

RESUMEN

“La teología y el rol de la razón” — Este artículo examina el papel de la razón en la teología desde una perspectiva bíblica, contrastando la razón autónoma, típica del pensamiento moderno, con la razón fiel, subordinada a la revelación divina. A partir de un análisis histórico y sistemático, se argumenta que el conocimiento de Dios no puede alcanzarse por medios racionales independientes, sino solo en relación con la Palabra revelada. El autor defiende que la teología adventista debe fundamentarse exclusivamente en la Escritura, evitando que la razón se convierta en juez de la verdad. Se destaca también la necesidad de una razón santificada, renovada por el Espíritu, como instrumento útil pero subordinado en la tarea teológica.

Palabras clave: teología, razón, Escritura, adventismo, revelación, razón santificada

ABSTRACT

“Theology and the role of reason” — This article explores the role of reason in theology from a biblical standpoint, contrasting autonomous reason—rooted in modern rationalism—with faithful reason, which submits to divine revelation. Through historical and systematic analysis, it argues that the knowledge of God cannot be attained independently by human reason but only through a relationship with God's revealed Word. The author affirms that Adventist theology must be grounded solely in Scripture, guarding against reason becoming the final judge of truth. The article also highlights the need for sanctified reason—transformed by the Spirit—as a valuable but subordinate tool in theological work.

Keywords: theology, reason, Scripture, Adventism, revelation, sanctified reason

LA TEOLOGÍA Y EL ROL DE LA RAZÓN¹

Frank M. Hasel

Introducción

El papel que desempeña la razón en la teología es crucial. Es una de las cuatro fuentes o fundamentos sobre los que se construyen las posturas teológicas: la Escritura, la tradición, la experiencia y la razón. La autoridad que asignamos a cualquiera de estas cuatro fuentes determina el carácter y el resultado de toda nuestra teología.

Para los cristianos creyentes en la Biblia, como somos los adventistas, se plantea la siguiente cuestión: ¿Debe la iglesia continuar con una teología que tenga a la Escritura como su fuente determinante, o debe retirarse a la tradición, la experiencia o la razón para determinar las claves hermenéuticas para la exposición de la Escritura y la construcción de su teología? Lo que está en juego es si los adventistas mantendremos el principio de “Sola Scriptura” de los grandes reformadores protestantes y de los pioneros adventistas, o si recurriremos a fuentes distintas de la sola Escritura como norma final y autoridad determinante en teología.

No podemos comprender y evaluar ninguna teología a menos que conozcamos los cimientos sobre los que se construye. Un debate sobre los fundamentos de la teología debería considerarse vital en cualquier empresa teológica. Pero, por desgracia, existe una tendencia natural a dar por sentados los cimientos. Esto es válido tanto para los edificios físicos como para las construcciones teológicas. La mayoría de nosotros nunca hemos visto los cimientos de las casas en las que vivimos. Podemos reparar las paredes y el tejado o simplemente reordenar los muebles; pero presuponemos unos cimientos sólidos. A menudo, la única forma de saber si los cimientos son sólidos es observando algunas grietas en la superestructura. Porque si los cimientos de un edificio no son sólidos, la superestructura tampoco lo será.²

1. Este artículo fue publicado originalmente por el Journal of the Adventist Theological Society. Frank M. Hasel, “*Theology and the Role of Reason*”, *Journal of the Adventist Theological Society* 4, no. 2 (1993): 149–164. <https://digitalcommons.andrews.edu/jats/vol4/iss2/9/>. Agradecemos a Gonzalo Reyes por su valiosa labor al traducir este artículo del inglés al español.

2. Esta ilustración está tomada del libro deliciosamente correctivo de David R. Hall, *The Seven Pillories of Wisdom* (Macon, GA: Mercer University Press, 1990),

Cuando examinamos las cuestiones actuales de la teología adventista,³ observamos ciertas grietas en la superestructura. En no pocos casos, algunas paredes que los argumentos actuales tratan de levantar no están sólidamente conectadas con el fundamento de nuestra teología, a saber, las Sagradas Escrituras, la Palabra de Dios escrita. En lugar de limitarse a reordenar los muebles de nuestra casa, de la teología adventista, parece necesario examinar de cerca la causa de estas grietas para aclarar el fundamento mismo sobre el que debe cimentarse y construirse nuestra teología.

Mi objetivo es examinar *una* cuestión fundamental en la formación de cualquier teología, a saber, el papel de la razón. Según el erudito evangélico Donald Bloesch, la relación entre fe y razón es “probablemente la cuestión más importante en un prolegómeno teológico”.⁴ El papel de la razón en la teología debería ser de especial interés para los adventistas, porque tradicionalmente hemos defendido una “fe-razonable”,⁵ aunque todavía no hayamos articulado de manera completa nuestra comprensión de esta frase y de la relación de la fe y la razón en la teología.⁶ En este artículo abordaremos brevemente esta cuestión.

Se ha escrito mucho sobre la relación entre la fe y la razón en teología, y no deseo molestar indebidamente al lector con la larga e intrincada historia de este debate.⁷ Pero para entender algunas de las grietas

vii; en el que examina críticamente siete argumentos populares del método histórico-crítico que han sido utilizados por los eruditos durante el último siglo y medio y que a menudo han sido perpetuados acriticamente de buena fe por sus seguidores hasta nuestros días.

3. Cf. los ejemplos mencionados en Raoul Dederen, “On Inspiration and Biblical Authority”, en *Revelation and Inspiration*, eds. Frank Holbrook y Leo Van Dolson, Adventist Theological Society Occasional Papers, vol. 1 (Berrien Springs, MI: Adventist Theological Society Publications, 1992), 91. En lo sucesivo se hará referencia a este libro como *Issues*.

4. Donald G. Bloesch, *Theology of Word and Spirit: Authority and Method in Theology* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1992), 35.

5. Cf. E. Edward Zinke, “The Pilgrimage of a Believer”, *Journal of the Adventist Theological Society* 3/2 (1992): 111-122.

6. En los últimos tiempos, estudiosos adventistas han hecho dos grandes intentos de abordar la cuestión del papel de la razón en la teología.: Fernando Luis Canale, “A Criticism of Theological Reason: Time and Timelessness as Primordial Presuppositions”, Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series, vol. 10 (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1987), y Richard Rice, *Reason and the Contours of Faith* (Riverside, CA: La Sierra University Press, 1991). Curiosamente, Rice ni siquiera menciona el libro de Canales. Tampoco retoma ni interactúa con la sustancial contribución de Canale sobre esta cuestión.

7. Para una perspectiva adventista, ver la compacta pero penetrante presentación

de nuestra casa adventista de teología, es necesario y útil hacer un breve repaso de algunas cuestiones básicas de este debate.

Tras este repaso preliminar, examinaremos lo que dicen las Escrituras sobre el papel de la razón. Si la Escritura es la única norma para la teología adventista, como profesamos al principio de nuestras Creencias Fundamentales,⁸ ‘y como insiste repetidamente Ellen White,⁹ entonces es lógico esperar que la Escritura sea también la única fuente de su propia exposición sobre esta importante cuestión.

por E. Edward Zinke, “A Conservative Approach to Theology”, Supplement to the Ministry 50 (octubre, 1977): 24A-24P. Este artículo sigue disponible escribiendo a: Biblical Research Institute of the General Conference, 12501 Old Columbia Pike, Silver Spring, MD 20904, U.S.A.

8. “Los Adventistas del Séptimo Día aceptan la Biblia como su único credo y sostienen que ciertas creencias fundamentales son la enseñanza de las Sagradas Escrituras. Estas creencias, tal como se exponen aquí, constituyen el entendimiento y la expresión de la iglesia de la enseñanza de las Escrituras. Se puede esperar la revisión de estas declaraciones en una sesión de la Conferencia General cuando la iglesia sea guiada por el Espíritu Santo a una comprensión más completa de la verdad bíblica o encuentre un lenguaje mejor para expresar las enseñanzas de la Santa Palabra de Dios”. Artículo 1: “Las Sagradas Escrituras” dice así: “Las Sagradas Escrituras, Antiguo y Nuevo Testamento, son la Palabra de Dios escrita, dada por inspiración divina a través de santos hombres de Dios que hablaron y escribieron movidos por el Espíritu Santo. En esta Palabra, Dios ha entregado al hombre el conocimiento necesario para la salvación. Las Sagradas Escrituras son la revelación infalible de Su voluntad. Son la norma del carácter, la prueba de la experiencia, el revelador autorizado de doctrinas y el registro fidedigno de los actos de Dios en la historia”. Citado en *Seventh-day Adventist Yearbook* 1992 (Hagerstown, MD: Review and Herald Publishing Association, 1992): 5. Cf. la presentación en *Seventh-day Adventists Believe: A Biblical Exposition of 27 Fundamental Doctrines* (Washington DC: Ministerial Association, General Conference of Seventh-day Adventists, 1988), 4, esp. 11-14, que, sin embargo, no menciona el preámbulo.

9. “Pero Dios tendrá un pueblo sobre la tierra que mantenga la Biblia, y sólo la Biblia, como norma de todas las doctrinas y base de todas las reformas. Las opiniones de los sabios, las deducciones de la ciencia, los credos o las decisiones de los concilios eclesiásticos, ... ni uno ni todos ellos deben ser considerados como pruebas a favor o en contra de ningún punto de la fe religiosa. Antes de aceptar cualquier doctrina o precepto, debemos exigir un claro “Así dice el Señor” en su apoyo”. Ellen G. White, *The Great Controversy* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1911), 595. En la relación de Elena G. de White con la Biblia, ella es igualmente clara en que la Biblia sigue siendo la única norma: “Los testimonios de la hermana White no deben ser llevados al frente. La Palabra de Dios es la norma infalible. Los Testimonios no deben tomar el lugar de la Palabra.... Que todos prueben sus posiciones a partir de las Escrituras y fundamenten cada punto que afirman como verdad a partir de la Palabra de Dios revelada”. Letter 12, 1890, en Ellen G. White, *Evangelism* (Washington, D.C.: Review and Herald, 1946), 256.

