alguien la observa, la entiende y la cree, incluso aunque puede haber sido alterada por la caída, sin duda está presente. Esta es la conclusión que hay que sacar de pasajes como Salmos 19:1–2 y Romanos 1:19–20. La revelación general no es algo que los que conocen a Dios por otros medios lean en la naturaleza; ya está presente mediante la obra de Dios en la creación y la continua providencia.

Sin embargo, Pablo afirma que los seres humanos no perciben con claridad a Dios en la revelación general. El pecado (aquí estamos pensando en la caída de la raza humana y en nuestros continuos actos malvados) tiene un efecto doble en la eficacia de la revelación general. Por una parte, el pecado ha desvirtuado el testimonio de la revelación general. El orden creado está ahora bajo una maldición (Gn. 3:17–19). La tierra producirá espinas y cardos para el hombre que la trabaje (v. 18); la mujer verá multiplicados sus dolores de parto (v. 16). Pablo dice en Romanos 8:18–25 que la creación fue sujeta a vanidad (v. 20); que espera su liberación (vv. 19, 21, 23). Como resultado, su testimonio está en cierta manera refractado. Aunque continúa siendo la creación de Dios y por lo tanto continúa dando testimonio de él, no es exactamente lo que era cuando surgió de la mano del Hacedor. Es una creación dañada. El testimonio del Hacedor queda difuminado.

El efecto más serio del pecado y la caída se produce en los seres humanos mismos. Las Escrituras hablan en varios lugares de lo ennegrecido y oscurecido que está el entendimiento humano. Pablo ya lo había señalado en Romanos 1:21 donde dice que ellos conocían a Dios, pero rechazaron su conocimiento, lo cual traía consigo la ceguera. En 2 Corintios 4:4, Pablo atribuye esta ceguera a la obra de Satanás: “a los incrédulos el dios de este mundo les cegó el entendimiento, para que no les resplandezca la luz del evangelio de la gloria de Cristo, el cual es la imagen de Dios.” Aunque aquí Pablo se está refiriendo a la habilidad para ver la luz del evangelio, esta ceguera sin duda también afecta a la habilidad para ver a Dios en la creación.

La revelación general evidentemente no permite al incrédulo llegar al conocimiento de Dios. Las declaraciones de Pablo sobre la revelación general (Ro. 1–2) se deben ver a la luz de lo que dice sobre la humanidad pecadora (Ro. 3: Todas las personas están bajo el poder del pecado; ninguna es justa) y la urgencia de hablarle a la gente de Cristo (10:14): “¿Cómo, pues, invocarán a aquel en el cual no han

creído? ¿Y cómo creerán en aquel de quien no han oído? ¿Y cómo oirán sin haber quien les predique?” Por lo tanto, en el pensamiento de Pablo la posibilidad de construir una teología natural en toda regla se pone seriamente en cuestión.

Lo que es necesario, entonces, es lo que Calvino llama “las gafas de la fe.” Traza una analogía entre la condición del pecador y la de un hombre con problemas en la vista.²⁴ Este último mira a un objeto, pero lo ve sin distinguirlo. Las gafas clarifican su visión. De la misma manera, un pecador no reconoce a Dios en la creación. Pero cuando se pone las gafas de la fe, su vista espiritual mejora y puede ver a Dios en su obra.

Cuando las personas se ven expuestas a la revelación especial que aparece en el evangelio y responden, sus mentes se aclaran mediante los efectos de la regeneración, permitiéndoles distinguir lo que hay allí. Entonces pueden reconocer en la naturaleza lo que se ve más claro en la revelación especial. El salmista que vio una declaración de la gloria de Dios en los cielos, la vio *claramente* porque había llegado a conocer a Dios a través de la revelación especial, pero lo que vio siempre había estado objetiva y genuinamente allí. No lo proyectó él sobre la creación, como Barth nos haría creer.

Las Escrituras no contienen nada que constituya un argumento para la existencia de Dios a partir de las evidencias de la revelación general. La afirmación de que se ve a Dios en su obra no es en modo alguno una prueba formal de su existencia. Fijémonos también en que cuando Pablo se presentó ante los atenienses, unos le creyeron, otros le rechazaron y algunos expresaron interés en oírle de nuevo en otra ocasión (Hch. 17:32–34). Por lo tanto la conclusión de que hay una revelación general objetiva, pero que no se puede utilizar para elaborar una teología natural, parece que es lo que mejor se ajusta a los datos de las Escrituras sobre este tema.

Revelación general y responsabilidad humana

¿Pero qué pasa con el juicio a la humanidad del que habla Pablo en Romanos 1 y 2? Si es justo para Dios condenar a los hombres, y si pueden ser culpables sin haber conocido la revelación especial de Dios, ¿significa eso que sin la revelación especial son capaces de evitar la condenación de Dios? En Romanos 2:14 Pablo dice: “Cuando los gentiles que no tienen la Ley hacen por naturaleza lo que es de la Ley, estos, aunque no tengan la Ley, son ley para sí mismos.” ¿Está sugiriendo Pablo que podrían haber cumplido con los requerimientos de la ley? Pero esto no es posible ni siquiera para los que tienen la ley (ver Gá. 3:10–11 y también Ro. 3). Pablo también deja claro en Gálatas 3:23–24 que la ley no era un medio para justificarnos, sino un *παιδαγωγός* (*paidagōgos*) para hacernos conscientes de nuestro pecado y conducirnos a la fe al traernos a Cristo.

Ahora la ley interna que tienen los no creyentes realiza más o menos la misma función que la ley que tienen los judíos. De la revelación en la naturaleza (Ro. 1), la gente debería sacar la conclusión de que existe un Dios poderosos y eterno. Y con la revelación interna (Ro. 2), deberían darse cuenta de que no viven según este criterio. Aunque el contenido del código moral varía en las diferentes situaciones culturales, todos los seres humanos tienen una compulsión interna que es algo a lo que deberían adherirse. Y todos deberían llegar a la conclusión de que no están cumpliendo con el criterio. En otras palabras, el conocimiento de Dios que tienen todos los seres humanos, si no lo suprimen, debería llevarlos a la conclusión de que son culpables en relación con Dios.

¿Qué pasaría si alguien se expusiese a la misericordia de Dios, sin saber las bases en las que se proporciona esta misericordia? ¿No estaría esta persona en la misma situación que los creyentes del

²⁴ Juan Calvino, *Institución de la religión cristiana*, libro 1, capítulo 6, sección 1.

Antiguo Testamento? La doctrina de Cristo y su obra expiatoria no había sido revelada completamente a esa gente. Sin embargo, sabían que había provisión para el perdón de los pecados, y que ellos no podían ser aceptados mediante los méritos de sus propias obras. Tenían la forma del evangelio sin su contenido completo. Y fueron salvados. Ahora si el dios que se conoce por la naturaleza es el mismo Dios de Abraham, Isaac y Jacob (como parece afirmar Pablo en Hch. 17:23), entonces parecería que las personas que creen en un único Dios poderoso, que se desesperan por hacer obras justas para complacer a este Dios sagrado, y que se exponen ante la misericordia de este Dios bueno, tienen que ser aceptadas como lo fueron los creyentes del Antiguo Testamento. La base de la aceptación sería la obra de Jesucristo, aunque la persona implicada no sea consciente de que esta es la manera que se ha provisto para su salvación.²⁵ Deberíamos fijarnos en que la base de la salvación aparentemente era la misma en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. La salvación siempre descansa en el hecho de la fe (Gá. 3:6–9); esta salvación se ha conseguido porque Cristo nos ha liberado de la ley (vv. 10–14, 19–29). Nada ha cambiado a este respecto.

Con frecuencia, se han planteado dos objeciones contra este tipo de declaración. Una es el temor a que la revelación especial quede desplazada por la revelación general, o por los descubrimientos humanos. Sin embargo, si la revelación especial da testimonio de la existencia de la revelación general, el rechazo de la idea de la revelación general no hace honor a la revelación especial. Es más, algunos temen que la urgencia de la empresa misionera se vaya a ver disminuida si se permite la posibilidad que algún ser se salve sin haber escuchado la revelación del evangelio. Sin embargo, esto es casi un argumento pragmático, no bíblico. Nosotros, como evangélicos, no adoptamos las conclusiones teológicas más útiles, sino las que son más fieles a las Escrituras.

¿Qué conclusión debemos sacar, entonces, de la declaración de Pablo en Romanos 2:1–16? ¿Es concebible que uno se pueda salvar mediante la fe sin tener una revelación especial? Pablo parece dejar abierta esta posibilidad. Sin embargo, en las Escrituras no hay indicación de cuántos, si es que existe alguno, experimentan la salvación sin tener la revelación especial.²⁶ Pablo sugiere en Romanos 3 que ninguno. Y en el capítulo 10 exhorta a la necesidad de predicar el evangelio (la revelación especial) para que la gente crea. Por lo tanto parece claro que al no responder a la luz general de la revelación que tienen, los seres humanos son totalmente responsables, porque han conocido realmente a Dios, pero han suprimido por deseo propio esa verdad. Las palabras de Pablo “para que no tengan excusa” (1:20) parecen requerir que exista la posibilidad de que alguien de alguna manera entre en una relación de favor con Dios partiendo de esta base. Por lo tanto, efectivamente, la revelación general sirve, como la ley para hacer culpables, no para hacer justos.²⁷

Implicaciones de la revelación general

²⁵ Para una declaración más completa de esta posibilidad, ver Millard J. Erickson, *How Shall They Be Saved? The Destiny of Those Who Do Not Hear of Jesus* (Grand Rapids: Baker, 1996).

