

La prioridad de la moral sobre la epistemología y la génesis de la modernidad

Reseña de Stephen N. Williams, *Revelation and Reconciliation: An Angle on Modernity (Revelación y reconciliación: Una perspectiva sobre la modernidad)* (Cambridge: James Clarke & Co., 2021) 190 páginas.

Este libro es una segunda edición, una amplia reescritura de un libro que apareció por primera vez en 1995. El autor ofrece la mejor introducción a su libro. La primera edición era una crítica de la modernidad desde una perspectiva específica:

Su polémica se dirigía contra quienes destacaban las cuestiones epistemológicas en la ruptura intelectual del cristianismo occidental. ... Argumentaba que bajo el contraste y la colisión superficiales entre la razón y la revelación estaba el contraste y la colisión entre lo que podría llamarse vagamente autosuficiencia moral y la afirmación cristiana de que Dios ha actuado en la historia para nuestra reconciliación.

En esto encuentra un terreno común con Nietzsche, quien escribió que “las intenciones morales (o inmorales) de cada filosofía han constituido cada vez el verdadero germen de la vida del que ha crecido toda la planta..... Por consiguiente, no creo que un ‘impulso de conocimiento’ sea el padre de la filosofía”. (*Más allá del bien y del mal*, citado en Williams, p. vii.) Esto explica que el material sobre Nietzsche ocupe una parte importante, de hecho excesiva, del libro. Williams continúa:

La razón para dirigir los focos hacia la cuestión de la epistemología fue que algunos teólogos se habían apropiado y hecho suyas las observaciones de Michael Polanyi que exigían una investigación crítica. (p. viii)

Lo que hizo Agustín fue establecer públicamente los principales elementos de una cosmovisión cristiana partiendo sin pudor del dogma, concretamente del dogma cristiano. Tras el acto de creación intelectual de Agustín vino la transgresión intelectual, protagonizada por Descartes, que abrió el camino para persuadirnos de que empezáramos nuestras construcciones intelectuales con la duda en lugar del dogma. ... A partir de entonces, el método crítico se expandió, para acabar implosionando bajo la presión de su propia lógica, dejando a la descarnada y siniestra voluntad nietzscheana como fuente de comprensión. En respuesta a este estado de cosas, Newbiggin [uno de los teólogos aludidos en el párrafo anterior] ofreció un razonamiento para un nuevo agustinismo, haciendo que la creencia volviera a ser el punto de partida del conocimiento. Su mentor moderno en este proyecto fue Michael Polanyi. Aunque Polanyi no se adhirió a la fe cristiana de Agustín en particular, dio cabida y apoyo a una repriminación contemporánea del enfoque epistemológico básico de Agustín, es decir, la fundamentación del conocimiento en la fe y la presentación de la verdad sobre un fundamento de dogma. (pp. xi, xii)

En este punto, Williams cita la influencia en su pensamiento de los escritores H. G. Reventlow, *The Authority of the Bible and the Rise of the Modern World (La autoridad de la Biblia y el surgimiento del mundo moderno)*, y Charles Norris Cochrane, *Christianity and Classical Culture: a study of thought*

and action from Augustus to Augustine (Cristianismo y cultura clásica: un estudio del pensamiento y la acción desde Augusto hasta Agustín). “Aunque Cochrane ciertamente hizo mucho de la reconstrucción de la epistemología de Agustín, también dejó claro que Agustín situó el error de la cultura clásica moralmente en el ámbito de la voluntad propia incluso más fundamentalmente que en el ámbito intelectual del método epistemológico.” (pp. xvi-xvii) Williams dice que “Lutero, Calvino y Pascal adoptaron esta línea general”, y cita como ejemplo tardío a Kierkegaard, que escribió: “La gente intenta persuadirnos de que las objeciones contra el cristianismo surgen de la duda. Las objeciones contra el cristianismo surgen de la insubordinación, la aversión a la obediencia, la rebelión contra toda autoridad”. (*Obras de amor*, citado en Williams, p. xvii)

La mayoría de los lectores previstos de esta reseña habrán tenido sus ideas sobre esta cuestión formadas o influenciadas por los presuposicionalistas reformados como Cornelius Van Til, Francis Schaeffer y sus sucesores. Debería ser útil, entonces, subrayar una importante diferencia entre su enfoque de esta cuestión y el de Williams, así como desviar la discusión posterior para contrastarla con lo que pensaban estos escritores más conocidos. Williams dice que la actitud moral es más fundamental que la epistemología en la formación de la filosofía de la modernidad y su alejamiento del cristianismo. Al exponer su argumento, tiende a distinguirlos y a disminuir la importancia de la epistemología. En su análisis de las principales figuras pioneras de la Ilustración, sacará a relucir una diferencia entre la epistemología como tal, y el modo en que se pone en práctica, de modo que la culpa no siempre puede recaer en la visión de la razón del pensador, por ejemplo, sino que se encuentra en el asunto separado de sus doctrinas de autosuficiencia moral dirigidas contra el cristianismo.

Van Til, Schaeffer y sus seguidores, por el contrario, mezclaron, algunos podrían decir que confundieron, las dos cuestiones de la rebelión moral y la epistemología, siendo la epistemología una forma disfrazada de autosuficiencia moral, que Van Til en particular se propuso deconstruir en categorías morales. Es en este punto donde muchos encuentran que la explicación de Van Til sobre los filósofos actuales es artificiosa y poco convincente. Cuando en el curso de la reseña entremos en los casos, encontraremos cómo la falta de voluntad de los presuposicionalistas para hacer la distinción los metió en un enigma. El libro de Williams, por tanto, surge como un arma de doble filo, dirigida contra la visión de la modernidad como la inevitable autoemancipación del hombre del dogma, pero al mismo tiempo socavando a aquellos críticos teológicos de la modernidad que lanzaron su programa desde una plataforma que ahora se revela problemática.

Como Williams aborda estas cuestiones a través de los escritos de sus guías elegidos, a los que también somete a una crítica, lo que acabamos teniendo es una crítica de Williams haciendo crítica a sus autores, que están criticando a los escritores originales de prominencia histórica. El método de Williams consiste en hacer recaer la carga de la prueba de la interpretación correcta en estos escritores intermedios, y decir, tan a menudo como sea posible, que ellos ilustran las cuestiones, pero que su argumento no depende de que sean correctos. Trabajar indirectamente de esta manera hace que el libro sea algo más tedioso de lo que debería ser. En casi todos los casos nos interesan mucho menos estos escritores intermedios que Williams, y trataremos de destacar a Williams y las fuentes originales por encima de ellos en la medida de lo posible.