Sobre la base de nuestros hallazgos en la Escritura extraeremos finalmente algunas implicaciones para el papel de la razón en la teología y en la teología adventista en particular. Así pues, estamos intentando desarrollar una respuesta bíblica a una pregunta filosófica (¿Cuál es el papel de la razón en la construcción de nuestra teología?), eligiendo así estar informados *y formados* por los propios presupuestos de la Escritura. Teniendo esto presente, pasemos ahora a nuestro breve repaso del papel de la razón en la historia de la teología.

El rol de la razón

La cuestión del papel de la razón en la teología ha recibido varias respuestas diferentes a lo largo de la historia. Dado que no es posible tratarlas en detalle, me limitaré a enumerar los siguientes útiles resúmenes sugeridos por Erickson¹⁰:

1. En el primer tipo, no es posible relación alguna. Aquí uno recuerda las famosas palabras de Tertuliano: “¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén? ¿Qué concordia hay entre la Academia y la Iglesia? ¿Qué entre herejes y cristianos?”¹¹ y también la afirmación de Martín Lutero de que “la razón es la prostituta del diablo”.¹²
2. En el segundo tipo, la teología puede ser dilucidada por la razón. Aquí Agustín podría ser citado como ejemplo. Destacó la prioridad de la fe

10. Millard J. Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1985), 39-58, esp. 40-42. La tipología de Erickson sobre la relación entre teología y filosofía puede aplicarse igualmente a la razón, ya que la filosofía es el producto de la razón.

11. “On Prescription against Heretics”, 7, *The Ante-Nicean Fathers*, eds. Alexander Roberts and James Donaldson (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1989), 3: 246. En adelante nos referiremos a esta obra como AFN. La afirmación de Tertuliano, sin embargo, no debe interpretarse en el sentido de que fuera un irracionalista ciego. Su creencia de que algunas cosas, como la crucifixión, son sencillamente demasiado maravillosas para ser comprendidas no es una afirmación general de que la creencia sea irracional. Cf. Justo L. González, *A History of Christian Thought*, 3 vol., revised edition (Nashville, TN: Abigdon Press, 1989), 1:175, con más bibliografía. Sin embargo, incluso Tertuliano, que no quería afirmar nada que fuera más allá de la fe, admitió el pensamiento estoico en la teología, por ejemplo, al concebir a Dios y al alma como tipos especiales de cuerpos. “Ad Praxean”, 7 ANF 3:601f.

12. Cr. WA 51, 126, 6-8; 127, 10; 128,2f; 129,10. Tales afirmaciones deben considerarse a la luz de todo el pensamiento de Lutero sobre el papel de la razón, que parece más equilibrado. Cf. los detallados estudios de Bernhard Lohse, *Ratio und Fides. Eine Untersuchung über die RATIO in der Theologie Luthers* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958); B.A. Gerrish, *Grace and Reason: A Study in the Theology of Luther* (Oxford: Clarendon Press, 1962); and Friedrich Beißer, “Luthers Urteil über die ‘Vernunft’, *Theologische Beiträge* 15 (1984): 150-162.

y la aceptación de la revelación bíblica, pero también insistió en que la filosofía puede ayudarnos a comprender mejor nuestra teología cristiana. Agustín adoptó el pensamiento neoplatónico.

3. En el tercer tipo, la teología se establece a veces por la razón. Tomás de Aquino, por ejemplo, encontró tal fundamento en la filosofía de Aristóteles, a la que “bautizó” al cristianismo.
4. En otro tipo, la teología puede ser juzgada por la razón, como en el deísmo y la teología racionalista.¹³
5. En algunos casos, la razón puede incluso suministrar el contenido de la teología.

El concepto griego clásico de razón que se introdujo en el pensamiento cristiano y que configuró gran parte de nuestro pensamiento filosófico occidental puede caracterizarse por su recepción pasiva de las formas preexistentes atemporales que siempre existen.¹⁴ Separada del flujo de la historia, sólo la mente se considera capaz de participar en las verdades eternas recibiendo esas formas preexistentes a través de una iluminación repentina. Esto, sin embargo, es algo totalmente distinto de la fe bíblica, como veremos más adelante.¹⁵ Debido a las limitaciones de espacio no podemos desarrollar con más detalle este concepto de razón. Sin embargo, pasamos a estudiar otro aspecto de la razón que ha adquirido gran influencia en la teología contemporánea, a saber, la razón autónoma.

La razón autónoma: El papel de la razón autónoma ha llegado a ser muy influyente en los tiempos modernos.¹⁶ El énfasis en la “razón autónoma” es característico del periodo de la Ilustración¹⁷ o de la “Edad de

13. Cf. Gerald R. Cragg, *Reason and Authority in the Eighteenth Century* (Cambridge: At the University Press, 1964), 62-92.

14. Pannenberg ha llamado a esto “recibir la razón”. Wolfhart Pannenberg, “Faith and Reason”, en *Basic Questions in Theology*, trad. by George H. Kehm (Philadelphia: Westminster Press, 1983) 2:57-59. Un breve resumen del concepto griego de razón puede encontrarse en Thomas Whittaker, “Reason”, en *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings (New York: Charles Scribner’s Sons, 1919), 10:593-595. Para un análisis en profundidad y una crítica del concepto griego de razón que ha impregnado gran parte de la teología, véase Canale, *A Criticism of Theological Reason*, esp. 285-387.

15. Así también, Pannenberg, “Faith and Reason”, 58.

16. Canale ha demostrado que, a pesar de que en los tiempos modernos se ha dado un énfasis diferente a la razón, el presupuesto básico primordial de la razón griega ha seguido siendo el mismo. Canale, *A Criticism of Theological Reason*, 19-159.

17. El término Ilustración” es una autodenominación utilizada por los seguidores de este movimiento. En el mundo anglosajón a veces también se identifica con la “Edad de la Razón”. La Ilustración abarca aproximadamente el período comprendido entre mediados de 1600 y finales de 1700 y es de crucial importancia para el tema de investigación porque durante este período se puede observar una revolución en la com-

la Razón”, como también se la denomina, y tras ella de la mayor parte de la discusión intelectual de los tiempos modernos.¹⁸ A través del giro hacia el individuo que se inició en nuestra época moderna con René Descartes,¹⁹ el hombre se convirtió en el punto de referencia donde se decide la verdad.²⁰

En 1784, Immanuel Kant escribió un artículo en respuesta a la pregunta “¿Qué es la Ilustración?”. Kant definió la Ilustración como la determinación del espíritu de ejercer sus facultades intelectuales en una integridad sin trabas. La Ilustración es la liberación del hombre de su tutela autoinfligida, es decir, de su incapacidad para hacer uso de su entendimiento sin la dirección de otro. La Ilustración es la salida del hombre de la inmadurez que le llevó a confiar en autoridades externas como la Biblia, la Iglesia, la tradición, etc., para que le dijeran lo que tenía que pensar y hacer. El lema de la Ilustración, por tanto, era: Ten valor para usar tu propio pensamiento.²¹ En su autosuficiencia, la razón autónoma asumió la autoridad que en realidad le pertenecía sólo a Dios y a su revelación.²²

prensión del papel de las Escrituras en la teología. La bibliografía sobre este periodo es inmensa. Para una introducción útil a la Ilustración en su relación con la teología y la filosofía, véase Rainer Piepmeyer, “Aufklärung: I. Philosophisch”, en *Theologische Realencyclopädie*, eds. Gerhard Krause and Gerhard Müller (Berlin: Walter de Gruyter, 1979), 4:575-594; y Martin Schmidt, “Aufklärung: II. Theologisch,” en Ibíd., 4:594-608 y más bibliografía.

18. “El ideal de la Ilustración es el deber de no admitir ninguna creencia que no esté justificada por pruebas racionales, es decir, por el asentimiento de la razón autónoma y no por la autoridad bíblica o eclesiástica”. James C. Livingston, *Modern Christian Thought: From the Enlightenment to Vatican II* (New York: Macmillan, 1971), 3. Colin Brown, *Philosophy and the Christian Faith: A Historical Sketch from the Middle Ages to the Present Day* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1968), 44, observa que hoy “la razón ha tomado el lugar de la revelación”.

19. René Descartes es considerado casi universalmente como el iniciador de la filosofía moderna. Según Laurence J. LaFleur, ha superado con creces a cualquier otro individuo o acontecimiento en cuanto al alcance de su influencia a la hora de determinar las características de la modernidad. Uno de los principales elementos de su influencia es su descreimiento del autoritarismo y su creencia en la idoneidad única de la razón de cada individuo para descubrir la verdad. Laurence J. LaFleur, “Introduction”, en René Descartes, *Discourse on Method and Meditations*, trad. Laurence J. LaFleur (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1960), vii-viii.

20. Friedrich Beisser, “Irrwege und Wege historisch-kritischer Bibelwissenschaft”, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 15 (1973): 195, 200.

21. Immanuel Kant, “What is Enlightenment?”, trad. y ed. Lewis White Beck (Indianapolis: Bobbs-Merrill Educational Publishing, 1959): 85.