²⁶ Clark Pinnock interpreta la incertidumbre de este autor, Bruce Demarest, s y otros según cuántos se salvarán con la certeza de que ninguno lo hará (*A Wideness in God's Mercy* [Grand Rapids: Zondervan, 1992], pp. 162–63). Sin embargo, su propio intento por justificar la esperanza de que “se salvarán hordas” mediante “el principio de la fe” descansa en una exégesis muy forzada (ibid., pp. 159–68). Ver más, *How Shall They Be Saved?* pp. 136–39.

²⁷ Escribiendo desde una cultura de la India principalmente hindú, el teólogo evangélico Ken Gnanakan llega a una conclusión similar. “Pluralism and Some Theological Implications,” documento no publicado que se presentó en la World Evangelical Theological Commission Consultation, Wheaton, Ill., 18–22 de junio de 1990.

1. Hay un campo común o un punto de contacto entre el creyente y el no creyente, o entre el evangelio y el pensamiento de un no creyente. Todas las personas tienen conocimiento de Dios. Aunque puede estar suprimido hasta el punto de ser inconsciente o irreconocible, no obstante está allí, y habrá áreas de sensibilidad hacia las cuales el mensaje puede dirigirse con eficacia como punto de partida. Estas áreas de sensibilidad variarán de una persona a otra, pero están allí. Hay características de la creación hacia las que puede señalar el creyente, características que permitirán al no creyente reconocer algo de la verdad del mensaje. Por lo tanto no es necesario ni deseable disparar el mensaje al oyente de una manera indiscriminada.

2. Existe la posibilidad de algún conocimiento de la verdad divina fuera de la revelación especial. Podemos entender más sobre la verdad especialmente revelada examinando la revelación general. Entendemos con más detalle la grandeza de Dios, comprenderemos mejor la imagen de Dios en el ser humano, cuando atendemos a la revelación general. Esto debería ser considerado un complemento, no un sustituto, de la revelación especial. La distorsión que hace el pecado en la manera de entender el ser humano la revelación general es más grande cuanto más se acerca a la relación entre Dios y los hombres. Por lo tanto, el pecado ensombrece relativamente poco la comprensión de materias como la física, pero mucho los asuntos relacionados con la psicología y la sociología. No obstante, es en estos lugares donde existe un mayor poder de distorsión, donde es posible un entendimiento más completo.

3. Dios es justo al condenar a los que nunca han escuchado el evangelio en un sentido total y formal. Nadie carece completamente de oportunidad. Todos hemos conocido a Dios; si ellos no lo han percibido de forma efectiva, es porque han suprimido la verdad. Por lo tanto todos son responsables. Esto incrementa la motivación del esfuerzo misionero, ya que ninguno es inocente. Todos tienen que creer en la oferta de gracia de Dios, y es necesario llevarles el mensaje.

4. La revelación general sirve para explicar el fenómeno mundial de la religión y las religiones. Todas las personas son religiosas, porque todos tenemos un tipo de conocimiento de Dios. Desde esta revelación indistinta y quizá irreconocible, se han construido religiones que desafortunadamente son distorsiones de la verdadera religión bíblica.

5. Como la creación y el evangelio son revelaciones inteligibles y coherentes de Dios, existe armonía entre ambos, y se refuerzan mutuamente. La revelación bíblica no se distingue totalmente de lo que se conoce del ámbito natural.

6. El conocimiento genuino y la moralidad genuina en los seres humanos no creyentes (y en los creyentes) no son logros propios. La verdad que llega aparte de la revelación especial sigue siendo la verdad de Dios. El conocimiento y la moralidad no son tanto un descubrimiento como un “desvelar” la verdad con la que Dios estructuró todo su universo, tanto físico como moral.

La revelación particular de Dios

Definición y necesidad de la revelación especial

Con revelación especial entendemos la manifestación que Dios hace de sí mismo a personas particulares y en momentos y lugares concretos, permitiendo a las personas entrar en una relación redentora con él. La palabra hebrea para “revelar” es **גָּלַה** (*galah*). Una palabra griega común para “revelar” es **ἀποκαλύπτω** (*apokaluptō*). Ambas expresan la idea de descubrir lo que está oculto. El griego **φανερόω** (*phaneroō*), que expresa especialmente la idea de manifestar, también se utiliza con frecuencia.

¿Por qué era necesaria la revelación especial? La respuesta está en el hecho de que los seres humanos habían perdido la relación de favor que tenían con Dios antes de la caída. Era necesario que ellos llegaran a conocer a Dios de una manera más concreta si las condiciones de comunión se iban a cumplir de nuevo. Este conocimiento tenía que ir más allá de la revelación inicial o general que todavía estaba a su disposición, ya que ahora, además de la limitación natural de la finitud humana, estaba la limitación moral del pecado humano. Era insuficiente conocer simplemente de la existencia de Dios y algo de cómo era. En el estado original de inocencia Adán y Eva habían estado positivamente inclinados (o al menos eran neutrales) hacia Dios y podían responder de manera directa. Pero después de la caída fueron separados de Dios y estaban en rebelión contra él; su comprensión de los asuntos espirituales se oscureció. Su relación con Dios no fue meramente inactiva; se perdió y necesitaba ser reconstruida. Por lo tanto la situación humana era más complicada que la original y en consecuencia se necesitaba una instrucción más completa.

Debemos señalar que el objetivo de la revelación especial era relacional. El propósito principal de esta revelación no era ampliar el ámbito general del conocimiento. El conocimiento *sobre* tenía el fin del conocimiento *de*. La información tenía que conducir al conocimiento; en consecuencia, la información revelada a menudo era bastante selectiva. Por ejemplo, sabemos relativamente poco sobre Jesús desde un punto de vista biográfico. No se nos dice nada de su apariencia, sus actividades características, sus intereses, o sus gustos. Detalles de este tipo, que se encuentran con frecuencia en las biografías, se omitieron porque no eran significativos para la fe. Cómo nos relacionemos con Jesús es bastante independiente del hecho de si él era alto o bajo, si hablaba con voz de tenor o de bajo. Los meramente curiosos no quedarán muy satisfechos con la revelación especial de Dios.

Es necesario un comentario introductorio adicional en lo que se refiere a la relación de la revelación general con la revelación especial. Normalmente se asume que la revelación especial es un fenómeno necesario posterior a la caída debido al pecado humano. Con frecuencia se la considera un *remedio*.¹ Por supuesto, no nos es posible saber el estatus exacto de la relación entre Dios y la humanidad antes de la caída. Simplemente no se nos ha dicho mucho acerca de ello. Puede que Adán y Eva tuvieran una conciencia tan clara de Dios que fueran conscientes de él en cualquier parte, en su propia experiencia interna y en su percepción de la naturaleza. Si es así, esta concienciación se podría considerar como una revelación general. Sin embargo, no hay ninguna indicación de que este fuera el caso. El relato de Dios buscando a Adán y Eva en el Jardín después de su pecado (Gn. 3:8) da la impresión de que era uno dentro de una serie de encuentros. Es más, las instrucciones dadas a los humanos (Gn. 1:28) sobre su puesto y actividad en la creación sugieren una comunicación particular del Creador con su criatura; no parece que estas instrucciones se puedan sacar simplemente de la observación del orden creado. Si es este el caso, la revelación especial precedió a la caída.

Sin embargo, cuando el pecado entró en la raza humana, la necesidad de una revelación especial se hizo más aguda. La presencia directa de Dios, la forma más directa y completa de la revelación especial, se perdió. Además, Dios tenía que hablar ahora de temas que no tenían importancia antes. Los problemas del pecado, la culpa y la depravación tenían que ser resueltos; se tenían que proporcionar los medios de expiación, redención y reconciliación. Y ahora el pecado había disminuido la comprensión humana de la revelación general, disminuyendo así su eficacia. Por tanto, la revelación especial tenía que convertirse en correctivo con respecto al conocimiento de Dios y a su relación con él.

¹ Benjamin B. Warfield, "The Biblical Idea of Revelation," en *The Inspiration and Authority of the Bible*, ed. Samuel G. Craig (London: Marshall, Morgan & Scott, 1951), p. 74.

Comúnmente se señala que la revelación general es inferior a la revelación especial, tanto en la claridad de su tratamiento como en la variedad de temas a considerar. La insuficiencia de la revelación general por lo tanto hace necesaria la revelación especial. Sin embargo, la revelación especial también necesita de la revelación general.² Sin la revelación general, los humanos no poseerían los conceptos de Dios que les permiten conocer y entender al Dios de la revelación especial. La revelación especial se construye sobre la revelación general. La relación entre ellas es en cierto modo paralela a lo que Immanuel Kant encontró entre las categorías del entendimiento y el sentido de la percepción: “Los conceptos sin las percepciones están vacíos; las percepciones sin los conceptos están ciegas.” Los dos se necesitan mutuamente y están en armonía. Parece que hay conflicto entre ellos sólo si se desarrollan de forma aislada uno de otro. Tienen un tema y una perspectiva comunes, ofreciendo un entendimiento armonioso y complementario.