Descartes

En realidad, Williams comienza con John Locke, ya que fue éste quien proporcionó la declaración de la contraposición de la fe y el conocimiento tan objetable para Machael Polanyi, y los teólogos que le

siguieron. Locke utilizó la palabra “fe”, mientras que Polanyi dice “creencia”. Locke: “Esto es lo más alto que la naturaleza de la cosa nos permite llegar en materia de religión revelada, que por lo tanto se llama materia de fe”; Polanyi: “La creencia ya no es aquí un poder superior que nos revela un conocimiento que está más allá del alcance de la observación y la razón, sino una mera aceptación personal que no alcanza a ser demostrada empíricamente y racionalmente. ... Aquí radica la ruptura por la que la mente crítica repudió una de sus dos facultades cognitivas y trató de confiar completamente en el resto”. Dado que Locke hablaba del producto de la revelación, y Polanyi de una facultad cognitiva, hay una diferencia de materia que parece habersele escapado a Polanyi, y que Williams y sus teólogos no parecen apreciar adecuadamente, aunque Williams al menos la señala. Williams resume el resultado atribuido a la teoría del conocimiento de Locke:

Es así: Locke desacreditó de tal manera la creencia que ésta tendía o alcanzaba la subjetividad. Aunque Polanyi observó que Locke permitía hacer excepciones en el caso de la religión, juzgó que esta concesión era epistemológicamente estéril porque los fundamentos de la epistemología general de Locke son demasiado débiles para dar a luz y sostener una epistemología que garantice la creencia religiosa. ... Los diversos participantes en esta discusión no hacen ninguna distinción relevante entre fe y creencia; tienen en cuenta simplemente la dimensión cognitiva de la fe. (p. 3)

Para Williams, Polanyi está describiendo algo de “trascendental importancia histórica”. “Esto nos orienta en la argumentación que sigue en este volumen. ... En lo que respecta a Polanyi, es casi imposible exagerar lo que estaba en juego en su lectura del lugar y el papel de la epistemología en la historia”. Williams cita a Mark Mitchell: “Para Polanyi, los horrores del totalitarismo del siglo XX fueron el resultado directo de un marco crítico que excluye de entrada cualquier posibilidad de hacer afirmaciones morales significativas”. (p. 4)

Si esa es la cuestión, ese no es todavía el verdadero origen del problema, ya que “la *éminence grise* que se esconde detrás de todo lo que se dice sobre la duda, la epistemología y la modernidad es, por supuesto, René Descartes...” (p. 6) Pero Descartes respondía al escepticismo de Michel de Montaigne. “Si poner a Locke en perspectiva significa retroceder a Descartes, poner a Descartes en perspectiva significa retroceder a Montaigne”. (p. 8) Aquí Williams parece seguir a Stephen Toulmin, que en su *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity* (*Cosmópolis: La agenda oculta de la modernidad*), había puesto a Montaigne en primer plano. “Montaigne era el modelo de *honnêteté* en ese mundo de *honnêtes hommes* demasiado refinados para adherirse a — y demasiado refinados para vivir de acuerdo con — la fe cristiana”. (Williams, p. 10) Para Williams fue Montaigne quien creó ese “público de *honnêtes hommes*”. Mientras que Descartes respondió al escepticismo de Montaigne, Pascal respondió a la indiferencia de Montaigne respecto a la relación del hombre con Dios.

La idea de que Montaigne apareció y creó su propio público de sofistas indiferentes a la religión no es creíble. El público debe haber crecido a partir de algo durante un tiempo prolongado. Para una explicación debemos acudir a H. A. Enno Van Gelder, *The Two Reformations In The 16th Century: a study of the religious aspects and consequences of Renaissance and Humanism* (1961) (*Las dos reformas en el siglo XVI: un estudio de los aspectos religiosos y las consecuencias del Renacimiento y el Humanismo*).

En la época del Renacimiento, es decir, entre 1450 y 1560, tuvo lugar, como quiero mostrar, junto con las muchas novedades que trajo el Renacimiento en otros campos de la vida espiritual,

una reforma religiosa que fue considerablemente más allá de lo que se suele denominar Reforma. En el siglo XVI (y en los siglos siguientes) hay que distinguir junto al catolicismo y al protestantismo un tercer movimiento religioso, paralelo a ambos pero no entre ellos, y que tiene un aspecto más moderno. Se trata de una opinión religiosa bien definida, aunque no esté recogida en ninguna confesión de fe. (Van Gelder, p. 7)

Van Gelder llama a esto la reforma mayor, porque fue más allá del cristianismo medieval que la Reforma. Este movimiento “vio la salvación bajo una nueva luz, y rechazó aún más radicalmente los medios tradicionales para conseguirla. Era un camino en el que el elemento religioso estaba destinado, al final, a perder su importancia, y el elemento filosófico-ético a alcanzar la preeminencia exclusiva”. Citando a Rudolf Stadelmann: “Este nuevo modo de pensamiento hace del individuo un creador que conoce la Verdad porque está dentro de él, y desea, o debería desear, el Bien como idea (pero no como Dios). El intelecto se ha convertido en un principio, y ha transmutado la realidad del Gobernador del mundo y del Redentor del alma en una sustancia abstracta, que por su naturaleza es del mismo tipo que la que constituye al hombre.” (p. 9) Van Gelder se propone mostrar “cómo en la civilización occidental, desde el siglo XVI, la religión evolucionó de la idea de salvación a la de moralidad, y cómo la salvación cristiana perdió así, en general, su carácter místico y su valor, al menos para muchas personas. Sin embargo, la mayoría de estas personas estaban convencidas de que no repudiaban el cristianismo, sino que restablecían el verdadero cristianismo en su forma original y se desprendían de lo que consideraban adiciones posteriores.” (Van Gelder, p. 10) Esta es exactamente la mentalidad de los deístas desde finales del siglo XVII hasta el XVIII, pero aquí tenemos un relato de su génesis desarrollado durante los 150 años anteriores. Van Gelder sólo llega a Montaigne casi al final de su libro (pp. 386-393), llamándolo uno de los más radicales adherentes de la reforma mayor. Si tuviéramos que dar la historia completa de este movimiento, iría desde los humanistas contemporáneos de los reformadores hasta el siglo XX, cuando se fusionó con el modernismo de las principales denominaciones protestantes.