22. La supremacía de lo racional se convirtió en absoluta cuando se concedió autoridad normativa sólo a la razón. Ya en 1675 Glanville argumentaba en su libro

El caso de los socinianos racionalistas,²³ así como la teología racionalista de los deístas ingleses,²⁴ demuestran ampliamente los resultados de la razón como juez final sobre el contenido de las Escrituras. Incluso en la ortodoxia protestante, donde todavía se mantenía el principio de la sola Escritura, podemos detectar un cambio sutil pero crucial hacia un apuntalamiento de la autoridad de la Escritura en términos racionalistas. En lugar de proporcionar su propia prueba de autoridad divina, la Escritura se sostenía cada vez más mediante argumentos de la razón.²⁵ Este desafortunado proceso está bien descrito por J. K. S. Reid, quien dice:

La primacía de la fe da paso, en primer lugar, a una igualdad de la fe con la razón; la fe debe ser, al menos, inteligible. Pero la igualdad es difícil de mantener. La fe se concibe intelectualmente, y entonces es la razón y no la fe la que asume la posición dominante. La autoridad de la Escritura se ve comprometida y se hace equívoca.²⁶

En cuanto la razón se convirtió en un medio indispensable, asumió el papel adicional de criterio. Pero aún más, al haberse convertido en

Ensayos sobre varios temas importantes de filosofía y religión que la razón es “en cierto sentido, la Palabra de Dios... escrita en nuestras mentes y corazones; como la Escritura es lo que está escrito en un Libro”. Concluye diciendo: “Sigue a la razón, porque ningún artículo de fe puede contradecirla, y todo artículo de fe debe estar de acuerdo con ella”. La cita se tomó de H. D. McDonald, *Theories of Revelation: An Historical Study 1700-1960* (Grand Rapids, MI; Baker Book House, 1979), 35-36. Más tarde John Locke, el fundador de la teología racional en Inglaterra, dijo que “la razón debe ser nuestro último juez en todo”. John Locke, *The Reasonableness of Christianity*, sect. 14, como está citado McDonald, 41-42. Nada contrario a la razón era aceptado con la supuesta autoridad de la revelación. En cambio, la revelación misma debe tener la aprobación de la razón. Cf. McDonald, 42; y Gragg, 62-154.

23. Sobre los socinianos, ver Klaus Scholder, *The Birth of Modern Critical Theology: Origins and Problems of Biblical Criticism in the Seventeenth Century*, trad. John Bowden (London: SCM Press, 1990), 26-45.

24. Sobre los deístas, ver Henning Graf Reventlow, *The Authority of the Bible and the Rise of the Modern World*, trad. John Bowden (Philadelphia: Fortress Press, 1985), 289-410; Gragg, 62-92; and McDonala, 33-62.

25. Esto se muestra en los siguientes estudios: Paul Althaus, *Die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik im Zeitalter der aristotelischen Scholastik* (Leipzig: A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung, 1914; reprint: Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967), 201-273, esp. 268, 271; Hans-Martin Barth, *Atheismus und Orthodoxie: Analysen und Modelle christlicher Apologetik im 17. Jahrhundert* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971), esp. 314-315; y Robert Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism: A Study of Theological Prolegomena* (St. Louis, MS: Concordia Publishing House, 1970), 303.

26. J. K. S. Reid, *The Authority of Scripture: A Study of the Reformation and Post Reformation Understanding of the Bible* (London: Methuen & Co., 1957), 94.

racional, el principio de la Escritura era ahora racionalmente refutable.²⁷ Por lo tanto, la teología fue cada vez más cuestionada racionalmente, históricamente y de otras maneras durante el siguiente período de la Ilustración.

Lo irónico de todo esto es que desde Kant se ha establecido “que la razón sólo percibe aquello que produce según su propio designio...”²⁸. Esto significa que la razón autónoma nunca fue ni es capaz de salir de sus límites inmanentes, y, por lo tanto, no puede, llegar a un verdadero conocimiento de Dios naturalmente por sí misma. Dios tiene que revelarse y mediante su revelación obliga a asentir y produce una comprensión de la que antes carecía.²⁹

27. Como Otto Weber, *Foundations of Dogmatics*, trad. Darrell L. Guder (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1981), 1:119-120. La ortodoxia no produjo la Ilustración, como ha señalado Otto Weber, pero “la ortodoxia preparó el camino para el racionalismo como la estructura de pensamiento preferida y característica del Siglo de las Luces, especialmente el racionalismo teológico”. Ibíd., 1:129.

28. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trad. J. M. D. Meikeljohn (Everyman's Library, 909) (London: J. M. Dent & Sons, 1950), 10.

29. En este punto, la reciente propuesta de Paul Ricoeur de volver a una llamada “second naiveté” tampoco es de ayuda, porque esta “second naiveté” ricoeuriana no es un retorno a una escucha fiel de la revelación de Dios en la Escritura, sino que permanece dentro de los límites de la sola razón histórica. Paul Ricoeur propone la idea de una «second naiveté» de forma básica en el último capítulo de su libro *The Symbolism of Evil*, trad. by Emerson Buchanan (New York: Harper & Row, 1967), 347-357, y 19. El propio Ricoeur afirma que aspira a una “second naiveté en y a través de la crítica”, y profundiza en ello diciendo que “toda crítica ‘desmitologiza’ en la medida en que es crítica; es decir, siempre se suma a la separación de lo histórico (según las reglas del método crítico) y lo pseudohistórico”. Ibíd., 351, 352, énfasis añadido. Para Ricoeur, el texto se descontextualiza y se distancia de la intención original del autor a medida que cambia el contexto de lectura. Así lo describe en su influyente libro *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Fort Worth, TX: Texas Christian University Press, 1976). Este “exceso de significado” que, según Ricoeur, es característico de todo texto, hace imposible que el texto bíblico funcione de manera autoritaria en cualquier sentido objetivo o proposicional, “ya que el carácter abierto de la hermenéutica obliga al intérprete a deconstruir el texto de cualquier pretensión de significado original inmutable y a reconstruirlo dentro de contextos contemporáneos que están continuamente sujetos a la dinámica del cambio.... Esto significa que los signos semánticos originales de la Escritura no son normativos como Palabra de Dios inspirada e inmutable para todos los contextos históricos. El método hermenéutico de Ricoeur exige que el significado actual de un texto bíblico, tal como existe para mí existencialmente y para la iglesia corporativamente en el culto, no esté vinculado referencial y objetivamente a su contexto histórico original”. Royce Gordon Gruenler, *Meaning and Understanding: The Philosophical Framework for Biblical Interpretation*, Foundations of Contemporary Interpretation, vol. 2 (Grand Rapids, MI: Zonder- van, 1991), 103-104. En esto la obra hermenéutica de Ricoeur funciona, en sus propias palabras, “no

El colapso de la razón autónoma: La casa que la razón autónoma trató de construir en el audaz empeño de cimentar la verdad en la razón de cada persona no aseguró la esperanza de unos cimientos “seguros”. Más bien, el intento resultó en la pérdida de toda realidad sobrenatural, metafísica, y de hecho en la pérdida de la verdad misma.³⁰ Lo mismo que el hombre intentó osadamente asumir en su autodeclarada “libertad”, a saber, dominar el mundo mediante la crítica racionalista autónoma, al final se ha convertido en amo del hombre. El hombre autónomo no ha sido ni es capaz de desempeñar el papel que se le ha negado ocupar a Dios desde la Ilustración.

El debate actual sobre la modernidad y la posmodernidad³¹ con la deconstrucción del ideal racionalista muestra que incluso la filosofía secular ha llegado finalmente a admitir que el papel preponderante de la razón tiene sus propias ambigüedades, para hacernos eco de las palabras

en absoluto como un rechazo de Bultmann o incluso como un suplemento a su obra, sino como de alguna manera un fundamento que la apoy”. Paul Ricoeur, “Preface to Bultmann”, en *Essays on Biblical Interpretation*, ed. con una introducción por Lewis S. Mudge (Philadelphia: Fortress Press, 1980), 72. En palabras de Gruenler, “Ricoeur permite que los presupuestos del yo crítico desmitifiquen a las Escrituras de su pretensión de autoridad teológica objetiva...” de modo que es “de hecho el yo autónomo quien controla las reglas del juego”. Gruenler, 105-106. Para una crítica comprensiva del planteamiento de Ricoeur, véanse los recientes estudios de Werner G. Jeanrond, *Test and Interpretation as Categories of Theological Thinking*, trad. Thomas J. Wilson (New York: Crossroad, 1988), 37-72; y Kevin J. Vanhoozer, *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur: A Study in Hermeneutics and Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

30. Beisser, “Irrwege und Wege historisch-kritischer Bibelwissenschaft”, 197. Más recientemente, esto ha sido señalado por Gerhard Noller, *Metaphysik und Theologische Realisation. Das Ende der metaphysischen Grundstellung der Neuzeit und die Neubesinnung auf die theologische Wirklichkeit der Bibel* (Zurich: Theologischer Verlag, 1990).

31. Los llamados posmodernistas pretenden deconstruir cualquier perspectiva que pretenda una autoridad absoluta. En su lugar, favorecen el relativismo o el pluralismo como la naturaleza de la condición humana. Los postmodernistas fuertes como Derrida y Lyotard, por ejemplo, no buscan fundamentos para la racionalidad y dudan del propio proyecto de racionalidad en sí mismo. De hecho, fomentan una actitud nihilista. Para una visión general del pensamiento posmoderno en relación con la teología, véase William C. Placher, “Postmodern Theology”, en *A New Handbook of Christian Theology*, eds. Donald W. Musser and Joseph L. Price (Nashville, TN: Abingdon Press, 1992), 372-375; Ted Peters, “Toward Postmodern Theology, Part I and Part II”, *Dialog. A Journal for Theology* 24 (1985): 221-226, 293-297; Nancy Murphy and James Wm. McClendon, Jr., “Distinguishing Modern and Postmodern Theologies”, *Modern Theology* 5/3 (1989): 191-214; & Craig Van Geldern, “Postmodernism as an Emerging Worldview”, *Calvin Theological Journal* 26 (1991): 412-417.

del erudito católico revisionista David Tracy.³² Si echamos la vista atrás a la evolución de la historia desde la Ilustración, tenemos que reconocer que no existe un terreno seguro en la razón autónoma. Como ha afirmado recientemente Gerhard Noller en un libro digno de mención, el sujeto humano no es ni ha sido nunca el fundamento inamovible de la realidad.³³

La nueva importancia de la tradición: Un efecto colateral interesante del fracaso de la razón autónoma para proporcionar un fundamento seguro a la casa de la teología racionalista es muy significativo para el método teológico. Se trata de la nueva importancia que la *tradición* ha empezado a desempeñar en la teología.³⁴ Dado que la razón autónoma por sí sola ha sido incapaz de proporcionar una base segura para la teología y ha caído en el subjetivismo caótico del intérprete individual, se necesita algún elemento estabilizador para salvaguardar la continuidad en el acto de interpretación. Esto se encuentra hoy en una nueva atención a la voz de la tradición.³⁵ La tradición, sin embargo, no se entiende en un sentido tradicionalista. Más bien, se define como una reinterpretación y aplicación siempre nuevas del meaje bíblico a través de la fusión o la correlación de los dos horizontes entre el texto bíblico y la situación contemporánea, donde las preguntas contemporáneas determinan las respuestas que se buscan en la Escritura.