Estilo de la revelación especial

Naturaleza personal de la revelación especial

Es necesario preguntar sobre el estilo de la revelación especial, su naturaleza y modo. Es, en primer lugar, personal. Un Dios personal se presenta a sí mismo ante las demás personas. Esto se ve de diversas maneras. Dios se revela a sí mismo diciendo su nombre. Nada es más personal que el propio nombre. Cuando Moisés preguntó quién debería decir que le había enviado al pueblo de Israel, Jehová respondió dando su nombre: “soy el que soy [o seré el que seré]” (Éx. 3:14). Es más, Dios hizo pactos personales con individuos (Noé, Abraham) y con la nación de Israel. Y fijémonos en que la bendición que Aarón y sus hijos pronunciaron ante la gente: “JEHOVÁ te bendiga y te guarde. JEHOVÁ haga resplandecer su rostro sobre ti y tenga de ti misericordia” (Núm. 6:24–26). Los Salmos contienen muchos testimonios de experiencia personal con Dios. Y el objetivo de la vida de Pablo fue un conocimiento personal de Dios: “Quiero conocerlo a él y el poder de su resurrección, y participar de sus padecimientos hasta llegar a ser semejante a él en su muerte” (Fil. 3:10).

Todas las Escrituras son personales en naturaleza. Lo que encontramos no es un conjunto de verdades universales, como los axiomas de Euclides en geometría, sino más bien una serie de declaraciones específicas y particulares sobre hechos concretos. Las Escrituras no son una presentación teológica formal, con argumentos y contraargumentos, como lo que se podría encontrar en un libro de texto sobre teología. Ni son declaraciones de credo sistematizadas. Hay elementos de afirmación doctrinal, pero no una intelectualización minuciosa de la creencia cristiana.

Hay poca especulación sobre asuntos que no se preocupen directamente de la obra redentora de Dios y su relación con la humanidad. La cosmología, por ejemplo, no recibe el escrutinio que a veces se encuentra en otras religiones. La Biblia no divaga sobre asuntos que sólo tienen interés histórico. No completa las lagunas en el conocimiento del pasado. No se concentra en los detalles biográficos. Lo que Dios revela es principalmente a sí mismo como persona, y especialmente las dimensiones de sí mismo que son particularmente significativas para la fe.

La naturaleza antrópica de la revelación especial

Sin embargo, el Dios que es revelado es un ser trascendente, fuera de nuestra experiencia sensorial. La Biblia reclama que Dios es ilimitado en su conocimiento y poder; no está sujeto a los confines del

² Ibid., p. 75.

espacio y el tiempo. En consecuencia, la revelación debe implicar una condescendencia por parte de Dios (en el buen sentido de esa palabra). Los seres humanos no pueden llegar a investigar a Dios y aunque pudiesen no lo entenderían. Así que Dios se ha revelado a sí mismo de forma *antrópica*. Esto no debería considerarse un antropomorfismo como tal, sino simplemente como una revelación que se produce en lenguaje humano y en categorías de pensamiento y acción humanas.³

Este carácter antrópico implica el uso de lenguajes humanos comunes de la época. Se creía que el koiné griego era un lenguaje especial creado por Dios ya que era distinto del griego clásico. Por supuesto, ahora sabemos que sólo era una lengua vernácula. En las Escrituras aparecen modismos de aquel tiempo. Y se utilizan maneras normales y corrientes de describir la naturaleza, de medir la distancia y el tiempo, etc.⁴

La revelación también es antrópica en el sentido de que a menudo toma formas que pertenecen a la experiencia humana normal, diaria. Por ejemplo, Dios utilizaba con frecuencia sueños para revelarse a sí mismo. Pero pocas experiencias son tan comunes como los sueños. No el tipo de experiencia particular empleada, sino el contenido específico que se aportaba y la utilización especial que se hacía de esta experiencia era lo que distinguía la revelación de lo que era normal y natural. Lo mismo ocurre con la encarnación. Cuando Dios apareció ante la humanidad se valió de la modalidad de un ser humano normal. Aparentemente Jesús no tenía ningún signo distintivo. La mayoría de las personas le tomaban por un ser humano normal y corriente, el hijo de José el carpintero. Él vino como un humano, no como un ángel o como un ser fácilmente reconocible como un dios.

Desde luego, había revelaciones que rompían claramente con la experiencia típica. La voz del Padre hablando desde el cielo (Jn. 12:28) fue una de ellas. Los milagros resultaron llamativos por su efecto. Sin embargo, mucha de la revelación tomó la forma de los sucesos naturales.

La naturaleza analógica de la revelación especial

Dios recurre a esos elementos en el universo del conocimiento humano que pueden servir como retrato o reflejar en parte la verdad en el ámbito divino. Su revelación emplea el lenguaje analógico, que está a medio camino entre el lenguaje unívoco y equívoco. En el lenguaje unívoco, un término se emplea con un solo sentido. En el lenguaje equívoco, un término posee significados completamente diferentes. Por lo tanto si en inglés utilizamos la palabra *row* como nombre para describir una configuración de árboles y como verbo para referirnos a impulsar una barca mediante remos, estamos haciendo un uso equívoco de la palabra. En el lenguaje unívoco, un término que se emplea predicativamente con dos sujetos diferentes tiene el mismo significado en ambos casos, como cuando decimos por ejemplo que un hombre es alto y que un edificio es alto. En el sentido analógico, siempre hay al menos un elemento unívoco, pero también hay diferencias, como cuando decimos que los corredores corren una maratón y que el tren corre entre Chicago y Detroit.

Cada vez que Dios se ha revelado a sí mismo, ha seleccionado elementos que eran unívocos en su universo y en el nuestro. Langdon Gilkey ha señalado que, desde el punto de vista ortodoxo, cuando decimos que Dios actúa o ama, tiene el mismo significado que cuando decimos que un ser humano actúa o ama.⁵ Cuando decimos que Dios paró las aguas del río Jordán, tenemos lo mismo en mente que

3 Bernard Ramm, *Special Revelation and the Word of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1961), pp. 36–37.

4 Ibid., p. 39.

5 Langdon Gilkey, "Cosmology, Ontology, and the Travail of Biblical Language," *Journal of Religion* 41 (1961): 196.

cuando decimos que el Cuerpo de ingenieros del ejército impidió que un río siguiera fluyendo. Aunque puede haber diferencias de métodos y materiales, la acción tiene básicamente el mismo efecto: el agua del río deja de fluir más allá de cierto punto. Los actos de Dios suceden dentro de un universo de espacio-tiempo. La muerte de Jesús fue un suceso observable como la muerte de Santiago, Juan, Pedro, Andrés o cualquier otro ser humano. Un médico que hubiese examinado a Jesús cuando fue bajado de la cruz habría observado que no tenía respiración ni pulso. Un electrocardiograma o un electroencefalograma no habría dado una lectura discernible. Y cuando la Biblia dice que Dios ama, habla del mismo tipo de cualidades que a las que nos referimos cuando hablamos del amor humano (en el sentido de *agape*): una preocupación leal y desinteresada por el bienestar de otra persona.

Cuando utilizamos aquí el término *analógico*, queremos expresar “cualitativamente idéntico;” en otras palabras, la diferencia es más de grado que de clase o género. Dios es poderoso como son poderosos los humanos, pero mucho más. Cuando decimos que Dios sabe, el significado es el mismo que cuando decimos que los seres humanos saben, pero de lo que un humano sabe algo Dios lo sabe todo. Dios ama como aman los seres humanos, pero ama de forma infinita. Nosotros no podemos saber cuánto más de estas cualidades posee, o lo que significa decir que Dios tiene el conocimiento humano ampliado hasta un extremo infinito. Habiendo observado sólo formas finitas, no podemos captar los conceptos infinitos. En este sentido, Dios siempre resulta *incomprensible*. No es que no tengamos conocimiento de él, y un conocimiento genuino. Sino que la dificultad está en que somos incapaces de abarcarlo con nuestro conocimiento. Aunque *lo que* sabemos de él es el mismo conocimiento que él tiene de sí mismo, nuestro grado de conocimiento es menor. No es un conocimiento exhaustivo como el que él tiene de sí mismo, y en ese aspecto resultará incompleto o no exhaustivo incluso en el escatón.

Este conocimiento analógico es posible porque Dios selecciona los componentes que utiliza. A diferencia de los humanos, Dios tiene conocimiento de las dos partes de la analogía. Si los seres humanos sólo mediante su propia razón natural buscan entender a Dios construyendo una analogía que implique a Dios y a la humanidad, el resultado siempre es algún tipo de enigma, porque están trabajando con una ecuación compuesta de dos incógnitas. Por ejemplo, si uno tuviera que argumentar que el amor de Dios es para el amor humano lo que el ser divino es al ser humano, sería equivalente a decir que $x/2 = Y/5$. Sin saber que relación hay entre el ser de Dios (o su naturaleza o esencia) y el de la humanidad, los seres humanos no pueden construir una analogía con sentido.

Dios, por otra parte, conociéndolo todo completamente, sabe qué elementos del conocimiento y la experiencia del hombre son lo suficientemente similares a la verdad divina como para poderlos utilizar para ayudar a construir una analogía con significado. Como no tenemos forma de verificar una analogía como esa de forma independiente, siempre sigue siendo una presuposición y en ese sentido un asunto de fe que esta se corresponde con la verdad que Dios está reflejando. En conexión con esto deberíamos fijarnos en que no se puede verificar lo cerca que están nuestras ideas de lo que se supone que representan y por lo tanto deben ser aceptadas por la fe. A este respecto, el teólogo que trabaja con la revelación especial está en una situación similar a la del empírico, que no puede asegurar que las percepciones sensoriales se correspondan adecuadamente a los objetos que se proponen representar.

Los modos de la revelación especial

Ahora vamos a examinar los modos reales o los medios o modalidades mediante los que Dios se ha revelado a sí mismo: los eventos históricos, el discurso divino y la encarnación.

Eventos históricos

En el siglo XX se ha enfatizado mucho de la idea de que la autorrevelación de Dios hay que encontrarla en su acción personal en la historia o en sus “poderosas obras.” Esto es apropiado porque Dios ha estado obrando de manera concreta en la historia dentro de nuestro mundo, influyendo en lo que sucede.