El libro de Van Gelder no parece haber sido muy influyente; sólo lo he visto citado una vez. También parece tener sus defectos, exagerando el carácter secular del Renacimiento. Sin embargo, sin él lo que tenemos en cambio es una gran laguna en los relatos habituales sobre el surgimiento de la incredulidad en Europa, con su abrupta aparición en una sola generación durante el siglo XVI. Algo parecido a lo que relata Van Gelder debió ser lo que realmente ocurrió. Podía vivir en cierta medida en la clandestinidad, ya que los librepensadores podían vivir en el exterior como practicantes de cualquier religión establecida en su zona. No tenían una iglesia institucional, ni un oficio teológico que exigiera la profesión de sus doctrinas, ni una confesión. Es decir, no había ninguna doctrina que debiera ser confesada, y además sinceramente, para alcanzar la salvación. Podían, en público, estar de acuerdo con la iglesia establecida, y guardar sus ideas escépticas para cuando estuvieran entre amigos. Además, eran la élite, y no se les podía dar una patada tan fácilmente como al pueblo llano. Sin duda, las autoridades sabían que esta actitud era corriente, pero mientras no desafiara al oficialismo, no lo verían como un problema importante, al menos no hasta que se extendiera hasta un punto significativo.

Montaigne, entonces, fue a lo sumo responsable de que el problema fuera demasiado grande para ignorarlo, o demasiado prominente por la calidad de sus escritos. Teniendo esto en cuenta, también deberíamos mantener una reserva sobre si Descartes, Locke o cualquiera de las otras grandes figuras de la historia intelectual fueron tan decisivas como cuentan las historias. Siempre hubo mucho más, pequeños peces nadando en la corriente intelectual junto a los grandes.

Llegamos por fin a la interpretación de Descartes, que para los intérpretes elegidos por Williams es el espíritu de la Ilustración, “el espíritu de la autonomía moral”. “Al rastrear las conexiones entre Descartes y la Ilustración francesa, [Peter Schouls] demuestra hasta qué punto los temas centrales de la Ilustración, la libertad, el dominio y el progreso, son puro Descartes”. (p. 18) “La voluntad tiene un papel fundacional en la obra de Descartes de tal manera que” fue “el ejercicio implacable del libre albedrío lo que para él estableció la autonomía de la razón”. (p. 17, citando a Schouls) “La caída no ha afectado a la libertad de la voluntad humana.” “La razón se libera por una combinación de método y libre albedrío”, en la que la libertad es más básica.

Descartes sí afirmó una especie de cristianismo, “Descartes observa que aunque ‘lo que ha sido revelado por Dios es más seguro que cualquier conocimiento... la fe en estos asuntos, como en cualquier cosa oscura, es un acto de voluntad más que un acto de entendimiento’”. (p. 30) Aun así, Williams no llega a hacer una crítica definitiva de Descartes. Ha sugerido paralelismos con el pensamiento de la Ilustración citando a otros autores, con la salvedad de que no se compromete con sus conclusiones. Lo que quizá podamos rescatar de este capítulo es un contraste entre Descartes y Pascal en su respuesta a Montaigne. Descartes abrazó el escepticismo de Montaigne. Hizo un método de la duda, y sobre esta duda erigió un nuevo edificio de conocimiento, encontrando los límites a la duda y construyendo este nuevo edificio sobre lo que no se podía dudar. Podemos compararlo con Kant en el sentido de que Descartes también hace una especie de revolución copernicana en la epistemología, partiendo de la incredulidad, y siguiendo sus implicaciones, tal y como Descartes las veía. Pascal, en lugar de aceptar la premisa de Montaigne e invertir sus efectos, pensaba que la “fuente de la incredulidad está en las pasiones más que en la razón. El corazón, más que la razón, es el órgano del discernimiento religioso”. (p. 14) Como concluye Williams “Pascal creía que la crisis religiosa fundamental de su época era, desde el punto de vista teológico, una cuestión antropológica y soteriológica, en la que se integraba la cuestión epistemológica.” (p. 15)

Locke

Con el capítulo sobre Locke entramos en el núcleo del argumento de Williams para la separación de la base moral y epistemológica de la Ilustración, como él mismo nos dice. “Al desafiar la lectura de Locke que hace Polanyi, mi objetivo final es presionar la posición que destaca los factores epistemológicos en los orígenes de la modernidad”. (p. 34) Donde Polanyi citó la *Tercera Carta sobre la Tolerancia* de Locke, Williams acude a un punto de partida mucho más sólido para recoger la visión de Locke sobre el conocimiento, desde su libro sobre ese tema, el *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Williams comienza refutando la afirmación de Thomas Torrance de que para Locke la creencia es sólo “persuasión sin fundamento”. Es entusiasmo lo que Locke llamaba persuasión infundada. “Locke distinguió el entusiasmo de la fe y de la razón de forma estudiosa, precisa, deliberada y programática. El ‘entusiasmo’ constituye un tercer motivo de asentimiento a una proposición dada junto a los motivos en la fe y en la razón y es un motivo que, a diferencia de esos dos motivos, se rechaza categóricamente.” (p. 37) Williams también distingue el uso que hace Locke del término ‘fe’ en el capítulo xv del que hace en el capítulo xix. En el primero, la fe “es lo que se puede alcanzar al máximo cuando no podemos demostrar una proposición entregada por la razón. Lo que Locke está describiendo es el ejercicio de deducir la probabilidad racional de una proposición y la forma apropiada de asentimiento a la misma”. En este último “hemos pasado a la epistemología religiosa.... En este último contexto, la ‘fe’ es el modo en que captamos una proposición no deducida ni entregada por la razón en absoluto, sino propuesta en nombre de la revelación”. (p. 38)

La fe religiosa y la fe racional no son lo mismo. Cuando Locke habla de epistemología *general*, la fe *no* se contrapone a la razón; se contrapone al conocimiento, siendo la fe y el conocimiento *productos* alternativos de las operaciones de la razón. En cambio, cuando Locke habla de la epistemología *religiosa*, la fe *sí* se contrapone a la razón, ya que proporciona un *método* alternativo al método racional general para alcanzar el conocimiento de una proposición. (p. 38)

Así, cuando se tiene una prueba racional de algo, se trata de conocimiento, pero cuando sólo se tienen razones persuasivas, entonces se pone la fe en ello, pero sigue siendo algo menos que conocimiento. En ambos casos, la creencia es el producto final de las operaciones racionales de la mente. En la religión, en cambio, puede haber doctrinas que son producto de pruebas racionales, pero otras doctrinas que son entregadas por revelación, que entonces se aceptan por fe, debido a la aceptación previa de la realidad de la revelación.