Este nuevo énfasis en la tradición como clave hermenéutica ha sido sugerido recientemente en los círculos adventistas por Richard Rice en

32. David Tracy, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope* (San Francisco: Harper & Row, 1987).

33. Noller, 129.

34. Cf. Reinhard Slenczka, "Schrift-Tradition-Kontext. Die Krise des Schriftprinzips und das ökumenische Gespräch", en *Evangelische Schriftauslegung. Ein Quellen und Arbeitsbuch für Studium und Gemeinde*, eds. Joachim Cochlovius and Peter Zimmerling (Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1987), 424-453.

35. Cabe mencionar aquí la famosa propuesta de una "hermenéutica del consentimiento" de Peter Stuhlmacher, en la que éste aboga por una nueva atención a las declaraciones de la tradición además y más allá del método histórico crítico. Cf. Peter Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik*, 2nd revised and enlarged edition (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986), 222-256; idem, *Historical Criticism and Theological Interpretation of Scripture*, transl. by Roy A. Harrisville (Philadelphia: Fortress Press, 1977), 83-87. Cf. también idem, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, vol. 1: *Grundlegung von Jesus zu Paulus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992), 10-11. Christian Stawenow has shown that for Stuhlmacher it is not possible to leave aside taking into account church tradition for the interpretation of Scripture. Christian Stawenow, "Historische und Geistliche Hermeneutik bei Peter Stuhlmacher", (Th.D. dissertation, Kirchliches Oberseminar Naumburg, 1986), 97.

su libro *Reason and the Contours of Faith*.³⁶ Según Rice, “las doctrinas surgen, no sólo de la Biblia, sino de la interacción dinámica entre la Biblia y la experiencia viva de la iglesia, ...”.³⁷ Además de la Biblia (que para Rice sólo tiene “autoridad central” pero ya no es la autoridad final) y la experiencia actual de la comunidad cristiana, se nos dice que “debemos también tener en cuenta la tradición cristiana, o las doctrinas que la iglesia ya ha formulado”.³⁸

Según Rice, el principio *sola scriptura*, es decir, sólo la Escritura, debe entenderse simplemente como *prima scriptura*, la primacía de la Escritura, es decir, “la superioridad de la Biblia sobre otras autoridades”,³⁹ entre ellas los funcionarios eclesiásticos, los concilios de la iglesia, las fórmulas doctrinales anteriores,⁴⁰ y también la tradición⁴¹ y la experiencia.⁴² Así, la Biblia, aunque una autoridad fundamental, ya no es la autoridad final y no es ni “el único lugar donde se origina la reflexión teológica ni la fuente directa de la que surgen todas las posiciones teológicas”.⁴³

Tales declaraciones de un autor adventista y publicadas por una institución adventista plantean serias dudas sobre si algunos de los eruditos adventistas actuales están construyendo sobre los mismos cimientos que utilizaron nuestros pioneros. Estos últimos afirmaron inequívocamente que “la Biblia es nuestra carta—nuestra guía. Es nuestra única regla de fe y práctica, a la que nos adherimos estrechamente”.⁴⁴ Me parece que algunos no sólo están reacomodando los muebles de la casa de teología adventista, sino que, de hecho, la están reconstruyendo sobre un fundamento diferente. Me explico.

36. Richard Rice, *Reason and the Contours of Faith* (Riverside, CA: La Sierra University Press), 1991.

37. Ibíd., 90.

38. Ibíd., 91.

39. Ibíd., 93.

40. Ibíd.

41. Ibíd., 91.

42. Ibíd., 90, 97.

43. Ibíd., 88.

44. James White, *A Word to the Little Flock*, 1847, 13. Esa posición fue afirmada en 1849 en una declaración en *Present Truth*, la primera publicación periódica adventista del séptimo día: “La Biblia es nuestra carta, nuestra guía. Es nuestra única regla de fe y práctica, a la que nos adherimos estrechamente”. *Present Truth*, diciembre, 1849. De forma similar, la declaración número tres en *Scripture in the Declaration of the Fundamental Principles Taught and Practices by the Seventh-day Adventists* (Battle Creek, MI: Steampress, 1872), que duce: “Que las Sagradas Escrituras, del Antiguo y del Nuevo Testamento, fueron dadas por inspiración de Dios, contienen una revelación completa de su voluntad al hombre y son la única regla infalible de fe y práctica”.

Una diferencia decisiva entre la Iglesia adventista actual y los creyentes de los comienzos del movimiento adventista es la siguiente: Nuestros pioneros partieron del fundamento común de aceptar sólo la Biblia como única norma y autoridad final en asuntos de fe y práctica. Sobre esta base mutuamente aceptada, los pioneros adventistas se mantuvieron unidos y, por lo tanto, pudieron trabajar juntos hacia una meta común. Podían mantener y obtener una *unidad bíblica* en espíritu y pensamiento teológico, porque estaban unidos en su sumisión a la Palabra escrita de Dios. Sobre esta “base común” podían entonces reorganizar algunos muebles cristianos en la recién formada casa adventista de teología, a fin de armonizarla aún más con las Escrituras.

Hoy nos enfrentamos a una situación totalmente diferente en nuestra iglesia. En lugar de construir sobre un fundamento común (es decir, sólo las Escrituras) y trabajar desde ahí hacia una unidad con base bíblica, algunos de nosotros hemos empezado a levantar muros sobre cimientos distintos de la Biblia y estamos en pleno proceso de reconstruir y reinterpretar nuestra teología a la luz de otra autoridad aceptada. En lugar de limitarse a reorganizar algunos muebles como hicieron nuestros pioneros, algunos están levantando muros sobre cimientos totalmente nuevos. Por lo tanto, no es de extrañar que nos enfrentemos a un creciente pluralismo doctrinal⁴⁵ dentro de nuestra iglesia—un pluralismo

45. Desafortunadamente, las palabras “pluralismo” y “diversidad” son a menudo confundidas por algunos en nuestro medio, aparentemente, debido a la declaración de James White de 1853: “Como pueblo nos reunimos a partir de divisiones del cuerpo adventista [los milleritas], y de las diversas denominaciones, sosteniendo diferentes puntos de vista sobre algunos temas...”. *Review and Herald* (August 11, 1853), 4:52. Debe recordarse, sin embargo, que nuestros pioneros adventistas se mantuvieron unidos en su aceptación de la sola Escritura como la autoridad final en todos los asuntos de fe y práctica; por lo tanto, es más apropiado hablar de una diversidad de opiniones entre ellos, que de un “pluralismo teológico”. La diferencia de redacción no es de poca importancia. Me explico: La palabra diversidad implica que existe una base común sobre la que se pueden abordar y resolver las diferentes opiniones. El pluralismo, por otra parte, expresa la idea de que hay verdades contradictorias que compiten entre sí porque no hay una base común, o punto de partida. Por tanto, si la hermenéutica adventista parte del pluralismo, como algunos sugieren, la iglesia no puede llegar a una comprensión unificada de la verdad. Esto puede explicar por qué hoy es tan difícil lograr una unidad sobre bases escriturales dentro de la iglesia. En lugar de permanecer unidos sobre el fundamento seguro de la Palabra escrita de Dios, algunos intentan mantener “unidos” los puntos de vista pluralistas y conflictivos de la iglesia, ya sea por medio de razones sociológicas o culturales, o apelando a nuestra herencia o tradición común. Sin embargo, esa solidaridad construida humanamente (que es lo que realmente es el pluralismo) no puede mantener unido lo que sólo puede conseguirse a través de la Palabra de Dios. Esta conclusión se apoya en la declaración de James White citada ante-

que amenaza con destruir nuestra unidad teológica y espiritual que se erigió sobre la única base de la Palabra de Dios y que sólo puede mantenerse mediante la adhesión a ella.

No será que, al tratar de hacer la fe comprensible a la razón, algunos de nosotros estamos cometiendo los mismos errores que cometió la ortodoxia protestante, cuando trató de apuntalar la autoridad de las Escrituras en términos racionalistas. Dado que la teología ortodoxa no buscaba respuestas bíblicas, sino que intentaba hacer la fe comprensible a la razón encontrándose con ella en su propio terreno, inició un camino que acabó con la muerte de la teología de Dios y el ateísmo.⁴⁶ Si queremos evitar que se repitan los mismos errores, tenemos que mirar con atención al testimonio de la Escritura. A ello nos referiremos ahora.

La razón en la Escritura⁴⁷

Puede resultar sorprendente saber que no existe un término equivalente en hebreo o griego bíblico para nuestra palabra “razón”.⁴⁸ Parece

riormente, que continúa con las siguientes palabras: “...; sin embargo, gracias al Cielo, el sábado es una poderosa plataforma sobre la cual todos podemos permanecer unidos. Y mientras permanecemos aquí, sin la ayuda de otro credo que la Palabra de Dios, y unidos por los lazos del amor—amor por la verdad, amor mutuo y amor por un mundo que perece—‘que es más fuerte que la muerte’, se pierden todos los sentimientos partidistas. Estamos unidos en estos grandes temas: El segundo Advenimiento personal inmediato de Cristo, y la observancia de todos los mandamientos de Dios, y la fe en su Hijo Jesucristo, como necesarios para estar preparados para su Advenimiento”.