La Biblia pone de relieve la serie completa de los eventos divinos a través de los cuales Dios se ha dado a conocer a sí mismo. Desde la perspectiva del pueblo de Israel, un suceso importante fue la llamada de Abraham, a quienes ellos consideraban el padre de su nación. Que el Señor hiciese a Isaac heredero, bajo unas condiciones de lo más improbables, fue otro acto divino significativo. La provisión de Dios en medio del hambre durante el tiempo de José benefició no sólo a los descendientes de Abraham, sino también a los residentes de toda la zona. Probablemente el mayor evento para Israel, que todavía celebran los judíos, fue la liberación de Egipto mediante las plagas que culminaron con la Pascua y con el paso del Mar Rojo. La conquista de la tierra prometida, el regreso de la cautividad, incluso la cautividad misma fueron automanifestaciones de Dios. El nacimiento de Jesús, sus actos maravillosos, su muerte y particularmente su resurrección fueron obras de Dios. En la creación y expansión de la iglesia Dios también estaba obrando, dando ser a su pueblo.

Todos estos son actos de Dios y por lo tanto revelaciones de su naturaleza. Los que hemos citado aquí son espectaculares y milagrosos. Sin embargo, los actos de Dios no se limitan a este tipo de eventos. Dios ha obrado tanto en estos actos grandiosos como en los momentos más mundanos de la historia de su pueblo.

Aunque hemos hablado de eventos históricos como modo de revelación especial, todavía es necesario preguntar lo que se quiere expresar con eso. ¿Cuál es exactamente la relación entre la revelación y los sucesos históricos? Examinaremos tres posturas diferentes: (1) revelación en la historia, (2) revelación a través de la historia y (3) revelación como historia.

1. La primera postura a examinar es la revelación en la historia. G. Ernest Wright insistió en que lo que es de autoridad en la Biblia es la narrativa, que se tiene que entender como un recital de eventos históricos confesados por el pueblo de Israel (en el Antiguo Testamento) y por la iglesia cristiana (en el Nuevo). La revelación sucede en una serie de eventos históricos. Wright está ansioso por distinguir entre entender la Biblia como una colección de doctrinas y como un recital histórico. La Biblia, hablando de forma estricta, no es la Palabra de Dios, sino un registro de los actos de Dios y de la respuesta humana a estos actos. La doctrina bíblica se infiere de los recitales históricos.⁶ Los atributos de Dios, como se les denomina, no son verdades eternas que se nos dan en forma didáctica en las Escrituras. Más bien, son conclusiones sacadas de la manera en que Dios ha actuado. Por lo tanto, el concepto mismo de Dios se considera no en términos de su ser y esencia, sino de sus actos.

Este recital histórico se puede ver en el *kerygma* que recorre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Un ejemplo excelente en el Antiguo Testamento está en Deuteronomio 26:5–9. En el Nuevo Testamento, encontramos un ejemplo en el mensaje de Pablo en Hechos 13:16–41, que empezando con los patriarcas continúa a través de David hasta Jesucristo. El elemento común que une a los dos Testamentos es la historia de los actos de Dios. Aunque la historia de los actos de Dios se coloca en el contexto de la historia universal, no es de esta historia universal de la que se deducen los atributos de Dios. Wright señala tres atributos principales de Dios, que según él, el pueblo de Israel deduce cuando intentan explicar los eventos que llevan al establecimiento de su nación. Una primera conclusión, que se derivó de la elección de Israel, es que Dios es un Dios de gracia. Una segunda conclusión es que el

⁶ G. Ernest Wright, *God Who Acts: Biblical Theology as Recital* (London: SCM, 1952), p. 107.

pueblo elegido son una “comunidad de pacto” unida a un Dios de ley que gobierna la vida de la comunidad. Una tercera conclusión es que Dios es el Señor de la naturaleza, su control de la naturaleza fue un testimonio importante de su relación con la historia y la sociedad humana.⁷

Wright advierte, sin embargo, que no deberíamos asumir que el relato bíblico debe ser tomado simplemente por su valor nominal. Los relatos de eventos históricos incluyen distintas concepciones que no se deben tomar literalmente. La razón de esto es que la interpretación que se ha dado a estos eventos no fue revelada por Dios especialmente. Los eventos son el punto central de la revelación; las conclusiones no son más que conclusiones. Como tal, las conclusiones extraídas por los escritores bíblicos están sujetas a corrección y revisión. Dentro de los relatos bíblicos hay materiales que la crítica histórica no considera auténticos. Por lo tanto el uso de todos los datos bíblicos para dar forma a la teología será, según dice David Kelsey, en cierto modo falso. Ya que ciertas características de la forma de entender a Dios fueron inferidas por los escritores bíblicos al narrar la historia; algunas fueron inferidas de la historia del desarrollo de las narrativas mismas; sin embargo, otras lo fueron de la manera en que se estructuraron y organizaron las narraciones. Los conceptos encontrados en la narrativa histórica o extraídos legítimamente de ella son el factor de autoridad.⁸ Es tarea de los estudios bíblicos determinar cuánto de lo que se presenta como historia es realmente historia. La tarea del teólogo pues es determinar qué características de Dios pueden ser inferidas de la historia real. La revelación, pues, está dentro de la historia; no hay que equipararla con la historia.

Hay un problema de incoherencia en el enfoque de Wright. Por una parte parece decir que como las categorías de hoy son las del acto y la historia en lugar de las del ser, la esencia o la sustancia deberíamos volver a expresar los conceptos bíblicos de forma que tengan sentido para las personas de hoy en día. Esto parece implicar que Wright encuentra los conceptos del ser y la esencia de Dios en las Escrituras. Sin embargo, todo el tiempo él ha insistido en que los escritores bíblicos no pensaban en términos de ser y esencia. Una dificultad posterior es que volver a expresar los conceptos bíblicos en categorías actuales es permitir que una suposición del siglo XX controle la interpretación de los eventos bíblicos.

2. La segunda posición en la relación entre revelación e historia se podría caracterizar como revelación a través de la historia. Aquí encontramos la postura conocida popularmente como neoortodoxia. Dios ha obrado en la historia, manifestándose a sí mismo a los humanos. Sin embargo, los eventos históricos no deberían identificarse con la revelación.⁹ Son únicamente los medios a través de los cuales se transmite la revelación. Ya que la revelación no debe verse como la comunicación de información a la humanidad, sino como la presentación que Dios hace de sí mismo.¹⁰ La revelación es un encuentro personal entre Dios y el ser humano. Por ejemplo, en el incidente de la zarza que ardía (Éx. 3), Moisés realmente se encontró con Dios y supo de él de una forma directa. Y el año que murió el rey Uzías, Isaías vio a Dios en toda su majestad y grandeza (Is. 6). Pero los relatos de estos sucesos no eran revelación. Por lo tanto, uno puede recoger las palabras dichas por Dios, como el libro del Éxodo dice que hizo Moisés, y otro puede leer estas palabras, y leer las circunstancias del evento, pero no por ello obtendrá la revelación. La revelación de Dios vino a través de las palabras y las obras de Jesús, pero esas palabras y obras no eran la revelación en sí. Por lo tanto, los fariseos no conocieron a Dios cuando Jesús hizo sus obras milagrosas. En su lugar, mantenían que él hizo lo que hizo por el poder de Belcebú. Hubo muchos que vieron y escucharon a Jesús, pero no se encontraron con Dios.

⁷ Ibid., pp. 50-58.

⁸ David H. Kelsey, *The Uses of Scripture in Recent Theology* (Philadelphia: Fortress, 1975), p. 37.

⁹ John Baille, *The Idea of Revelation in Recent Thought* (New York: Columbia University Press, 1956), p. 64.

¹⁰ Emil Brunner, *Revelation and Reason* (Philadelphia: Westminster, 1946), p. 25.

Simplemente se fueron convencidos de que era un hombre excepcional. Un suceso particularmente llamativo es el incidente que se cuenta en Juan 12. Cuando el Padre habló desde el cielo, algunos dijeron que un ángel había hablado a Jesús. Otros dijeron que había tronado. Sólo unos pocos se encontraron realmente con Dios debido a ello.

La revelación, entonces, no se percibe como un suceso de la historia. El evento es únicamente la cáscara que reviste la revelación. Es más, la revelación es algo extra que se añade a ese evento.¹¹ Es que Dios se presenta directamente ante alguien a través de esa revelación. Sin esta presentación directa, el evento histórico resulta opaco; por supuesto, esto sucedió con muchas personas que observaron, pero se quedaron de pie inmóviles. Por lo tanto la narrativa de la Biblia (o a este respecto, cualquier otra parte de la Biblia) no es revelación como tal, por la sencilla razón de que la revelación no se puede capturar y grabar. La Biblia deja constancia de que la revelación sucedió en el pasado. La concepción popular de que la neoortodoxia consideraba a la Biblia como un registro de la revelación no es, hablando estrictamente, correcta. La Biblia deja constancia de que la revelación existió, pero no registra lo que fue la revelación. También es una señal y una promesa de que la revelación puede volver a suceder.¹² Cuando alguien está leyendo la Biblia o escuchando su proclamación, el Dios que se manifestó a sí mismo ante otra persona en el incidente bíblico se puede considerar que está renovando su revelación y repitiendo lo que hizo en la situación bíblica. Puede presentarse a sí mismo en un encuentro con la persona que lee o escucha la Biblia. En ese momento uno puede decir verdaderamente que la Biblia es la Palabra de Dios, pero no porque tenga ninguna cualidad inherente. Se convierte en la Palabra de Dios.¹³ Sin embargo, cuando Dios retira su presencia, la Biblia es simplemente lo que era antes: las palabras de Moisés, Isaías, Lucas, etc.