Locke presenta una distinción anunciada y superficialmente rígida entre lo que conocemos, que admite la certeza, y lo que podemos juzgar, que no admite más que la probabilidad (IV.ii). La probabilidad es, en principio, capaz de alcanzar un grado tan alto que eleva nuestro asentimiento a una determinada proposición prácticamente a conocimiento y nos encontramos en las proximidades de la certeza. Sin embargo, incluso a tal altura se supone que la distinción entre conocimiento y juicio, entre certeza y probabilidad, no desaparece. ... El asentimiento es una cuestión de fe. ... La vida, dice Locke, se vive sobre todo “en la penumbra de la probabilidad”. (p. 39)

¿Qué ocurre entonces cuando Locke pasa a la epistemología religiosa? Ahora que ha contrastado la fe con el conocimiento, siendo ambos el producto potencial de las operaciones racionales, se pregunta qué debemos hacer con un contraste que encontramos familiarmente, a saber, el contraste entre la fe y la razón. ... Si queremos mantenerlo de forma válida y útil, debemos deshacernos de su habitual despliegue inválido y peligroso en gran parte del discurso contemporáneo. Podemos hablar válidamente de la fe en contraposición a hablar de la razón. No podemos hablar válidamente de la fe como opuesta a la razón.

En materia religiosa, debemos tener razones para creer. Ahí es donde los “entusiastas” se extravían. Rechazan ese principio. Cuando la razón no puede servir a sus propósitos, el grito asciende: “Es una cuestión de fe y por encima de la razón” (xviii.2). Por lo que a ellos respecta, el “por encima de la razón” de los entusiastas puede ser contrario a la razón de los demás. ... En lo que respecta a Locke, no hay ningún sentido válido de la racionalidad por el que sea racional mantener una posición como la que mantienen los entusiastas. (p. 41)

Hay proposiciones ‘por encima de la razón’ en el sentido de que no se deducen racionalmente, pero “pueden procurar válidamente nuestro asentimiento a condición de que no se opongan a lo que se sabe racionalmente que es verdadero”. (p. 41) Esto puede incluir incluso cosas que son contrarias a nuestra experiencia común, como los milagros, cuando están bien atestiguados. También hay otro caso. “El asentimiento en este caso está garantizado de forma intachable por tratarse de una proposición de la que Dios da testimonio. ... Es una proposición *revelada*”. Pero, debemos estar “debidamente satisfechos intelectualmente — una necesidad que no siente el entusiasta — de que estamos en realidad tratando con una proposición revelada. ... Además, tenemos que entender dicha proposición antes de que nos procure nuestro asentimiento”.

Este es un punto en el que la razón que nos conduce en la vida y en nuestra epistemología general se hace valer ante la revelación putativa. La razón hace tres cosas a este respecto. En primer lugar, puede determinar la inteligibilidad de la proposición en cuestión. En segundo lugar, puede rechazar cualquier pretensión de revelación que esté en contradicción con lo que se conoce. En tercer lugar, debe aportar pruebas de que la proposición en cuestión está realmente revelada. En todo esto, Locke es clarísimo sobre el hecho de que, en los casos que ahora se discuten, la razón no es la *fuerza* de una proposición revelada. (pp. 43-44)

La razón, sin embargo, implica límites. “Nada de lo que se cree sobre la base de la revelación puede suscitar un asentimiento de más firme confianza que algo conocido por la razón. ... Locke insiste en que nada puede ser recibido correctamente como revelación si contradice el conocimiento racional...” (p. 44)

Podemos ir más lejos con esto que Locke y Williams. ¿Cómo se conoce realmente la revelación? Es decir, ¿cómo puede la mente adquirirla? Es mediante la exégesis de los textos. En primer lugar está la capacidad de entender el significado de las palabras, el vocabulario del texto. El significado de determinadas palabras lo aprendemos de nuestro entorno social. Luego está la capacidad de procesar las relaciones gramaticales de las palabras, la conciencia de la sintaxis. Esto parece ser innato en la mente humana. Pero cuando llegamos a un texto nos encontramos con que hay una gama de significados a nuestra disposición, y evaluamos la relación de todos los significados del texto en función de los que dan un sentido racionalmente coherente. En esto nos apoyamos en nuestro conocimiento del mundo para determinar la coherencia racional. No hay conocimiento de la revelación a través de los textos del lenguaje sin una competencia racional previa y una representación mental del mundo.

Así que antes de recibir la revelación en el sentido de Locke de juzgar que no contradice el conocimiento racional, también utilizamos el conocimiento racional para reconocer el significado del texto que nos proponemos evaluar a continuación. Para hacerlo de forma competente, los exégetas se esfuerzan por adquirir conocimientos de las lenguas antiguas y de los conceptos culturales.

¿Hasta qué punto es controvertida dentro de la teología cristiana la afirmación de Locke sobre el lugar de la razón? Podemos hacernos una idea comparando las opiniones de Cornelius Van Til y otros teólogos del tipo Reformado Cristiano sobre este tema. Nuestra fuente será el análisis de Herman Hoeksema sobre la controversia Clark-Van Til, que apareció en 1944 en *The Standard Bearer*, la revista de la Iglesia Reformada Protestante, reimpresso en *The Trinity Review* de noviembre/diciembre de 2005. Algunos teólogos, Cornelius Van Til, R. B. Kuiper y N. B. Stonehouse, habían presentado cargos contra Gordon H. Clark, alegando su incapacidad para ser ordenado al ministerio, porque, según decían, era un racionalista y un antinomiano.

La acusación de racionalismo se basa en la afirmación de que el Dr. Clark intenta resolver problemas, paradojas y contradicciones, particularmente el problema de la relación entre la soberanía divina y la responsabilidad humana. Cualquiera que haga un intento de resolver este problema, que trate de armonizar estos dos, que afirme que esta solución es posible — y especialmente aquel que esté dispuesto a ofrecer su solución de este problema — es, según los denunciantes, un racionalista. Citamos de la *Denuncia*: “El Dr. Clark afirma que la relación entre la soberanía divina y la responsabilidad humana no presenta ninguna dificultad para su

pensamiento y que ambas son fácilmente conciliables ante la barra de la razón humana. Expresa su sorpresa por el hecho de que tantos teólogos encuentren aquí una dificultad insuperable”.

Y a continuación continúan los denunciantes:

He aquí, pues, una situación que se califica inadecuadamente de asombrosa. Hay un problema que ha desconcertado a los más grandes teólogos de la historia. Ni siquiera la Sagrada Escritura ofrece una solución. Pero el Dr. Clark afirma sin rubor que para su pensamiento el problema ha dejado de ser un problema. Aquí hay algo fenomenal. ¿Qué lo explica? La explicación más caritativa, y sin duda la correcta, es que el Dr. Clark ha caído bajo el hechizo del racionalismo. Es difícil escapar a la conclusión de que por su negativa a permitir que la enseñanza bíblica de la soberanía divina y la enseñanza bíblica de la responsabilidad humana se mantengan juntas y por su afirmación de que las ha reconciliado plenamente entre sí ante la barra de la razón humana, el Dr. Clark ha caído en el error del racionalismo. Sin duda, no es un racionalista en el sentido de que sustituya el razonamiento humano por la revelación divina como tal. Pero, por no hablar de que encuentra la solución del problema de la relación entre la soberanía divina y la responsabilidad humana en la enseñanza de los filósofos paganos que ignoraban totalmente la enseñanza de la Sagrada Escritura sobre cualquiera de estos temas, está claro que el Dr. Clark considera la Escritura desde el punto de vista de un sistema que para la mente del hombre debe ser armonioso en todas sus partes. El resultado inevitable es el racionalismo en la interpretación de las Escrituras. Y eso también es racionalismo. Aunque el Dr. Clark no pretende poseer realmente en el momento presente la solución de cada paradoja bíblica, sin embargo, su racionalismo sólo deja lugar, en el mejor de los casos, a una sujeción temporal de la razón humana a la Palabra divina...