46. Hans-Martin Barth, 314-315. Cf. Michael Buckley, *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven: Yale University Press, 1987); Véase también Karl-Heinz Michel, *Immanuel Kant und die Frage der Erkennbarkeit Gottes. Eine kritische Untersuchung der “Transzendentalen Ästhetik” in der ‘Kritik der reinen Vernunft’ und ihrer theologischen Konsequenz* (Wuppertal: R. Brockhaus, 1987), 235-237.

47. En la siguiente sección me gustaría expresar mi adhesión a los conocimientos adquiridos en dos trabajos de investigación inéditos de mi esposa. Cf. Ulrike Hassel, “Das Hebräische Konzept von Erkennen bei Jesaja”, trabajo de investigación no publicado, Andrews University, 1988; idem, “The Biblical Presuppositions of Human Knowledge and Understanding as Derived from Hebrew and Greek Terms and Selected Passages from the Old Testament”, trabajo de investigación no publicado, Andrews University, 1992. Las ideas expuestas en esos trabajos, así como las críticas constructivas de mi esposa durante las fases de desarrollo de este artículo, han contribuido notablemente al contenido del mismo.

48. La palabra inglesa “reason” tiene un gran número y una amplia variedad de significados y usos. Sobre los distintos significados y usos de la palabra “reason”, véase G. J. Warnock, “Reason”, *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards (New York: Macmillan, 1967), 7:83-85. Etimológicamente, esta deriva del latín “ratio”, que en sí misma tiene diferentes connotaciones; ver “Ratio”, en *The Oxford Latin Dictionary*, ed.

ilegítimo, por tanto, unir a la palabra inglesa “reason” (condicionada por nuestra herencia filosófica occidental) a ciertas palabras hebreas o griegas del AT o NT. Lo que se necesita, en cambio, es una comprensión más clara de los diferentes mundos de pensamiento,⁴⁹ que se expresan en diferentes palabras y contextos.

El hombre hecho a imagen de Dios: Comenzamos nuestra investigación sobre el papel de la razón en la Escritura con la creación. Ahí es donde comienza la propia Escritura. La creación del hombre a “imagen de Dios” (*imago Dei*) tiene importantes implicaciones para el papel de la razón en la teología. Se han hecho diferentes intentos de explicar el significado de la “imagen de Dios”. A menudo se ha reducido a las facultades de razonamiento del hombre. Esto deja abiertas las posibilidades de una teología racional o natural. Sin embargo, la Escritura revela que la “imagen de Dios” implica algo más que el mero aspecto racional del hombre.

Alberto Soggin ha mostrado la estrecha relación entre la terminología empleada en el relato de la creación (*imago Dei*) y los santuarios terrenal y celestial.⁵⁰ Ser creado a imagen de Dios debe entenderse en un doble sentido. Por un lado, el hombre es una “copia” de Dios mismo y, por tanto, tiene un valor muy elevado. Por otra parte, el hecho de ser una copia muestra claramente que el hombre no puede ser independiente de Dios como “original” y nunca puede asumir una posición autónoma fuera de su relación con Dios. Por lo tanto, es imposible una independencia en el conocimiento y la comprensión de Dios como fuente de todo conocimiento verdadero. Debido a su dependencia del Creador, el conocimiento y la comprensión del hombre en cualquier cosa sólo son correctos en la medida en que están informados y guiados por la revelación de Dios, encarnada de modo supremo en la Escritura.⁵¹ Creados a imagen de Dios, se nos ha concedido el don de la razón. Esto significa (en antropología bíblica) un uso limitado de la razón si se emplea independientemente de Dios. Esto era cierto incluso para el hombre en su estado no caído. ¿Cuál era la naturaleza del conocimiento antes de que el pecado entrara en el mundo? ¿Era posible para Adán y Eva,

P. G. W. Glare, (Oxford: Clarendon Press, 1982), 1575-1576.

49. Heinz-Peter Hempelmann, “Vernunft, Verstand”, en *Das Große Bibellexikon*, eds. Helmut Burkhardt et al (Wuppertal: R. Brockhaus, 1989), 3:1635.

50. Alberto Soggin, “*Imago Dei—Neue Überlegungen zu Genesis 1, 26*”, en *Altes Testament und christliche Verkündigung*, Festschrift für Antonius H. J. Gunneweg, eds. Manfred Oeming and Axel Graupner (Stuttgart: Kohlhammer, 1987), 385-389.

51. Gerhard F. Hasel, *Understanding the Living Word of God* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1980), 37.

antes de la Caída, obtener un conocimiento independiente de Dios y de su voluntad por sí mismos? No, incluso en el entorno más perfecto dependían de la Palabra de Dios para informarse y guiarse. Cuánto más necesitamos hoy la Palabra de Dios cuando nuestras mentes y nuestra razón están pervertidas por el pecado.

En otras palabras, el don de la razón del Creador sólo puede usarse adecuadamente en fidelidad a Dios y a su voluntad, o se usará (infelizmente) contra Él. El concepto bíblico de razón es “razón fiel”⁵², es decir, llena de fe, porque esta confía en Dios y sigue obedientemente su Palabra revelada. Esto tiene importantes implicaciones para el papel de la razón en la teología, a la que nos referiremos dentro de un momento.

Pero veamos ahora algunas palabras clave de la Escritura que se utilizan en el contexto del conocimiento y el entendimiento y que están relacionadas con diferentes actividades mentales. El estudio de estos términos nos ayudará a comprender mejor los fundamentos bíblicos del conocimiento y el entendimiento humanos. Puesto que no existe una única traducción apropiada para las palabras inglesas “reason”, “understanding” o “knowing” en los equivalentes hebreo y griego, intentaremos establecer un campo semántico de palabras que incluya las principales expresiones hebreas y griegas relevantes para nuestra investigación.

Palabras hebreas y griegas para el conocimiento: Comenzaremos nuestra investigación examinando algunas palabras hebreas importantes, y sus respectivos equivalentes griegos.

Yada' (saber): Las formas del hebreo *yada'* (saber) aparecen más de 1119 veces en el Antiguo Testamento.⁵³ A la luz de esta frecuencia, nos enfrentamos a algunas limitaciones pragmáticas en nuestra investigación. Aunque no se pueden distinguir claramente los distintos usos del término, podemos detectar al menos cinco aspectos de su significado que merece la pena destacar. Son el aspecto cognitivo, el aspecto de establecimiento, el aspecto de contacto, el aspecto comunicativo y el aspecto constitutivo.⁵⁴ Debido a las limitaciones de espacio, nos limitaremos a explorar algunos usos pertinentes de esta palabra.

52. En inglés, ‘faithfull reason’.

53. W. Schottroff, “jd-erkennen”, en *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, eds. Ernst Jenni and Claus Westermann (Munich: Chr. Kaiser Verlag, 1984), 1: 685. En lo sucesivo, nos referiremos a esta obra como *THAT*.

54. En esto, se sigue Heinz-Peter Hempelmann, “Erkennen, Erkenntnis”, en *Das Große Bibellexikon*, eds. Helmut Burkhardt et al (Wuppertal: R. Brockhaus, 1987), 1:326-328.

Yada' puede usarse en paralelo a “ver” y otros conocimientos adquiridos de diversas maneras por los sentidos.⁵⁵ En el AT, la expresión “sabrás que yo soy Jehová tu Dios” aparece con frecuencia.⁵⁶ En este contexto *yada'* se vincula con los actos de autorrevelación de Dios.⁵⁷ Este conocimiento de Dios no es un conocimiento abstracto, especulativo, que se obtiene sólo intelectualmente. Más bien, es un conocimiento que se descubre a través de la actuación de Dios en la historia, y que se adquiere mediante una experiencia práctica y una relación con Él.⁵⁸

Al subrayar el aspecto relacional del conocimiento no queremos dar la impresión de que la dimensión cognitiva del conocimiento en la Biblia queda excluida. Este aspecto cognitivo está presente e incluye el aspecto del conocimiento como reconocimiento⁵⁹ de lo que Dios ha revelado sobre Sí mismo. Así pues, para la humanidad, tanto en el estado caído como en el no caído, no existe una forma “natural” o “neutra” de llegar a un verdadero conocimiento de Dios. En otras palabras, el conocimiento no se adquiere en el vacío o en una posición desvinculada de sí mismo, sino sólo en una relación transformadora con Él. El sabio no se jactará de su propia sabiduría, sino de que conoce a Dios (Jer 9,23-24).

Para conocer, el buscador de la verdad debe situarse en la relación correcta. Proverbios 1:7 expone la epistemología bíblica en pocas palabras. Aquí, “el temor del Señor” es el principio del verdadero conocimiento. (cf. Pr 9:10, donde es el principio de la sabiduría; 15:33; Sal 111:10; Job 28:28). Este “temor del Señor” no es una forma de experiencia emocional o psicológicamente aterradora, sino que se asemeja más a nuestro concepto de “compromiso con” o “confianza en” Dios,⁶⁰ que establece y cumple fielmente su pacto.⁶¹ El temor de Dios implica servicio, amor,

55. Jack P. Lewis, “yada—know”, en *Theological Wordbook of the Old Testament*, ed. R. Laird Harris (Chicago: Moody Press, 1980), 1:366. En lo sucesivo, nos referiremos a esta obra como TWOT.

56. Por ejemplo, Éx 6:7; Dt 4:35; 1 R 18:37; Is 49:23; etc.

57. E. D. Schmitz, “Knowledge, Experience, Ignorance”, en *New International Dictionary of New Testament Theology*, ed. Colin Brown (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1971), 2:395. En lo sucesivo, nos referiremos a esta obra como NIDNTT.

58. Schottroff, 690. El aspecto relacional de *yada'* se manifiesta con más fuerza en relación con el conocimiento sexual del cónyuge.

59. Hempelmann, “Erkennen”, 326

60. Gerhard von Rad, *Wisdom in Israel* (Nashville: Abingdon Press, 1972), 66.

61. For a further development of the relational-treaty background of the term *yada'*, ver Herbert B. Huffmann, “The Treaty Background of Hebrew *yada'*”, BASOR 181 (1966): 31-37.

obediencia, adoración y entrega total a Dios.⁶² Esto significa que la actitud de entrega total al Señor es el punto de partida, el inicio de todo conocimiento verdadero.⁶³ En otras palabras, la fe, como confianza y compromiso con Dios, no impide ni obstruye el conocimiento de la realidad, sino que libera el conocimiento real de Dios y de su mundo.