Según este punto de vista, Dios es completamente soberano en la revelación. Ningún ser humano puede hacer nada para obligar a Dios a revelarse a sí mismo.¹⁴ Ni ninguna persona puede predecir cuándo o dónde “hablará” Dios de nuevo. Lo mejor que se puede hacer es estar abierto a las palabras de las Escrituras, deseando y orando para que Dios se manifieste. Pero Dios escoge el momento, el lugar y la persona a la que revelarse. No está restringido al uso de la Biblia para este asunto. Barth dice que Dios puede hablar a través de una zarza, un perro muerto e incluso a través de las palabras de un ateo. Esto no significa que la iglesia esté comisionada para ir proclamando las palabras de los ateos. Más bien, está llamada a declarar las palabras de las Escrituras, porque ofrecen testimonio particular de lo que Dios ha hecho y de lo que promete hacer.¹⁵ Sin embargo, ningún predicador neoortodoxo que se precie, introduciría la lectura de las Escrituras diciendo: “Ahora escucharemos la palabra de Dios.” Esto sería una blasfemia, suponer que se puede decir a Dios cuándo y a quién puede hablar.

Aquí de nuevo, como gran parte de la posición de Wright, hay una visión de que la realidad y la verdad son dinámicas y no estáticas o sustantivas. La verdad es personal, no proposicional. La revelación es algo que *sucede*, no algo que *es*. Por lo tanto, cuando el neoortodoxo habla de revelación, tiene en mente el *proceso* por oposición al *producto* de la revelación (lo que se dice o se escribe sobre ella), y lo que está *revelando* por oposición a lo que es *revelado*. El suceso histórico y, por cierto, su expresión, no son la revelación. El evento histórico como eso que es observable y expresable es únicamente el vehículo a través del cual llega la revelación. La revelación es una relación directa con Dios más que un suceso observable que puede ser examinado mediante métodos de investigación

¹¹ Ibid., p. 33.

¹² Karl Barth, *Church Dogmatics* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1936), vol. 1, parte 1, pp. 124–25.

¹³ Ibid., p. 127.

¹⁴ Ibid., pp. 158–59.

¹⁵ Ibid., pp. 60–61.

histórica. La revelación llega *a través* de eventos históricos, pero no *como* esos eventos. Nunca se debería identificar el canal o los medios con la revelación, excepto bajo esas condiciones en que, como hemos descrito, se convierte en Palabra de Dios.

Esta visión permite la crítica histórica. La crítica trabaja con los eventos históricos, pero como no son la revelación, la revelación queda salvaguardada del potencialmente corrosivo efecto de la crítica. Mientras los que adoptan la posición de Wright se implican en la crítica histórica en un intento de encontrar la revelación dentro de la historia, el punto de vista neoortodoxo permite a la crítica histórica filtrar el material para asegurar en la medida de lo posible la verdad de lo recogido, pero esto no da como resultado la revelación. La revelación permanece bajo el control de Dios mismo, por lo tanto no puede extraerse mediante ningún esfuerzo humano. Sólo llega cuando Dios la hace accesible por su gracia soberana.

3. La posición final en la relación entre la revelación y la historia ve la revelación no en o a través de, sino *como* historia. En los 60, un resurgir de esta posición tuvo lugar gracias a los esfuerzos del “círculo de Pannenberg.” Su esfuerzo cooperativo, *Revelation as History*¹⁶ [*Revelación como historia*], fue nombrado correctamente, ya que estos hombres mantenían que Dios ha actuado en la historia de manera que los eventos en realidad fueron y son la revelación de sí mismo. Los atributos de Dios se ven en realidad en las acciones de la historia, no se deducen simplemente de ella. Langdon Gilkey ha señalado que el movimiento de la teología bíblica tuvo problemas con la idea de Dios actuando en la historia; no veían que los actos de Dios en la historia tuvieran el mismo sentido que los actos de una persona humana en la historia.¹⁷ Pannenberg y sus seguidores, sin embargo, utilizan la palabra *acciones* unívocamente cuando hablan de acciones de Dios en la historia y en las acciones humanas ordinarias. Consideran las acciones de Dios en la historia como literales, no figurativas o metafóricas.¹⁸ La resurrección de Jesús, quizá el acto supremo de Dios en la historia, se puede probar mediante la razón, como cualquier otro hecho de la historia, dice Pannenberg.

Deberíamos señalar que Pannenberg y su círculo tienen en mente la historia universal; consideran toda la historia, no simple o exclusivamente los eventos recogidos en las Escrituras, como una revelación de Dios.¹⁹ Al hacer esto, han eliminado prácticamente la distinción entre historia y revelación. No obstante, con respecto a la relación entre la historia y la revelación, han restablecido un entendimiento correcto. La postura de que los eventos históricos no prometen o contienen o se convierten meramente en revelación, sino que son la revelación parece cerca de la afirmación avanzada por el mismo testimonio de la Biblia.

Es más, Jesús mantuvo que había una revelación objetiva asociada a los eventos históricos. Por lo tanto, dijo en respuesta a la petición de Felipe de que les mostrara al Padre: “El que me ha visto a mí ha visto al Padre.” Aún más, Jesús colocó la responsabilidad en aquellos que le habían oído (y también habían visto sus milagros): “El que tiene oídos para oír, oiga.” (Mt. 11:15). Él censuró a los fariseos por atribuir a Belcebú las obras que él había hecho, que en realidad eran las obras del Espíritu Santo actuando a través de él. Así pues, parecía estar diciendo que los eventos históricos eran en realidad la revelación. De hecho, los salmistas y los profetas hablan como si ellos y la gente de Israel hubieran visto realmente las obras de Dios (ej. Sal. 78).

¹⁶ *Revelation as History*, ed. Wolfhart Pannenberg (New York: Macmillan, 1968).

¹⁷ Gilkey, “Cosmology,” pp. 198–200.

¹⁸ *Revelation as History*, pp. 45–46.

¹⁹ *Ibid.*, p. 133.

Discurso divino

La segunda modalidad importante de revelación es el discurso de Dios. Una expresión muy común en la Biblia y especialmente en el Antiguo Testamento es la frase: “Palabra de JEHOVÁ que vino a...” (ej., Jer. 18:1; Ez. 12:1, 8, 17, 21, 26; Os. 1:1; Jl. 1:1; Am. 3:1). Los profetas tenían conciencia de que su mensaje no era de su propia creación, sino de Dios. Al escribir el libro de Apocalipsis, Juan estaba intentando comunicar el mensaje de Dios. El escritor de Hebreos señaló que Dios había hablado a menudo en el pasado y que ahora había hablado particularmente a través de su Hijo (He. 1:1–2). Dios no se muestra como es únicamente a través de sus acciones; también habla, contándonos cosas sobre sí mismo, sus planes, su voluntad.

Podemos pensar que el discurso de Dios realmente no es una modalidad. Parece muy directo. Sin embargo, siempre llega en un lenguaje humano, el lenguaje del profeta o el apóstol, ya sea hebreo, arameo o griego. Se supone que Dios no tiene un lenguaje en el que hablar. Por lo tanto, el uso del lenguaje es una indicación de que el discurso de Dios es una revelación mediadora y no una revelación directa.²⁰

El discurso divino puede tomar distintas formas.²¹ Puede ser una expresión audible. Puede ser escuchar el mensaje de Dios de forma silenciosa e interna, como el proceso de hablar en voz baja que utilizan los lectores lentos (escuchan en sus cabezas las palabras que están leyendo). Es probable que en muchos casos ese fuera el modo utilizado. A menudo este discurso inaudible fue parte de otra modalidad, como el sueño o la visión. En estos casos, el profeta oyó al Señor hablar con él, pero se supone que ninguna otra persona presente en ese momento escuchó nada. Finalmente está la inspiración “concursiva”: la revelación y la inspiración se han mezclado en una sola. Mientras el autor bíblico escribía, Dios colocaba en su mente los pensamientos que deseaba comunicar. No era un caso de un mensaje que ya había sido revelado, y que el Espíritu Santo sólo se encargaba de traer a la memoria, o de dirigir al escritor hacia pensamientos con los cuales ya estaba familiarizado. Dios creó los pensamientos en la mente del escritor cuando este escribía. El escritor podía ser consciente o no de lo que estaba pasando. En el último caso, puede haber creído que las ideas simplemente estaban naciendo en él. Aunque ocasionalmente Pablo indica que “cree” que tiene el Espíritu de Dios (ej. 1 Co. 7:40), otras veces se ve más seguro de que ha recibido su mensaje del Señor (ej., 1 Co. 11:23). Hay otros casos (ej., Filemón) en los que Pablo no se muestra consciente de que Dios esté dirigiendo su escritura, aunque sin duda Dios lo estaba haciendo.

Con bastante frecuencia, la palabra hablada de Dios fue la interpretación de un suceso. Aunque este evento solía ser algo pasado o contemporáneo a lo que se estaba escribiendo, había veces en que la interpretación predecía al suceso, como en la profecía predictiva. Nuestra opinión, a pesar de algunos fuertes desacuerdos recientes, es que no sólo el suceso sino también su interpretación era la revelación de Dios; la interpretación no era solamente la perspectiva o el producto de la reflexión de un escritor bíblico. Sin esta interpretación especialmente revelada, el suceso mismo resultaría opaco y por lo tanto bastante mudo. Estaría sujeto a varias interpretaciones y la explicación ofrecida por las Escrituras podría ser meramente una especulación humana errónea. Tomemos un suceso central como el de la muerte de Jesús. Si sabíamos que esto había ocurrido, pero sin que se nos hubiese revelado divinamente su significado, podríamos entenderlo de muchas formas distintas, o sencillamente nos habría parecido un rompecabezas. Se podría considerar una derrota, una opinión evidentemente compartida por los discípulos inmediatamente después de la muerte de Jesús. O puede que se considere

²⁰ Ramm, *Special Revelation*, p. 54.