En el fondo, la acusación contra Gordon Clark no es que rechace la revelación porque haya encontrado contradicciones racionales en ella. Es que al no encontrar contradicciones racionales, ¡ha rechazado su carácter de revelación! Hoeksema continúa su análisis:

Los denunciantes hablan de una “situación que se describe inadecuadamente como asombrosa” y de “algo fenomenal”. Debo confesar que estas palabras expresan exactamente mi sentimiento cuando leí esta parte de la *Denuncia*. Hay aquí, en efecto, algo que es más que asombroso, que es realmente increíble, que casi podría catalogarse como otra paradoja: ¡el fenómeno de que los teólogos acusen a un hermano teólogo de herejía porque trata de resolver problemas!

Pues, fíjense bien, es exactamente esto lo que hacen estos denunciantes en esta parte de la *Denuncia*. Simplemente lo acusan de tratar de encontrar una solución, de pretender haber encontrado una solución. Que el Dr. Clark haya logrado o no descubrir una solución al problema de la soberanía de Dios en relación con la responsabilidad del hombre no es la cuestión en absoluto. Si su solución es correcta o incorrecta no tiene nada que ver con esta parte de la *Denuncia*. El mero hecho de que el Dr. Clark intente armonizar las cosas lo convierte en un hereje, en un racionalista.

¿Pero qué hay de la acusación de racionalismo? ¿Es realmente racionalismo hacer el intento de armonizar la Escritura consigo misma? Los denunciantes sostienen que sí:

El Dr. Clark considera la Escritura desde el punto de vista de un sistema que para la mente del hombre debe ser armonioso en todas sus partes. El resultado inevitable es el racionalismo en la interpretación de las Escrituras. Y eso también es racionalismo.

El lenguaje de los denunciantes es algo ambiguo aquí, ya sea que la ambigüedad sea intencional o accidental. Las palabras podrían dar la impresión de que el Dr. Clark comienza con un sistema de pensamiento, no derivado de las Escrituras, y que ahora procede a explicar las Escrituras de tal manera que apoye ese sistema filosófico preconcebido. Y eso sería, en efecto, racionalismo. La Escritura sería entonces distorsionada para adaptarse al sistema del Dr. Clark. Pero los denunciantes no lo acusan abiertamente de esto. Las palabras también pueden significar que, según el punto de vista del Dr. Clark, hay en la revelación de la Palabra de Dios misma un sistema armonioso de verdad, que, mediante una exégesis cuidadosa, comparando la Escritura con la Escritura, el teólogo intenta sacar a la luz y formular. Y esta parece ser la verdad. Así, al menos, interpreta La Respuesta el intento del Dr. Clark de armonizar la soberanía divina y la responsabilidad humana. Citamos: “Es pertinente observar que el Dr. Clark, en lugar de abordar estos problemas sobre una base racionalista, llega a su conclusión a partir de una exégesis de las Escrituras”.

Tenemos aquí en vista la popular teología presuposicionalista de Van Til que ha estado en boga en el Seminario de Westminster. El contraste con la teología de John Locke es muy marcado. Pero, ¿entre qué modos de pensamiento se encuentra este contraste? ¿Es un contraste entre la creencia cristiana y la Ilustración? ¿O es tal vez un contraste entre una determinada teología moderna y puntos de vista más tradicionales? Hoeksema extrae lo que cree que son las implicaciones.

Pero si la afirmación de los denunciantes es cierta, ciertamente se deduce que toda la teología, y especialmente toda la dogmática, es racionalista, pues procede de la suposición de que la verdad revelada en la Biblia puede ser formulada en un sistema lógico.

Ningún teólogo ha partido de la suposición de los denunciantes. La dogmática es un sistema de verdades extraídas de la Escritura. Y la exégesis siempre aplicó la regla de la *regula Scripturae*, lo que significa que en toda la Biblia corre una línea de pensamiento consistente a la luz de la cual deben interpretarse los pasajes más oscuros y difíciles. Los denunciantes prácticamente niegan esto, al menos, y eso, además, de forma bastante arbitraria, en relación con el problema de la soberanía de Dios y la responsabilidad del hombre.

¿Quién no sabe que los teólogos reformados siempre han interpretado esos pasajes de la Escritura, que a primera vista parecen estar a favor del punto de vista arminiano, a la luz de la enseñanza actual de la Sagrada Escritura de que la salvación es del Señor, que la gracia es soberana, que la expiación es particular y que el hombre no es libre de hacer el bien? Según el argumento de los denunciantes, esto es racionalismo.

Los denunciantes simplemente montan un pasatiempo Reformado Cristiano reciente.

En cuanto a las “contradicciones”, sostengo que no hay tales cosas en la revelación de Dios en la Escritura, por la sencilla razón de que la Escritura nos enseña en todas partes que Dios es Uno, y que no puede negarse a sí mismo. Su revelación, también, es una, y no se contradice.

No, pero los denunciantes dirían que no hay contradicciones reales, pero que, sin embargo, hay contradicciones aparentes en la Biblia, y a ellas debemos dejarlas en paz severamente, sin siquiera hacer un intento de solución. Debemos aceptarlas simple y humildemente.

Niego rotundamente todo esto.

Por contradicciones *aparentes*, los denunciantes se refieren a proposiciones o verdades que para la mente humana, y según la lógica humana, son contradictorias. Niego que haya tales proposiciones en la Biblia. Si las hubiera, no podrían ser objeto de nuestra fe. No tiene sentido decir que debemos creer humildemente lo que es contradictorio. Esto es simplemente imposible. Los propios denunciantes no pueden creer en las contradicciones. Las contradicciones son proposiciones que se excluyen mutuamente, de modo que una niega la verdad de la otra. Los principios de las contradicciones son: 1. Que una cosa no puede al mismo tiempo ser y no ser. 2. Que una cosa debe *ser* o *no ser*. 3. Que la misma propiedad no puede ser afirmada y negada al mismo tiempo del mismo sujeto. A es A. A no es A. Todo es A o No-A.