Ginosko (conocer): En la LXX (Septuaginta griega), las palabras de raíz hebrea *yada'* se traducen generalmente por el grupo de palabras *ginosko*.⁶⁴ Básicamente, el término significa notar, percibir, reconocer una cosa, persona o situación a través de los sentidos, en particular la vista.⁶⁵ Incluso en el griego secular *ginosko* se ha utilizado en algunos casos para conocer de forma personal y como expresión de una relación de confianza entre personas.⁶⁶ Esto contrasta fuertemente con la visión filosófica, según la cual el conocimiento sensorial es sólo “opinión” (*doxa*), pero nunca conocimiento verdadero. Aunque los LXX y el NT utilizan terminología griega, parece que no incorporan con ellos conceptos filosóficos griegos. Más bien, los traductores utilizan los términos griegos como continuación y desarrollo del significado veterotestamentario.⁶⁷

Los escritores del NT recogen del AT el aspecto personal del conocimiento. Este es especialmente el caso cuando el término *ginosko* se refiere al conocimiento de Dios (cf. Ro 11:33). Al igual que en el AT, en el NT se habla con frecuencia del conocimiento de Dios (Ro 11:33; 15:14; 2 Co 2:14; 10:5; Col 1:10) y del conocimiento que Dios da a sus seguidores (Mr 4:11). Este conocimiento dado por Dios no pretende hacer arrogante a una persona (1 Co 8:1), porque está cimentado y derivado de la relación correcta con Dios,⁶⁸ una relación caracterizada por el amor mutuo y la obediencia fiel a su voluntad revelada.

El conocimiento y la comprensión en el NT no es algo que permita al sabio jactarse de sí mismo. Más bien “el que se jacte, que se jacte del

62. Walter C. Kaiser Jr., “Wisdom Theology and the Center of Old Testament Theology”, *The Evangelical Quarterly*, 50/3 (1978):137. Whybray resume el concepto de ‘temor a Jehová’ de esta forma: “The concept of ‘fearing Yahweh’ thus included every aspect of Israel’s relationship to him: obedience, loyalty, worship, sacrifice and love...”. R. N. Whybray, *Wisdom in Proverbs* (London: SCM, 1965), 96.

63. Kaiser, 138.

64. Schmitz, 395. Cf. también Rudolf Bultmann, “ginosko”, en *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel, trad. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964), 1:697. En lo sucesivo, nos referiremos a esta obra como *TDNT*.

65. Schmitz, 392.

66. Ibíd.

67. Cf. Schmitz, 398.

68. Hempelmann, “Erkennen”, 328.

Señor” (1 Co 1:31; cf. 2 Co 10:17; Jer 9:23). Cuando el apóstol Juan escribe que los cristianos “conocen todas las cosas” (1 Jn 2:20), este conocimiento (1 Jn 2:21; 3:2, 5, 14; 5:13, 15, 18-20; 3 Jn 12) no es una omnisciencia filosófica, sino que resulta de una estrecha relación entre los cristianos y su Dios y de la entrega del Espíritu Santo en esta relación (cf. 1 Jn 2: 20a; Jn 14:26).⁶⁹

La polémica contra “los argumentos contrarios de lo que falsamente se llama ‘conocimiento’” (1 Ti 6:20, NASB) y la persistente crítica de Pablo a un ideal puramente cognitivo del conocimiento en 1 Corintios (1 Co 8:1-2; 13:2, 8, 12; cf. 1 Co 1:18-23) y en otros lugares (Ef 3:19; cf. Ef 1:17-18) muestra que el NT retoma del AT el concepto de conocimiento y comprensión como una realidad que sólo es posible en la relación correcta.

Esto significa que el conocimiento de Dios y de su mundo no es posible de forma abstracta, desde una distancia neutral y segura. Por el contrario, sólo se produce permitiendo que nuestras vidas se renueven y transformen en y a través de una relación con el Dador de todo conocimiento, es decir, Dios. Así, el conocimiento de Dios es un don de Él y no algo que el ser humano tenga u obtenga naturalmente por sí mismo.⁷⁰

Bin (discernir): Otra palabra hebrea muy importante que suele traducirse por “comprensión” o “discernimiento” es el verbo *bin*.⁷¹ La raíz está conectada con el sustantivo *bayin* que significa “intervalo” o “espacio entre”. De aquí se deriva comúnmente el significado original, “distinguir” o “separar”.⁷² La idea esencial del verbo es, por tanto, “discernir” (cf. 1 R 3:9).

El tipo de conocimiento al que alude este término hebreo es superior a la mera *recopilación* de datos. Incluye el concepto de distinguir. *Bin* describe el poder de juicio y la perspicacia perceptiva que se demuestra en el uso del conocimiento.⁷³

Sin embargo, en esta capacidad de juzgar y percibir, el hombre sigue dependiendo de Dios, dador de discernimiento y entendimiento. El AT

69. Jesús califica a los cristianos de “amigos de Dios”. Jn 15:15.

70. El significado de *ginosko* también es esencialmente aplicable a la palabra griega “oída-saber”, que puede ser sinónimo de *ginosko*. Cf. Heinrich Seesemann, “Oida” en TDNT, 5:116-117.

71. Louis Goldberg, “Bin”, en TWOT, 1:103.

72. Helmer Ringgren, “*bin, binah, tebunah*”, en *Theological Dictionary of the Old Testament*, eds. G. Johannes Botterweck & Helmer Ringgren, trad. John T. Willis (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1975), 2:99. En lo sucesivo, nos referiremos a esta obra como *TDOT*.

73. Goldberg, 103.

presenta este tipo de comprensión moral como un don de Dios y no como fruto del empirismo,⁷⁴ (cf. 1 R 3:9 y 1 R 4:29-30, donde Dios da a Salomón sabiduría e inteligencia y amplitud de mente).

Synesis: El equivalente griego más cercano para el *bin* hebreo que se utiliza en los LXX y en el NT es *synesis* y sus derivados.⁷⁵ “La idea veterotestamentaria de que la perspicacia es un don de Dios y está vinculada a su revelación reaparece en el uso que se hace en el Nuevo Testamento”.⁷⁶ Una y otra vez se entiende la “perspicacia” como un don de Dios, y cualquier falta de esta como un signo del rechazo del hombre a Dios desde lo más profundo de su ser (Ro 1:21).⁷⁷ Se trata de una idea muy provocativa que merece ser meditada e investigada con detenimiento.

Leb (corazón): En la Biblia hebrea, la sede del discernimiento es el corazón (*leb*). Los términos *leb* y *lebab* como términos paralelos aparecen unas 853 veces⁷⁸ y constituyen el término antropológico central del AT. El corazón abarca todas las dimensiones de la existencia del hombre. Es también la sede del entendimiento y del conocimiento, así como la sede de la voluntad.⁷⁹ Según el contexto, *leb* puede designar la capacidad de entender, el corazón receptor u oyente o la “razón” (1 R 3:9-12), perspicacia, conocimiento y entendimiento (Pr 18:15; Is 42:25), etc.⁸⁰ El corazón discierne las obras de Dios, muestra temor de Dios y pone en práctica la rectitud y la justicia (cf. Pr 2).⁸¹ Así pues, las actividades mentales no están aisladas, sino que el corazón abarca todas las dimensiones de la existencia del hombre.

Kardia (corazón): La LXX traduce *leb* predominantemente por *kardia* (corazón), y más raramente por *dianoia* (entendimiento), *psyche* (alma, vida) y *nous* (mente).⁸² Los diferentes términos utilizados para traducir *leb* al griego muestran varias cosas: (1) En contraste con el papel central de la palabra *nous* (mente) en el griego clásico, el término se utiliza escasamente en la Biblia;⁸³ (2) No hay un único término empleado

74. Goldberg, 104.

75. J. Goetzmann, “synesis”, *NIDNTT*, 3:130; Hans Conzelmann, “synesis”, *TDNT*, 7:890-891.

76. Goetzmann, 131.

77. Goetzmann, 132.

78. F. Stoltz, “leb-Herz”, *THAT* 1:861.

79. Cf. Stoltz, 1:862-863; Theo Sorg, “kardia”, en *NIDNTT*, 2:181.

80. Cf. Hempelmann, “Vernunft”, 1635.

81. Goldberg, 104.

82. Cf. Heinz-Josef Fabry, “*leb*, *lebab*”, en *TWAT*, 4:413-451; Sorg, 181; & Johannes Behm, “*Kardia*”, en *TDNT*, 3:609-611.

83. G. Harder, “*nous*”, en *NIDNTT*, 3:124.

para denotar el significado de “razón”.⁸⁴ Es difícil diferenciar entre los términos.⁸⁵ En su uso general están en continuidad con el empleo en el AT de *leb* (corazón). Como en el Antiguo Testamento, *kardia* significa todo el ser interior del hombre.⁸⁶

Así pues, podemos concluir nuestra breve investigación sobre el papel de la “razón” en la Escritura diciendo que la Biblia no conoce una razón abstracta y autónoma capaz de llegar a la verdad por sí misma. Más bien, el hombre natural se deja llevar por los deseos de la carne y de la mente (Ef 2:3). La pecaminosidad del hombre ha afectado a su razón. Por eso, la razón pecadora necesita conversión tanto como el resto del hombre necesita ser renovado. Los seres humanos llegan a ser verdaderamente “racionales” en el sentido bíblico cuando “llevamos cautivo todo pensamiento a la obediencia de Cristo” (2 Co 10:5).

Parece, por tanto, que la comprensión bíblica del conocimiento nunca está separada del aspecto relacional entre el hombre y Dios. El conocimiento bíblico incluye a la persona en su totalidad, incluidas las acciones, y nunca sólo las capacidades mentales, como suele sostenerse en la filosofía griega y en gran parte de la occidental.