²¹ *Ibid.*, pp. 59–60.

como una especie de victoria moral, un mártir muriendo por sus principios. Sin la explicación revelada sólo podríamos adivinar que la muerte de Jesús fue un sacrificio expiatorio. Lo mismo ocurre con la resurrección. Se podría interpretar meramente como una reivindicación de Dios de la causa de Jesús, probando que había sido injustamente condenado por los judíos.

La cuestión aquí es si la interpretación o explicación de los escritores bíblicos va a tener el mismo estatus que el evento mismo. Algunos eruditos contemporáneos han observado que los mismos escritores bíblicos parecen considerar que sus interpretaciones tienen el mismo estatus de origen divino que los eventos de los que están hablando. James Barr en particular ha señalado la dificultad de intentar ajustar toda la revelación al modelo de la revelación como actos divinos dentro de la historia. Señala tres tipos de materiales destacados que no encajan:

1. La literatura sapiencial presenta un problema particular. ¿Cuáles son los eventos a los que estos escritos hacen referencia?²² Incluso el mismo G. Ernest Wright tuvo que conceder que la literatura sapiencial “no encaja dentro del tipo de fe que se exhibe en la literatura histórica y profética.”²³

2. Incluso esos acontecimientos considerados como ejemplos de la postura de la “revelación en la historia” presentan dificultades.²⁴ La escuela del “Dios que actúa” de Wright considera ciertos aspectos de la forma presente de la tradición como interpretaciones o meditaciones sobre los actos de Dios. Por ejemplo, la interpretación de Moisés del evento de la zarza ardiendo no fue una revelación divina. En el relato original, se presenta como una comunicación directa de Dios con Moisés sobre sus propósitos e intenciones. Barr comenta que podemos continuar manteniendo la otra posición (que estamos ante la perspectiva de Moisés, no ante una revelación divina), pero que sería en base a consideraciones *críticas* no *bíblicas*.²⁵

3. Finalmente, aparte del tipo de libro bíblico del que se trate, hay una gran cantidad de material en la Biblia en la que una narrativa se ocupa de las acciones divinas, pero las circunstancias son tales que el término *historia* sólo es apropiado si ampliamos el significado de la palabra más allá de su uso normal. Por ejemplo, ¿quién estaba presente para observar y relatar los actos de Dios en la creación? Estos relatos sin duda tienen un estatus algo diferente al que tienen los que cuentan el éxodo o la captura de Jerusalén por parte de Nabucodonosor. Por lo tanto, Barr afirma que la revelación va más allá de los actos de Dios en la historia:

La comunicación directa de Dios con el hombre tiene tanto derecho a reclamar ser reconocido como el corazón de la tradición como lo tiene la revelación a través [en] los eventos en la historia. Si continuamos diciendo que esta comunicación directa, específica debe ser incluida en la revelación a través de [en] los eventos en la historia y ser considerada una interpretación subsidiaria de esta última, diré que estamos abandonando la propia representación de la Biblia sobre el tema a favor de otra que es apologéticamente más cómoda.²⁶

Vincent Taylor y C. H. Dodd han hecho observaciones similares. Taylor dice: “*A priori* no hay razones de fuerza por las cuales se pueda encontrar la revelación en los ‘actos poderosos’ de Dios, pero no en las palabras. De hecho, las palabras pueden ser un medio de comunicación mejor que los eventos

²² James Barr, “The Interpretation of Scripture. II. Revelation through History in the Old Testament and in Modern Theology,” *Interpretation* 17 (1963): 196.

²³ Wright, *God Who Acts*, p. 103.

²⁴ Barr utiliza las expresiones “en la historia” y “a través de la historia” de forma intercambiable; en este contexto él se refiere a lo que nosotros venimos denominando “revelación en la historia.”

²⁵ Barr, “Interpretation of Scripture,” p. 197.

²⁶ Barr, “Interpretation of Scripture,” p. 197.

que necesitan ser explicados.”²⁷ Dodd observa que los escritores bíblicos “creían firmemente que Dios les hablaba, hablaba a sus oídos internos en sentido espiritual... La interpretación que ofrecían no era inventada mediante un proceso de reflexión. Era el significado que experimentaban en los eventos cuando sus mentes estaban abiertas a Dios y también al impacto de los hechos externos.”²⁸ Debemos concluir que la posición que mejor concuerda con el entendimiento y las afirmaciones de los escritores bíblicos es que la comunicación directa de la verdad de Dios es una modalidad de revelación tan genuina como la de sus actos en la historia.

La encarnación

La modalidad más completa de revelación es la encarnación. La opinión aquí es que la vida y el discurso de Jesús fueron una revelación especial de Dios. Una vez más podemos inclinarnos a pensar que esto no es una modalidad en absoluto, que Dios estaba directamente presente y sin mediación. Pero como Dios no tiene forma humana, la humanidad de Cristo debe representar una mediación de la revelación divina. Esto no es decir que su humanidad encubrió u oscureció la revelación. Más bien, era el medio de expresar la revelación de la deidad. Las Escrituras declaran específicamente que Dios ha hablado a través de o en su Hijo. Hebreos 1:1–2 contrasta esto con las formas anteriores de la revelación, e indica que la encarnación es la superior.

Aquí la revelación como acontecimiento sucede de forma más completa. La cima de los actos de Dios se encuentra en la vida de Jesús. Sus milagros, muerte y resurrección son historia redentora en su forma más¹

Aquí la revelación como acontecimiento sucede de forma más completa. La cima de los actos de Dios se encuentra en la vida de Jesús. Sus milagros, muerte y resurrección son historia redentora en su forma más condensada y concentrada. Aquí también es revelación como discurso divino, porque el mensaje de Jesús sobrepasó el de los profetas y los apóstoles. Jesús incluso se atrevió a colocar su mensaje en contraste con lo que estaba escrito en las Escrituras, no por contradecirlas, sino por ir más allá o por cumplirlas (Mt. 5:17). Cuando hablaron los profetas, eran portadores de un mensaje de Dios y sobre Dios. Cuando Jesús habló, era Dios mismo quien hablaba. Había algo directo en sus mensajes.

La revelación también tuvo lugar en la misma perfección del carácter de Jesús. En él había una divinidad que se podía apreciar. Aquí Dios estaba realmente viviendo entre los seres humanos y mostrándoles sus atributos. Las acciones, actitudes y afectos de Jesús no se limitaban a reflejar al Padre, sino que eran realmente la presencia de Dios. El centurión del calvario, que seguramente había visto morir a mucha gente crucificada, aparentemente vio algo distinto en Jesús que le hizo exclamar: “¡Verdaderamente este era Hijo de Dios!” (Mt. 27:54). Pedro, después del milagro de la pesca, cayó de rodillas y dijo: “Apártate de mí, Señor, porque soy hombre pecador” (Lc. 5:8). Eran personas que encontraron en Jesús una revelación del Padre.

Aquí la revelación como acto y como palabra van unidas. Jesús hablaba las palabras del Padre y demostraba los atributos del Padre. Era la revelación más completa de Dios, porque era Dios. Juan pudo realizar la asombrosa declaración: “Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y palpamos nuestras manos tocando al Verbo de vida” (1 Jn. 1:1). Y Jesús pudo decir: “El que me ha visto a mí ha visto al Padre” (Jn. 14:9).

²⁷ Vincent Taylor, “Religious Certainty,” *The Expository Times* 72 (1960): 51.

²⁸ C. H. Dodd, *The Bible Today* (New York: Macmillan, 1947), p. 351.

¹ Erickson, M. J. (2008). *Teología sistemática*. (B. Fernández, Trad., J. Haley, Ed.) (Segunda Edición., pp. 177–216). Viladecavalls, Barcelona: Editorial Clie.

Revelación especial: ¿Proposicional o personal?

El resultado principal de la revelación especial es el conocimiento de Dios. Con esto no nos referimos sólo al conocimiento de la persona de Dios, sino también de lo que ha hecho, de su creación, de la naturaleza y situación de los humanos, de la relación entre Dios y el ser humano. También deberíamos señalar que es una información real, objetiva y racional, comunicada por Dios a la humanidad.

Es necesario en este punto examinar cuidadosamente y evaluar una posición que se ha hecho muy popular en el siglo XX. Es la postura de que la revelación no es la comunicación de información (o proposiciones), sino la presentación que Dios hace de sí mismo. La revelación, pues, no es proposicional; es personal. En gran medida, nuestra idea de la fe reflejará nuestro entendimiento de la revelación.²⁹ Si se considera la revelación como la comunicación de verdades proposicionales, entonces la fe se verá como una respuesta de asentimiento, de creencia en esas verdades. Si, por otra parte, se considera la revelación como la presentación de una persona, entonces la fe en correspondencia se verá como un acto de confianza personal o compromiso. Según esta última posición, la teología no es un conjunto de doctrinas reveladas. Es el intento de la iglesia de expresar lo que ha encontrado en la revelación de Dios sobre sí mismo. Esta postura sobre la revelación se ha identificado especialmente con la neoortodoxia, pero también se ha extendido bastante en el resto del escenario teológico del siglo XX. Se encontró en precursores de la neoortodoxia y persistió de una forma más reducida después de que pasase el punto más alto de este movimiento.