Hay mucho más en el artículo, que el lector puede consultar en Internet. La pertinencia de este material se hará más evidente cuando lleguemos a la discusión de Williams sobre Karl Barth. Por ahora lo dejamos con una referencia a un ensayo de John Frame en *Foundations of Christian Scholarship: Essays in the Van Til Perspective*, editado por Gary North. Frame intenta identificar y enumerar todas las paradojas que Van Til encontró en la Biblia. Según Frame, Van Til creía que a veces debíamos intentar resolver las paradojas, y a veces no, considerándolas como parte de la revelación. Además, Van Til no dio ningún criterio sobre cuándo debemos resolverlas o dejarlas en pie. Esto no parece molestar a Frame. He aquí una sugerencia para un proyecto de tesis de maestría en teología: examinar las paradojas que Frame enumera, y compararlas con la división noumenal/fenomenal en la filosofía de Kant, especialmente las antinomias de la razón pura.

Volviendo a Locke, encontramos, entonces, una opinión dividida sobre si la postura de Locke sobre la razón es una desviación de la posición cristiana. Para algunos que pretendían representar la ortodoxia en el siglo XX, era una completa traición del cristianismo al pensamiento de la Ilustración, y para otros era la condición necesaria para tener una revelación en la que los hombres pudieran creer, en el sentido de encontrarle un sentido, es decir, es necesaria para el cristianismo.

Esto no quiere decir que la epistemología de Locke no sea defectuosa. Los que quieran explorar los problemas pueden estudiar *John Locke and the Ethics of Belief*. (*John Locke y la ética de la creencia*), de Nicholas Wolterstorff. (Nótese que tiene una larga sección sobre "Cómo se diferenció el proyecto de Descartes"). Pero Williams piensa que ha reivindicado suficientemente a Locke de la acusación de que fue su visión de la razón la que alejó a Europa del cristianismo.

Sin embargo, no he olvidado el libro recientemente reseñado de Pierre Manent, *An Intellectual History of Liberalism (Una historia intelectual del liberalismo)*(1987). Sostiene que en la teoría política, Locke, al igual que otros teóricos del derecho natural, puso al hombre en el centro, en un proyecto moderno en marcha para "escapar decisivamente del poder de la singular institución religiosa de la Iglesia". Esto tuvo lugar en la esfera moral, particularmente, más que en la epistemología de Locke. Para Locke, la Iglesia era una sociedad voluntaria, y el valor del culto dependía de la sinceridad de los fieles. Ni en política ni en religión aceptaba que la autoridad de Dios pasara por delegación al Estado o a la Iglesia. El contenido de su *The Reasonableness of Christianity (La razonabilidad del cristianismo)* se aleja de

cualquier dogmática eclesiástica. Creía en la revelación, pero su interpretación de la revelación era la suya propia. Hay en Locke un cambio muy evidente en las ideas sobre la autoridad. Dice que “nadie que yo conozca, antes de la época de nuestro Salvador, hizo o fue a darnos una moral”. Es cierto que es una ley de la naturaleza; pero ¿quién hay que lo haya hecho, o haya ido a darnoslo todo, como una ley...?” Culpa de ello a las autoridades políticas y religiosas que la tergiversaron y truncaron en su propio beneficio.

Deísmo

Los deístas eran un grupo bastante variado de escritores que enseñaban una religión monoteísta basada en la razón natural, pero se oponían a las ideas cristianas de la Trinidad, la caída y la redención. Williams toma como ejemplo de este pensamiento a Matthew Tindal y su *Christianity as Old as Creation (El cristianismo tan antiguo como la creación)*. “En la medida en que Tindal desplegó principios de epistemología religiosa, recurrió a Locke. ... Su discusión ciertamente ayuda a confirmar la afirmación de que cuando los deístas hicieron un uso epistemológico de Locke, fueron ‘llamativos y superficiales’”. (p. 57) Sin embargo, los deístas no tenían motivos para rechazar lo que Locke decía sobre la razón, pero sí tenían necesidad, de hecho estaban en contra, de lo que decía sobre la revelación. Pues lo que consideraban religiosamente válido era lo que creían que podía deducirse por la razón natural, y lo que rechazaban era lo que sólo la revelación podía decirnos, a saber: una caída, el pecado, un Mediador y la redención. “Está claro que las afirmaciones de epistemología general que hace Tindal están motivadas por preocupaciones religiosas. No se cansa de repetir que el único esquema de conocimiento compatible con la deidad es un esquema que otorga una verdad religiosa universal y conocible. La sustancia de esa verdad es esencialmente moral y lo moral es lo religioso”. (p. 58) Según los criterios morales de los deístas, una religión que requiriera una revelación para la salvación era inmoral, ya que sólo estaba abierta a aquellos que habían recibido dicha revelación. “O tienes moralidad o tienes un Dios que actúa en la historia”. (p. 59) Podía haber revelación, pero sólo era de importancia secundaria, ya que todo lo importante podía conocerse por lo que era evidente para la razón.

Con el deísmo, pues, tenemos una oposición entre la razón y la revelación cristiana, al menos, pero es una oposición moral entre lo que ambas cosas enseñan. Esta es probablemente la razón de la larga trayectoria del deísmo, desde finales del siglo XVII hasta principios del XIX, y que luego sobrevivió en la conciencia popular entre la gente anticlerical hasta el XX, es que permitió a la gente creerse mejor que el común de la gente que va a la iglesia. Pero el deísmo no es todavía una oposición entre la razón y la posibilidad de la revelación.

Barth

Williams plantea la cuestión de esta manera, refiriéndose a *La Teología Protestante en el siglo XIX*: de Karl Barth “Barth argumentó que la introducción en la dogmática protestante de la razón como juez de la verdad religiosa abrió la puerta y finalmente condujo a la eliminación de la revelación. También argumentó que el conocimiento natural de Dios como principio regulador en la dogmática, que permitió a la razón adoptar este papel, fue teológicamente desastroso. Parece que todo esto tiene que ver con la epistemología. Pero, ¿es realmente la epistemología teológica defectuosa la raíz de todos los males en lo que respecta a Barth en este volumen?” (p. 64)

El primer problema de este enfoque es que se trata esencialmente de una historia de la teología protestante alemana poskantiana, o al menos continental, que partió de una interpretación errónea de Kant, compartida también por Barth. La explicación de este error proviene de *Biblical Origins of Modern Secular Culture (Los orígenes bíblicos de la cultura secular moderna)* de Willis Glover.