El resultado de nuestra investigación de estos términos bíblicos arrojará alguna luz sobre cuál debe ser el papel de la razón en la teología.

Implicaciones del papel de la razón en la teología

Razón fiel: En contraste con la razón autónoma, el concepto bíblico de razón podría denominarse “razón fiel u obediente”. Mientras que la razón autónoma se exalta a sí misma como un dios o se apoya en la tradición y la experiencia como guías de la verdad, la razón fiel de la Escritura está informada por la Palabra de Dios y actúa obedientemente según la revelación escrita de Dios. La razón fiel no se centra ni en el hombre autónomo ni en el testimonio de la tradición (viva o muerta), sino en Dios, Creador del hombre. El papel bíblico de la razón no es una independencia assertiva de Dios. Por el contrario, el creyente debe utilizar la revelación de Dios como base y norma autorizada para todos sus razonamientos.

84. Cf. Hempelmann, “Vernunft”, 1635.

85. Un rasgo llamativo del uso en el NT de *kardia*, (corazón) por ejemplo, es la cercanía esencial al concepto de *nous*, (mente). Según Sorg, 182, corazón y mente pueden utilizarse en paralelo (cf. 2 Co 3:14f) o como sinónimos (Fj 4:7).

86. Cf. Johannes Behm, “Kardia”, en *TDNT*, 3:611-613.

Por la propia Escritura sabemos que este papel asignado divinamente a la razón humana no es su tendencia natural. No sólo hay que superar los factores irracionales en el hombre. Es decir, no es sólo una cuestión de racionalidad o irracionalidad a lo que nos enfrentamos en la cuestión del papel de la razón en la teología. Hay efectos noéticos del pecado sobre la razón. Lo que hay que cambiar es la resistencia básica del hombre a Dios mismo. Sin este cambio fundamental—llámese conversión si se quiere—no será posible ninguna armonía, ninguna solución a la relación entre fe y razón. La razón no convertida tratará siempre de dominar no sólo los contornos, sino también el contenido de nuestra fe. La razón obediente, sin embargo, se subordina a Dios y a su don de la revelación, y está dispuesta a dejarse guiar por Dios a través de su Palabra escrita.

La integración de la razón en la fe: No se trata simplemente de que la razón no convertida produzca *resultados* perturbadores para la fe. Más bien, la razón inconversa lleva consigo *presupuestos* que desde el principio destruyen todas las posibilidades de una integración armoniosa de la razón en la fe. No puede someterse ni se somete con alegría a lo que Dios revela al hombre.

Además, la cuestión no está entre confiar en Dios por un lado y pensar detenidamente sobre nuestras creencias por otro, como algunos parecen sugerir. La razón fiel no es un sacrificio del intelecto, *sino la integración de la razón en la fe*. Y aquí la redacción y la secuencia de palabras es de crucial importancia, porque la integración de la razón en la fe implica que la fe tiene prioridad. No se trata de una integración de la fe en la razón. En ese caso, la razón tendría la última palabra. Tampoco es un intento de equilibrar fe y razón.⁸⁷

Al intentar equilibrar dos cosas no se consigue la unidad. Si la igualdad es el objetivo último en la cuestión de la relación entre fe y razón, no es posible la verdadera unidad. Siempre que nos centramos en tener partes iguales, este mismo enfoque tiende a llevar a los dos a una relación antagónica. Los iguales no están juntos, sino que se sitúan en lados opuestos de la ecuación, vigilando constantemente que el otro lado no se adelante. No están unidos, sino enfrentados.

Al intentar equilibrar fe y razón, ¿quién decide finalmente cómo equilibrar una y otra? ¿Quién “mantiene la balanza” al final? La historia

87. Ver Richard Rice, *The Reign of God: An Introduction to Christian Theology from a Seventh-day Adventist Perspective* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1985), 5. Del mismo modo, antes Raymond F. Cottrell, *Reason and Faith* (Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association, 1966), 18, 21, 37.

ha demostrado que cada vez que la razón intentó apoyar la fe, fue la razón la que finalmente decidió sobre el contenido de la fe y cambió y adaptó la revelación de Dios a la ideología del momento. En palabras de Walter Köhler, “la razón en teología siempre ha tenido la tendencia a cambiar o desplazar su posición de ministro (Diener) a magister (Herr)”,⁸⁸ de siervo a amo, de ayudante a gobernante.

Éste es también el caso en el enfoque de R. Rice, según el cual la Escritura ya no puede interpretarse a sí misma, sino que necesita ayuda externa para identificar sus propios contenidos intelectuales. Esta ayuda externa la proporciona el método histórico-crítico, que intenta distinguir entre los contenidos esenciales y no esenciales del mensaje bíblico.⁸⁹ ¡En lugar de comenzar por la razón y hablar después de los contornos de la fe, la posición bíblica sería comenzar por la fe y, a partir de ahí, examinar los contornos de la razón! La verdadera antítesis, por tanto,

no es entre fe y razón, como si creer y pensar se excluyeran mutuamente, sino entre un uso fiel y un uso infiel de la razón. La cuestión no es si debemos pensar, sino cómo debemos pensar; si nuestro pensamiento debe o no estar controlado por nuestra fe.⁹⁰

88. Walther Köhler, *Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewusstseins: Das Zeitalter der Reformation* (Zurich: Max Niehans Verlag, 1951), 135.

89. Rice, *Reason and the Contours of Faith*, 84. En este Rice se hace eco del programa de Johann Salomo Semler, uno de los padres fundadores de la crítica histórica. Véase Gottfried Hornig, *Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961), esp. 84–115. Al parecer, el método histórico-crítico no es capaz, por definición, de abordar la historia en todas sus dimensiones y tiene un carácter esencialmente a-histórico. Esto ha sido señalado y criticado recientemente por Gerhard Maier en su monumental nuevo libro *Biblische Hermeneutik* (Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1991, second edition), 232–244. Parece que los que utilizan el método histórico-crítico, por utilizar las inmortales palabras del filósofo irlandés George Berkeley, “first raised a dust and then complain that we cannot see”. Citado en Colin Gunton, *Yesterday and Today: A Study of Continuities in Christology* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983), 63. Hemos argumentado en otro lugar que la Escritura, en analogía con la naturaleza humana divina de Cristo, “...fue dada en el tiempo y en el espacio. Pero en lugar de estar históricamente condicionada por relaciones inmanentes de causa y efecto, y por lo tanto ser relativa y no universalmente vinculante, la Palabra escrita de Dios está divinamente condicionada e *históricamente constituida*. Así, sigue siendo vinculante para todos los hombres en todas las épocas y en todos los lugares”. Frank M. Hasel, “Reflections on the Authority and Trustworthiness of Scripture”, en *Issues*, 208–209.

90. J. I. Packer, “Fundamentalism” and the Word of God (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1958, reprint 1990), 140.

Por tanto, es engañoso decir que la revelación complementa o se añade a la razón, o que la fe y la razón se complementan,⁹¹ porque eso implica que son iguales. Lo que se necesita no es una adición cuantitativa sino un cambio cualitativo, no una construcción sobre lo viejo sino una conversión a lo nuevo.⁹² Esto nos lleva al siguiente punto, a saber, el significado del uso de la razón santificada en teología.

Razón santificada

A veces se afirma que incluso la Escritura nos anima a utilizar la “razón santificada” como medio para comprender a Dios y su Palabra (cf. Is 1:18, “venid ahora y razonemos juntos”),⁹³ y que, por tanto, es perfectamente legítimo hacerlo, aunque sea en “diálogo con el Espíritu”⁹⁴ (como quiera entenderse tal expresión). ¿Está justificada esta interpretación del pasaje de Isaías? ¿Qué significa utilizar la “razón santificada”? Además, ¿no estamos condenados a usar nuestra *propia* razón, independientemente de lo que se haya dicho sobre el papel de la razón en la Escritura, porque tenemos que tomar decisiones “racionales” sobre pasajes poco claros de la Escritura?

En cuanto al pasaje de Isaías 1:18, podemos discernir fácilmente por el contexto que se trata de una pregunta retórica relacionada con la cuestión de la salvación. ¡Antes del versículo 18, Dios señaló la infidelidad de Judá, que les había llevado a perder el conocimiento! Su desafío, de venir a razonar con Él, debe entenderse como una insinuación irónica para mostrar a Judá su ignorancia respecto a sus propias limitaciones, al menos en lo que se refiere a la salvación. Por otros datos bíblicos bien podría aplicarse también a la limitación de Judá en el conocimiento como tal. Por estas razones, parece inadecuado utilizar Isaías 1:18 para hacer de la humanidad un interlocutor igual a Dios, que por medio de su propia razón es capaz de comprender y aplicar la verdad de la Escritura.⁹⁵

91. Ver Richard Rice, *The Reign of God*, 6.

92. Cf. Donald G. Bloesch, *The Ground of Certainty: Toward and Evangelical Theology of Revelation* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1971), 192.

93. Así George R. Knight, *Myth's in Adventism: An Interpretive Study of Ellen White, Education and Related Issues* (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association, 1983), 23.

94. Así Alden Thompson, *Inspiration*, 109. Para una respuesta al uso que hace Thompson de la llamada “razón santificada”, véase Samuel Koranteng-Pipim, “An Analysis and Evaluation of Alden Thompson’s Casebook/Codebook Approach to the Bible”, en *Issues*, 43–46.

95. Ulrike Hasel, “The Biblical Presupposition of Human Knowledge and Understanding as Derived from Hebrew and Greek Key Terms and Selected Passages

Sin embargo, necesitamos algo más que una mera orientación de la razón hacia la Escritura, aunque se haga desde una posición de persona convertida. No basta con orientarse hacia la Palabra de Dios mientras la razón sigue manteniendo su independencia y autonomía. Lo que se necesita es nada menos que la sumisión, la subordinación de la razón a la autoridad superior de la Palabra de Dios. Ellen G. White lo ha expresado con estas palabras:

Dios desea que el hombre ejercite sus facultades de razonamiento... sin embargo, debemos ser conscientes de no deificar la razón, que está sujeta a la debilidad de la humanidad. ... cuando llegamos a la Biblia, la razón debe reconocer una autoridad superior a sí misma, y el corazón y el intelecto deben inclinarse ante el gran YO SOY.⁹⁶

Lo que se necesita es la transformación de la “razón natural” a través de la Palabra de Dios, donde es informada y formada por ella. Al fin y al cabo, eso es la santificación.