Deberíamos señalar que todavía queda sitio en la neoortodoxia para las proposiciones doctrinales. William Temple ha dicho que aunque no hay verdades reveladas, porque Dios no revela verdades de esa manera, hay, sin embargo, verdades de revelación.³⁰ Para Emil Brunner esto es algo bastante diferente de la revelación proposicional. La doctrina está conectada indisolublemente con el encuentro “como instrumento, como marco, como símbolo.”³¹ Pero esto no es como decir que estas verdades son comunicadas divinamente. Cuando uno se ha encontrado con Dios, puede luego hablar de lo que ha encontrado. Esto surge de la relación personal o la comunión entre Dios y los humanos. Cuando se pasa de la relación persona a persona que constituye la revelación, a la descripción de esta relación, que es lo que hace la teología (o a este respecto, la predicación), ha tenido lugar un cambio sutil en la naturaleza del lenguaje. En el primer caso, el lenguaje expresa una relación Yo – Tú de carácter personal. En la segunda, el lenguaje expresa una relación Yo–ello, de naturaleza impersonal. La primera es el lenguaje de la oración y la adoración; la segunda, el lenguaje del discurso.³²

Como señalamos anteriormente, un resultado de esta visión sobre la revelación es una habilidad para adoptar la crítica bíblica en su sentido más completo, aunque salvaguardando todavía la revelación. Ya que la Biblia es el testimonio humano falible del Dios que se presentó a sí mismo ante ellos. Como tal, puede haber defectos en lo que escribieron, algunos de ellos bastante importantes. Brunner ha utilizado una analogía con un disco de fonógrafo y la antigua marca RCA Victor “La voz del maestro.” Supongamos, dice, que alguien compra un disco de fonógrafo de Enrico Caruso. Le dirán que escuchará la voz de Caruso. Cuando pone el disco, se escucha mucho ruido, el chirrido de la aguja contra el disco. No debería impacientarse con el disco, porque sólo a través de él oír la voz del maestro. De la misma manera, la Biblia es el medio a través del cual escucharemos la voz del Maestro.

²⁹ Baillie, *Idea of Revelation*, pp. 85ss.

³⁰ William Temple, *Nature, Man and God* (London: Macmillan, 1939), p. 316.

³¹ Emil Brunner, *The Divine-Human Encounter*, trad. Amandus W. Loos (Philadelphia: Westminster, 1943), pp. 112–13.

³² *Ibid.*, pp. 84–89.

Es lo que hace que se oiga su voz. Seguramente, hay muchas cosas imperfectas en la Biblia. Hay ruidos incidentales, porque la voz de Dios se escucha a través de las voces de humanos imperfectos como Pedro, Pablo, Isaías y Moisés. Pero, a pesar de estas imperfecciones, la Biblia sigue siendo enteramente la Palabra de Dios, porque Dios habla a través de estos testigos. Sólo un necio escucharía los ruidos incidentales cuando puede escuchar la voz de Dios. “La importancia de la Biblia es que Dios nos habla a través de ella.”³³

La opinión de que la revelación es personal deriva de la distinción de Søren Kierkegaard entre verdad subjetiva y objetiva y las posteriores discusiones existencialistas. Buscando la verdad objetiva (que se presenta en forma de proposiciones) se intenta definir un tema poniéndolo en distintas clases. Sin embargo, al hacer esto, uno inevitablemente limita el tema, haciéndolo finito (“definiéndolo”). El objetivo de conseguir información objetiva sobre un tema es básicamente ponerlo bajo nuestro control. Por lo tanto, si concebimos nuestro conocimiento de Dios como algo básicamente objetivo (proposicional), le estamos haciendo algo menos que Dios. Le estamos haciendo una *cosa*, un objeto.

Por otra parte, el enfoque de la verdad subjetiva es la relación personal más que la información objetiva. Al enfatizar el conocimiento subjetivo, Barth y otros de su escuela de pensamiento han estado alerta para no caer en la trampa del subjetivismo: la posición de que la verdad no es sino la reacción subjetiva de alguien o su respuesta. Para evitar esta trampa, afirman que la fe como confianza requiere también la fe como asentimiento. Barth, por ejemplo, insiste en que la fe es *fiducia* (confianza), pero que también incluye *notitia* (conocimiento) y *assensus* (asentimiento).³⁴ Edward Carnell ha expresado esto diciendo que toda la fe vital descansa en la fe general. La fe general es creer un hecho; la fe vital es confiar en una persona. Mantiene que donde hay confianza, al menos hay una creencia implícita. Señala que no abraza simplemente a la primera mujer con la que se encuentra. Más bien, antes de hacer eso, se asegura de que es su esposa. Aunque el proceso de determinar esto puede que no sea largo, detallado o formal, ocurre.³⁵

Que debe haber creencia antes de que haya confianza es evidente según nuestras propias experiencias. Supongamos que tengo que hacer un depósito bancario en efectivo, pero que no puedo hacer esto en persona. Debo pedirle a alguien que lo haga por mí. Pero ¿a quién se lo pido, le confío a mí mismo, o al menos una porción de mis posesiones materiales? Confiaré o me comprometeré con alguien que yo creo es honesto. Creer en esa persona depende de creer algo sobre ella. Probablemente elegiré a un buen amigo cuya integridad no ponga en cuestión. Si mi situación es tan desesperada que debo pedir ayuda a un extraño, seguramente haré alguna valoración preliminar sobre su honestidad, por aproximado e incompleto que este tipo de juicio necesariamente sea.

De manera similar, los defensores de la postura de que la revelación es personal (como los que defienden que es proposicional o informativa) reconocen que su fe debe descansar en alguna base.³⁶ La cuestión es si la postura no proposicional de la revelación proporciona base suficiente para la fe. ¿Pueden los defensores de esta postura estar seguros de que el Dios con el que se encuentran es el mismo que el de Abraham, Isaac y Jacob? En el siglo XIX Ludwig Feuerbach señaló (en *The Essence of Christianity [La esencia del cristianismo]*) que el objeto de fe puede que no sea nada más que la autoproyección de uno mismo. O quizá uno esté confiando simplemente en la imagen de un padre, en su propio superego, o algo de ese tipo. Para Carnell y otros que mantienen el punto de vista proposicional o informativo sobre la revelación, la fe consiste en creer ciertas afirmaciones sobre Dios

³³ Emil Brunner, *Our Faith* (New York: Scribner, 1936), p. 10.

³⁴ Barth, *Church Dogmatics*, vol. 1, parte 1, pp. 268–69.

³⁵ Edward Carnell, *The Case for Orthodox Theology* (Philadelphia: Westminster, 1959), pp. 29–30.

³⁶ William Hordern, *The Case for a New Reformation Theology* (Philadelphia: Westminster, 1959), p. 72.

– que es todopoderoso, afectuosos, omnipresente, trino – y después poner su confianza en el Dios definido de esta manera. En teoría, es posible ofrecer evidencias que servirían para confirmar o verificar estas afirmaciones.

Sin embargo, en la postura neoortodoxa Dios no nos dice nada sobre sí mismo. Sólo lo conocemos a través del encuentro. Pero ¿cómo sabemos que el Dios con el que nos encontramos es el Dios cristiano a menos que él nos diga quién es y cómo es? Hay algún criterio mediante el cual podamos reconocer que nuestro encuentro es un encuentro con el Dios cristiano? Tengamos en cuenta nuestra anterior discusión sobre la naturaleza personal del lenguaje religioso (capítulo 6). Debido a esta naturaleza personal, podemos llegar a conocer a Dios como conocemos a otros seres humanos. Sin embargo, al final el paralelismo se rompe porque aunque nosotros tenemos experiencias sensoriales de los demás seres humanos, se supone que no tenemos ninguna de Dios. Podemos reconocer a una persona echándole un vistazo a la cara, sin ninguna comunicación verbal. Pero esto no ocurre con Dios. ¿Cómo sabemos que es trino y no singular en su persona? Aunque los neoortodoxos mantenían que a Dios se le conoce genuinamente en el encuentro, y que la fe evoca una creencia implícita en la verdad de ciertas afirmaciones o proposiciones, no queda claro cómo sucede esto. La respuesta más común es que la revelación es autocertificable (no evidente por sí misma). Además, los neoortodoxos sugieren que igual que la mejor respuesta a la pregunta: “¿Cómo sabré que estoy enamorado?” es: “Simplemente lo sabrás,” la respuesta a la pregunta: “¿Cómo sabré que es Dios con el que me encuentro?” es: “Simplemente lo sabrás.”³⁷

Emil Brunner ha planteado la cuestión sobre los libros, aparte de la Biblia, que también aseguran ser la Palabra de Dios. ¿Qué pasa con el dios que conocemos a través de ellos? ¿Es el Dios cristiano? La primera respuesta de Brunner es que estos libros simplemente no son aplicables a los que no sean musulmanes o hindúes. Su segunda respuesta es que en esos libros se oye la voz de un extraño, esto es, una voz distinta a la que oímos en la Biblia. Pero ¿es realmente una respuesta adecuada? Él dice que la voz que se escucha en estos otros libros puede en cierto modo ser la voz de Dios también, pero que apenas es reconocible. Cientos de millones de musulmanes e hindúes hayan realidad en el dios con el que se encuentran a través de sus libros, algunos de manera tan enfática como cualquier cristiano. ¿Están equivocados o todos nos encontramos con lo mismo? De nuevo su respuesta parece ser únicamente: “No somos musulmanes o hindúes.”³⁸ Aparentemente Dios y verdad se pueden encontrar de varias maneras. Pero ¿esto no se tambalea en el borde del subjetivismo?