La filosofía de Kant no es un verdadero dualismo ontológico. Hay una especie de dualismo epistemológico entre la forma de conocer los fenómenos y la forma más directa de conocer algunas realidades noumenales. Sin embargo, en algunos seguidores de Kant, la distinción epistemológica que había hecho se transformó en un dualismo ontológico. En otras palabras, mientras que Kant había dicho que somos conscientes de una realidad de más de una manera, algunos kantianos llegaron a concebir una realidad fenoménica como distinta de una realidad noumenal, o espiritual. Esta perversión de Kant se convirtió en la base dominante de la teología protestante. (Glover, p. 100)

El error, o como lo llama Glover, la perversión, es fundamental para como Barth entendía la historia de la teología protestante. También forma parte de la mentalidad de la teología Reformada Cristiana que hemos estado siguiendo como cuestión secundaria en esta revisión. Ya sea que Cornelius Van Til, *et. al.*, haya recibido esto directamente de Barth o, más probablemente, lo haya tomado como parte de su herencia continental holandesa, influyó en sus ideas de lo que era teológicamente posible.

Williams dice que Barth “buscó algún denominador común psicológico que nos proporcionara la clave de la vida interior del ‘hombre’ del siglo XVIII. Lo encontró centrándose en el hombre humanista del Renacimiento, celebrante de la completa autarquía racional en un mundo racional gobernado por Dios. Este hombre emigró de la antigüedad al norte de Europa y de ahí a la Europa del siglo XVIII”. (Williams, p. 66) He aquí el error número dos: una idea distorsionada del Renacimiento como sustento de su historia intelectual. De aquí Barth concluye a un “hombre del siglo XVIII” que “se encontró a sí mismo ‘algo eterno, todopoderoso, sabio, bueno, glorioso’”.

En este punto, Barth se suelta con una hostilidad sin parangón en su actitud hacia cualquier otro grupo o individuo de cualquier otro grupo. El pietismo es el problema. Es la religión de agarrar, no de ser agarrado. Es el gemelo del racionalismo y no es el verdadero heredero de la Reforma.

...

La discusión de Barth sobre el pietismo llega a su término en su crítica a sus doctrinas sobre la gracia y la justificación; en otras palabras, en su soteriología. El pietismo tenía una preocupación malsana por lo que ocurre dentro de nosotros en lugar de una orientación adecuada a lo que hay en Cristo para nosotros. Vuelven al pelagianismo. El moralismo es el enemigo en la puerta. En la raíz de la voluntad de forma, expresada por la razón, está la voluntad de moralidad, que es el moralismo. (p. 68)

Esto parece un rechazo intencionado a hacer las distinciones adecuadas, debido a compromisos filosóficos primordiales. En primer lugar, ¿qué lado del pietismo es el problema? ¿El enfoque en el sentimiento y las experiencias subjetivas, o el deseo de ser transformado por el poder residente del Espíritu? Uno es el romanticismo, el otro es el sentido del cristianismo. Si lo que importa es sólo lo que está en Cristo y no lo que nos sucede, entonces el cristianismo puede ser ignorado en la tierra como irrelevante para la vida. En segundo lugar está la cuestión del moralismo, que puede ser muy peliaguda.

Si el cristianismo es una cuestión de asistir a las ceremonias de la iglesia, y por lo demás vivir como un pagano, entonces ¿qué sentido tiene? Pero el moralismo entra en juego cuando se impone el punto de vista contrario, es decir, que el cristianismo es una cuestión de vivir según ciertas normas. Para el moralista, vivir según estos códigos es lo que realmente importa en el cristianismo, y de nuevo se desprecia la transformación de la persona. A finales del siglo XIX, el moralismo se ha impuesto de tal manera que los principales protestantes no veían ningún conflicto entre la esencia del cristianismo y la teología de corte deísta que estaba ocupando su lugar.

Pero para Barth, estas distinciones no importan, ya que lo que tiene en mente como cristianismo parece ser una especie de postura existencial hacia la vida, que no era incompatible con una especie de indiferencia moral de, digamos, un adúltero de toda la vida como lo fue el propio Barth.

"Sin embargo", continúa Williams, "cuando Barth llega a la historia de la teología, ésta se despliega *en su superficie* como la historia del destino trágico de la epistemología teológica. Para Barth esta es la tragedia esencial de la teología protestante". (p. 69) "En algún momento después de la Reforma, la teología protestante dio un paso fatal en el modo de relacionar religión y revelación. ... En este sentido los culpables son dos: Salomon van Til (reformado) y Buddeus (luterano). ...

Tanto van Til como Buddeus especifican el contenido de nuestro conocimiento natural de Dios, incluyendo la afirmación de que no puede conducir a la salvación. Al igual que [Salomon] van Til, Buddeus tiene claro que la *religio naturalis*, procedente del conocimiento natural de Dios, debe ser complementada indispensablemente por la revelación. Sin embargo, la *religio naturalis* contiene las *notiones* que constituyen las *bases et fundamenta omnis religionis* [las bases y los fundamentos de toda religión] por medio de las cuales podemos identificar la revelación suplementaria. La religión natural funciona, pues, de dos maneras. En primer lugar, en virtud de su insuficiencia para la salvación, nos permite discernir la necesidad de la revelación. En segundo lugar, por la orientación religiosa que es capaz de proporcionar sobre la base de su conocimiento, nos permite identificar esa revelación cuando aparece. (p. 71)

Este es el siguiente gran error de Barth. Para corregirlo, acudimos a la obra de Stephen J. Grabill *Rediscovering the Natural Law in Reformed Theological Ethics (Redescubrir la ley natural en la ética teológica reformada)*. Grabill encuentra "una antigua tradición moral y legal" de la ley natural. "Esa tradición, en gran medida, permaneció intacta en la teología de los reformadores protestantes y sus sucesores ortodoxos de los siglos XVI y XVII, pero en algún momento después de 1750, sucumbió a las corrientes racionalistas ..." "Las cuestiones relativas a la eficacia de la ley natural y su lugar en la economía de la salvación constituyen las preocupaciones centrales de los escritores reformados que abordan el tema de la ley natural durante el período de la ortodoxia confesional (ca. 1520 a ca. 1725)". (Grabill, p. 2)

Entre los teólogos sistemáticos e históricos protestantes del siglo XX, una de las principales razones que contribuyen a la evaluación desfavorable de la ley natural ha sido la influencia de la crítica epistemológica de Karl Barth a la teología natural, su refuerzo (junto con el de Emil Brunner) de Calvino como principal codificador y estrella de la doctrina reformada, y su defensa de una versión fuerte de la teoría del mandato divino.... Baste decir que, especialmente en el ámbito de la teología reformada, la tesis de la discontinuidad se vio subrayada por la acerada crítica de Barth no sólo a la teología natural, sino también a cualquier formulación teológica que no fuera inmediatamente derivable de premisas cristocéntricas.