Esto plantea otro problema, el problema de la teología. Los que mantienen que la revelación es personal, no obstante, se preocupan mucho por definir correctamente la creencia, o expresar entendimientos doctrinales correctos, aunque insisten en que la fe no es creer en proposiciones doctrinales. Barth y Brunner, por ejemplo, discutieron sobre temas como la naturaleza y el estatus de la imagen de Dios en los humanos, el nacimiento virginal y la tumba vacía. Seguramente, cada uno de ellos pensaba que estaban tratando de establecer la verdadera doctrina en estas áreas. Pero ¿cómo se relacionan estas proposiciones o cómo se derivan de la revelación no proposicional? Aquí existe un problema. Brunner ha insistido en que no hay “verdades reveladas”, sino “verdades de revelación.” La doctrina, insiste, como señal está indisolublemente conectada con el marco que representa,” esto es, nuestro encuentro personal con Dios.³⁹ También dice que Dios “no nos da una serie de conferencias sobre teología dogmática ni nos propone una confesión de fe, sino que Él nos *instruye* auténticamente

³⁷ Ibid., pp. 80–82.

³⁸ Brunner, *Our Faith*, p. 11.

³⁹ Brunner, *Divine-Human Encounter*, p. 110.

sobre Sí mismo. Nos cuenta auténticamente quién es Él y lo que desea para nosotros y de nosotros.”⁴⁰ Esto casi suena como las verdades reveladas que Brunner tanto había intentado evitar. Y ¿cuál es la naturaleza de la conexión indisoluble entre la doctrina y el encuentro si no hay verdad revelada? Su respuesta es introducir una analogía entre la doctrina y el sacramento de la cena del Señor. Como el Señor mismo está presente en, con y bajo los elementos (que son el símbolo del sacramento), también está presente en, con y bajo la doctrina, que es el símbolo del encuentro.⁴¹ Su presencia no se puede mantener sin la doctrina.

Hay varios problemas con esta analogía. Una es que intenta explicar lo oscuro con algo más oscuro: una concepción de la cena del Señor basada en una metafísica que ahora está obsoleta o al menos es incomprensible. Pero aparte de esto todavía existe una dificultad. Una cosa es decir que la presencia de Dios no se puede mantener sin la doctrina. Pero ¿cómo se llegó a esta doctrina? ¿Cómo se derivó del encuentro? ¿Cómo se puede establecer que la forma de la doctrina de Brunner es más correcta que la de Barth? Bernard Ramm ha señalado que Barth en cierta manera ha deducido seis millones de proposiciones (en *Dogmática eclesial*) de un encuentro no proposicional. Ramm comenta que “la relación de las declaraciones doctrinales y el encuentro está en un pobre estado de integración dentro de la neoortodoxia.”⁴² John Newton Thomas habla de “estado anómalo de las Escrituras” en el pensamiento de Barth; se mantiene que la revelación es no proposicional, y sin embargo, las palabras de las Escrituras de algún modo expresan su contenido cognitivo. Thomas se queja de que Barth establece temas doctrinales citando la Biblia de la misma manera que un fundamentalista, cuyas posiciones ha rechazado.⁴³

Esto no es sugerir que no puede haber una conexión entre la revelación no proposicional y las proposiciones de verdad, sino que esta conexión no ha sido explicada adecuadamente por la neoortodoxia. El problema se deriva de hacer una disyunción entre revelación proposicional y personal. La revelación no es o personal o proposicional; es *ambas* cosas. Lo que hace Dios principalmente es revelarse a sí mismo, pero lo hace al menos en parte contándonos algo sobre sí mismo.

Pero ¿no nos enfrentamos al problema de la impersonalidad cuando discutimos proposiciones sobre Dios? ¿No nos ofrece esto una relación tipo Yo–ello, en lugar de una relación Yo–Tú? El análisis que implican estas dos expresiones es incompleto y erróneo. En realidad aquí hay dos variables, ya que el cambiar de Yo–Tú a Yo–ello implica un cambio no sólo de lo personal a lo impersonal, sino también de segunda a tercera persona. Se necesitan otras dos categorías, que llamaremos “Yo–tú” y “Yo–él/ella.”

Es posible tener un lenguaje en segunda persona (o un lenguaje conversacional) que sea muy impersonal (Yo–tú). La expresión: “¡Eh, tú!” es un ejemplo. También es posible hablar sobre una tercera persona en términos personales. El lenguaje del discurso puede mostrar preocupación, respeto, calidez e incluso ternura. Ese es el lenguaje “Yo–él/ella.” No es necesario transformar personas en cosas cuando pasamos de hablar con ellos a hablar de ellos. Por lo tanto, las proposiciones sobre Dios no tienen por qué ser impersonales.

Escrituras como revelación

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid., pp. 111–12.

⁴² Bernard Ramm, *The Pattern of Authority* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), p. 98.

⁴³ John Newton Thomas, “How Barth Has Influenced Me,” *Theology Today* 13 (1956): 368–69.

Si la revelación incluye verdades proposicionales, entonces es de una naturaleza tal que puede ser conservada. Puede ser escrita o *inscriturada*. Y esta anotación escrita, siempre que sea una reproducción precisa de la revelación original, es también una revelación por derivación y con derecho a ser denominada así.

La definición de revelación se convierte aquí en un factor. Si la revelación se define sólo como el suceso exacto, el proceso o el *revelamiento*, entonces la Biblia no es revelación. La revelación es algo que ocurrió hace mucho tiempo. Sin embargo, si también es el producto, el resultado o lo *revelado*, entonces la Biblia puede ser también denominada revelación.

De forma similar la palabra *discurso* puede significar el suceso exacto, la articulación de palabras, los gestos (el “hablar”). También puede significar lo que se dijo. Por lo tanto, podríamos discutir si una transcripción (o una grabación de audio o de video) también se puede llamar el discurso. Alguien podría mantener que esto o es el discurso. Eso sucedió el martes pasado entre las 7:30 y las 8:00 de la tarde. No obstante, es el discurso, porque preserva el contenido de lo que se dijo.

Kenneth Pike, el lingüista, ha señalado que la negación de la revelación proposicional se basa en una visión demasiado estrecha del lenguaje. Desde luego, el lenguaje tiene una relevancia y un propósito social, y está diseñado para comunicarse o para causar efecto en otras personas. Pero también cumple otros propósitos: hablar con uno mismo, formular ideas para uno mismo, almacenar estas ideas. La insistencia neoortodoxa de que no hay revelación sin respuesta ignora el hecho de que aunque el mensaje puede estar a disposición de otros, ellos podrían no estar todavía preparados para recibirlo. Pike utiliza la imagen del gran erudito científico que da una conferencia a un grupo de estudiantes graduados, que no entienden lo que está diciendo. Sin embargo, se graba una cinta de esta conferencia y tres años de estudios después esos mismos estudiantes la escuchan de nuevo y entienden lo que dice. Sin embargo, no ha sucedido nada con el contenido de la cinta. Era verdad tanto la primera como la segunda vez que se escuchó.⁴⁴

El tema más amplio es el de la naturaleza de la revelación. Si la revelación es proposicional, se puede conservar. Y si es este el caso, la cuestión de si la Biblia es en su sentido derivativo una revelación, es una cuestión de si es o no inspirada, de si realmente conserva lo que fue revelado. Esto será el tema del siguiente capítulo.

También debemos señalar que esta relación es *progresiva*. Hay que tener cierto cuidado al utilizar este término, ya que a veces se ha utilizado para representar la idea de un desarrollo evolutivo gradual. Esto no es lo que tenemos en mente. Ese enfoque, que floreció con la escuela liberal, consideraba secciones del Antiguo Testamento como prácticamente obsoletas y falsas; eran sólo aproximaciones muy imperfectas de la verdad. La idea que estamos sugiriendo aquí, sin embargo, es que la revelación posterior se hizo sobre la revelación anterior, añadiendo y complementando, en lugar de contradiciéndola. Observemos la manera en que Jesús elevó las enseñanzas de la ley extendiéndolas, ampliándolas e interiorizándolas. Con frecuencia precedía sus instrucciones con la expresión: “Habéis oído...pero yo os digo.” De forma similar, el autor de Hebreos señala que ese Dios, que en el pasado habló a través de los profetas, en estos últimos días habló a través de un Hijo, que refleja la gloria de Dios y lleva el sello de su naturaleza (He. 1:1–3). La revelación de Dios es un proceso al igual que lo es la redención, y un proceso que fue hacia una forma cada vez más completa.⁴⁵

⁴⁴ Kenneth L. Pike, “Language and Meaning: Strange Dimensions of Truth,” *Christianity Today*, 8 de mayo de 1961, p. 27.

⁴⁵ Ramm, *Special Revelation*, pp. 161ss.

Curso: Teología Bíblica y sistemática
Profesor: Efraín Toldo Rodríguez
Documento: La Revelación universal de Dios

Hemos visto que Dios ha tomado la iniciativa de darse a conocer de una forma más completa que con la revelación general, y lo ha hecho de una manera que se ajusta a nuestro entendimiento. Esto significa que los humanos perdidos y pecadores pueden llegar a conocer a Dios y después seguir creciendo en conocimiento de lo que él espera y promete a sus hijos. Como esta revelación incluye tanto la presencia personal de Dios como la verdad informativa, somos capaces de identificar a Dios, entender algo sobre él, y señalárselo a otros.