Una segunda razón es que ... los intelectuales protestantes ... han considerado típicamente que la tradición del derecho natural está doctrinal y filosóficamente ligada al catolicismo romano ... Este punto de vista ha sido articulado por una serie de prominentes teólogos y eticistas protestantes del siglo XX, incluyendo a luminarias como Jacques Ellul, Stanley Hauerwas, Carl F. H. Henry, Paul Leymann, Reinhold Niebuhr y Helmut Thielicke. Entre los representantes del siglo XX de la tradición reformada holandesa, Herman Dooyeweerd, Cornelius Van Til, Gordon Spykman y G. C. Berkouwer han sido defensores declarados de este punto de vista, el último de los cuales fue indeleblemente moldeado por los modos de pensamiento barthianos. (pp. 4, 5)

Grabill vuelve a hablar de esto en su Conclusión:

Los capítulos anteriores han mostrado que el ala reformada de la Reforma magisterial heredó la tradición del derecho natural como un legado no controvertido de la escolástica medieval tardía, aunque los representantes del siglo XX de la tradición reformada — Karl Barth, G. C. Berkouwer, Herman Dooyeweerd y Cornelius Van Til — han rechazado típicamente esa tradición porque supuestamente pasaba por alto los efectos noéticos del pecado en las facultades humanas naturales y porque se basaba ostensiblemente en una dicotomía dualista naturaleza-gracia. Ambas críticas — que se reiteran muchas veces en la erudición de esos representantes — se agudizan en la airada respuesta de Barth a Brunner en el debate de 1934. (p. 175)

Williams también retoma el debate Brunner-Barth:

En este intercambio, Barth mostró claramente que consideraba las cuestiones epistemológicas que surgían entre él y Brunner como de naturaleza fundamentalmente soteriológica. Acusó a Brunner de no entender lo que él (Barth) sostenía realmente sobre la cuestión de la teología natural. Detrás de las palabras de Brunner sobre la capacidad humana para la ‘palabra’ o para la ‘revelación’, y detrás de su distinción entre una imago Dei formal y una material constitutiva de la humanidad, hay un fatídico pelagianismo que se arrastra. ... Barth teme que, a pesar de la cacareada celebración de la gracia por parte de Brunner, haya una ‘nueva’ doctrina del Espíritu Santo a punto de surgir en la obra de Brunner, que lamentablemente requiere que el Espíritu Santo tenga un punto de contacto en los seres humanos para su actividad divina. (Williams, p. 70)

Si no hay ningún punto de contacto, ninguna capacidad humana de palabra o revelación, ¿puede esta revelación barthiana parecerse a la revelación que defendía Locke y con la que Williams ha hecho su pieza? Puede haber una segunda cuestión con Buddeus, en el sentido de que parece sugerir dos niveles de religión, uno basado en la teología natural, y luego un segundo paso para llegar a la teología revelada. Pero la respuesta de Barth no se dirige contra esto, sino contra cualquier capacidad humana cognitiva incluso para aceptar la revelación. Para Barth, la revelación se convirtió en un encuentro misterioso. El texto bíblico no era la palabra de Dios, es decir, esta revelación, sino sólo el lugar donde se producía este encuentro. Para ilustrar esto, en una conferencia de prensa de Barth, Carl F. H. Henry se presentó como editor de *Christianity Today* (*Cristianismo hoy*), y preguntó si la resurrección era un acontecimiento sobre el que la prensa podía informar. Karl Barth evitó una respuesta directa, y en su lugar replicó: “¿Representa usted al cristianismo hoy o al cristianismo ayer?”. Efectivamente, Barth reconocía que su nueva idea, no factual, de la revelación le había llevado más allá de la división del antiguo cristianismo a algo novedoso. Pero como para Barth, el cristianismo es un encuentro

existencial, y no un hecho real, podemos ver por qué tenía problemas con el pietismo de cualquier tipo, ya que el pietismo es una búsqueda de formas de hacer que el cristianismo sea real; una respuesta a la percepción de un cristianismo falso por todos lados.

Williams ignora completamente este problema en su discusión sobre Barth. Tampoco reconoce los otros problemas del análisis histórico de Barth que se han planteado aquí. Sin embargo, en un capítulo posterior, Williams sí aborda el problema de la relación de la doctrina de la reconciliación con la posibilidad de una historia real de los acontecimientos en los que se basa el cristianismo.

Dejando de lado a Nietzsche, llegamos a los autores contemporáneos de Williams. Considera a un tal Colin Gunton, del que no había oído hablar antes. Gunton tiene su propia genealogía del error. En particular, culpa a Guillermo de Ockham, a quien malinterpreta. Gunton piensa que, sin universales, la unidad sólo puede ser forjada por la razón, dejando a la particularidad sin un fundamento y un significado adecuados. Detrás del mal Ockham está el mal Agustín y detrás de él el mal Platón. Gunton quiere una cosmología que se base en el trinitarismo de Ireneo, que se manifiesta en la creación. “La Trinidad y el cosmos se integran de la manera más profunda posible”. (p. 129) De alguna manera el mundo es correlativo a la naturaleza divina. Sin embargo, lo que Gunton es capaz de producir son ideas abstractas, y éstas no generan la naturaleza particular de los particulares reales. Gunton no nos dice por qué su versión es mejor que la síntesis divino-cosmos tomista. De hecho, no menciona el tomismo. Sólo nos devuelve a la síntesis divino-cosmos como solución. “A decir verdad”, comenta Williams, “Gunton no era un comentarista fiable de la historia del pensamiento”. (p. 132) Williams continúa discutiendo los problemas que los críticos tienen con la interpretación de Gunton de Agustín y de los escritores medievales.

En su capítulo final, Williams llega a lo que cree que tiene que decir la teología, que es poner en primer plano el perdón y la reconciliación de acuerdo con la necesaria prioridad de la dimensión moral: es decir, a través de una narrativa de reconciliación en la historia. La cuestión ahora es si la ciencia nos lo permite. Tiene que argumentar que “la convicción de que Jesús fue un hombre en la historia que murió en la cruz y resucitó corporalmente de la tumba no depende de la correspondiente literalidad del relato del Génesis sobre la caída”. (p. 153) Continúa: “La suposición de que se puede ofrecer un relato plausible de la obra reconciliadora de Cristo sin comprometerse con una caída histórica sólo puede ponerse a prueba en el curso de la tentativa del relato.” (p. 155) Pero si la ciencia no deja en paz al Génesis, tampoco la crítica deja en paz a los evangelios. Williams es aquí el representante de un tipo de teología que sólo quiere luchar en el último momento, pero no ha dado ninguna razón para pensar que le irá mejor aquí, que en los puntos que ha abandonado. Por todo lo que ha dicho sobre la prioridad de la moral sobre la razón, termina con el problema de si la razón le permitirá su teología de la moral. ¿Ha aprendido realmente su propia lección?