No se trata en absoluto de un “sacrificio del intelecto”, como a menudo se afirma. Si fuera el sacrificio de la razón, ésta ya no existiría. Lo que hay que sacrificar no es la razón, sino la *autonomía* de la razón. Así, en lugar de ser un “sacrificio del intelecto”, lo que está en juego es el sacrificio de la autonomía assertiva de (mi) razón, reconociendo que no existe tal autonomía, sino que la verdadera libertad de la razón sólo llega a través de la sumisión a la Palabra de Dios. Lo que la Escritura pide es una razón santificada bajo la autoridad superior de la Palabra de Dios. Esta sumisión no es una “obediencia ciega” que acepta un destino o suerte inevitables que no se pueden cambiar. La obediencia ciega carece del aspecto de la entrega voluntaria, que no puede divorciarse de la verdadera obediencia, y también excluye todo intento de comprender la Palabra de Dios más plenamente.

Pero, dicho todo esto, ¿cómo responder a la opinión de que, de hecho, estamos condenados a usar nuestra *propia* razón para tomar decisiones “racionales” sobre pasajes cuestionables o poco claros de las Escrituras? Sin pretender tener todas las respuestas, permítanme, no obstante, hacer la siguiente observación:

Para responder a la acusación mencionada tenemos que señalar ciertos presupuestos sobre los que ha funcionado la teología adventista hasta ahora. Uno de estos presupuestos básicos de la teología adventista ha sido y sigue siendo: ¡la claridad de las Escrituras! Al hacer teología, al usar la Escritura como fuente y norma de nuestra teología, los adventis-

from the Old Testament”, 28-29, contra Knight, 23.

96. Ellen G. White, *Steps to Christ* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1892), 115.

tas han aceptado el principio fundamental de la Reforma de la claridad de la Escritura.⁹⁷

La claridad de la Escritura está inseparablemente unida a la creencia en la unidad de la Escritura⁹⁸ y está en armonía con el testimonio propio de la Escritura, a saber, que Dios es el autor último de toda la Escritura. Dios, como Creador, es perfectamente capaz de comunicarse claramente con el hombre, creado a su imagen.⁹⁹ Así, la claridad de la Palabra de Dios al hombre es un ingrediente fundamental en la comunicación eficaz de Dios con la humanidad.

Si las Escrituras son intrínsecamente confusas, entonces nos vemos abocados a la postura católica romana de que se necesita una fuente extraescritural como clave hermenéutica para interpretar las Escrituras con autoridad para nosotros, ya sea la tradición, la razón o la experiencia. Sostener la “falta de claridad” intrínseca de las Escrituras nos hace dependientes de otras autoridades, como el magisterio de la Iglesia o el “sacerdocio de los historiadores”, este último nos hace dependientes de una pequeña élite de eruditos histórico-críticos¹⁰⁰ que nos dicen con autoridad lo que es aceptable en la interpretación y lo que debe descartarse.

Mantener la claridad de la Escritura es liberar la Biblia una vez más para la “gente común”. Si se permite que la Escritura sea su propio intérprete, que sea la única fuente de su propia exposición, tendremos directrices de la Escritura que guiarán, dirigirán y darán forma a nuestra investigación de la Palabra de Dios.¹⁰¹

97. Sobre la claridad de las Escrituras, véase el importante estudio de Friedrich Beisser, *Claritas Scripturae bei Martin Luther* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966) esp. 168-169; y más recientemente el excelente estudio de Bernhard Rothen, *Die Klarheit der Schrift. Teil 1: Martin Luther: Die wiederentdeckten Grundlagen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990)

98. Para un enfoque adventista de la cuestión de la unidad de las Escrituras, véase Gerhar F. Hasel, “The Unity of the Bible”, Suplemento a *Ministry* 48 (Mayo/1975): insertar 1U-16U.

99. Cf. el excelente artículo de Jack Barentsen, “The Validity of Human Language: A Vehicle for Divine Truth”, *Grace Theological Journal* 9/1 (1988): 21-43; también, Eckhard Schnabel, *Inspiration und Offenbarung: Die Lehre vom Ursprung und Wesen der Bibel* (Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1986), 130-137; & William J. Larkin Jr., *Culture and Biblical Hermeneutics: Interpreting and Applying the Authoritative Word in a Relativistic Age* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1988), 242-251.

100. Este término fue acuñado por William Lane Craig, “Pannenbergs Beweis für die Auferstehung Jesu”, *Kerygma und Dogma* 34 (1988): 92-93.

101. Para una presentación de algunas directrices y principios bíblicos de interpretación, véase Richard Davidson, “A Hermeneutical Decalogue”, *JATS* 4/2 (1993): 95-114.

Conclusión

El punto de partida de una auténtica teología adventista no es la razón, ni la experiencia, ni la tradición, ni el voto de la mayoría. Más bien, es la revelación divina de la Palabra escrita de Dios, la Sagrada Escritura. El criterio de la teología adventista no es derivado de factores inmanentes, ya sea alguna forma de experiencia interior¹⁰² o la propia razón de uno, sino de la Palabra de Dios que nos viene de fuera, y que ha de seguirse fielmente.

Esto significa que nuestro método teológico se construye sobre la fe y la razón fiel, es decir, la razón que es fiel a la Palabra de Dios. Esta postura deja atrás las reducciones fideístas y racionalistas en sus diferentes formas. A diferencia del salto ciego del existencialismo, donde la fe está desconectada de la razón, la fe bíblica es un salto a las manos de Dios. Es una sumisión confiada a la Palabra del Dios vivo, que habla y que espera nuestra respuesta obediente.

En diferentes formas de teología racionalista se considera que la razón no se ve afectada por el pecado y, por tanto, se considera capaz de juzgar “objetivamente” lo que está bien y lo que está mal. Pero la teología adventista no eleva la razón hasta el punto de convertirla en árbitro de la verdad. Esto distingue a la teología adventista de la teología liberal y también del Fundamentalismo.

Parece que los Fundamentalistas en general han aceptado el racionalismo científico inductivo para defender la confiabilidad de las Escrituras y su posición”.¹⁰³ Sin embargo, este enfoque “científico” racional de las Escrituras tiene la tendencia a juzgar la verdad de la Biblia en términos de su correspondencia con datos científicamente establecidos. Por eso, como ha observado acertadamente Mark Corner,

A pesar de su abierta hostilidad al ‘liberalismo’, podría afirmarse que el fundamentalismo comparte con su oponente una mentalidad reduccionista y científica, y que en cierto modo ambos proceden del mismo estable. Uno utiliza la ciencia para rechazar la fe cristiana tal como se percibe tradicionalmente, el otro la utiliza para demostrarla; ninguno de los dos es suficientemente consciente de los problemas relativos a la naturaleza y las limitaciones de su enfoque científico particular.¹⁰⁴

102. Parece que un amplio sector de la teología contemporánea está reavivando un nuevo conocimiento místico de Dios. Pero como una persona comentó una vez: “Mysticism starts in mist— ends in schism—and is centered on the I”.

103. Miroslav Volf, “The Challenge of Protestant Fundamentalism”, *Concilium* 3 (1992), 101-102.

104. Mark Corner, “Fundamentalism”, en *A Dictionary of Biblical Interpretation*,

En lugar de abandonar la razón, la teología adventista sostiene la renovación de la razón mediante el poder convertidor de Dios, haciendo que la razón sea fiel y esté dispuesta a seguir la autoridad superior de la Palabra revelada de Dios.

Pero ¿acaso la obediencia a la Palabra de Dios inhibe la libertad de la razón? Al contrario, la Escritura la establece. La Escritura enseña claramente que la verdadera libertad se encuentra sólo en la obediente sujeción a la Palabra de Dios—de lo contrario el hombre es cautivo del pecado. Sometiéndonos a la Escritura sólo en parte—en la medida en que la razón lo permite—nuestras mentes no son totalmente libres para la verdad.¹⁰⁵

Como adventistas hemos enfatizado repetidamente que nuestra fe incluye más que meras “doctrinas”. Incluye un estilo de vida integral que abarca a toda la persona. Esto no se restringe sólo a las cosas que comemos y miramos y hacemos o dejamos de hacer, sino que también incluye la manera en que pensamos, la manera en que investigamos, la manera en que usamos nuestro intelecto. Hemos enseñado ciertamente que el hombre es una unidad, en la que los aspectos espiritual, físico y mental están interconectados y se influyen mutuamente. Pero parece que con demasiada frecuencia hemos hecho hincapié sólo en los aspectos espirituales y físicos y hemos aislado los aspectos intelectuales en nuestra teología. A menudo hacemos hincapié en la “excelencia mental”, pero rara vez hablamos de la “obediencia mental” a la Palabra de Dios.

La Escritura aduce muchos ejemplos en los que el pueblo de Dios ha demostrado esta excelencia mental siendo fiel a la palabra de Dios. Permítanme preguntarles: ¿Qué tan razonable fue para Moisés guiar a los israelitas en el Éxodo? ¿Qué tan razonable fue para Abraham y Sara esperar un hijo? ¿Hasta qué punto era razonable que Dios se hiciera hombre? ¿Hasta qué punto fue razonable que Jesucristo resucitara de entre los muertos? ¿Hasta qué punto es razonable que Dios perdone nuestros pecados y conceda gratuitamente la salvación? ¿Qué tan razonable es esperar que Cristo regrese en las nubes del cielo por segunda vez para llevarnos a casa?

¡El amor de Dios por nosotros no puede explicarse de forma natural! Esto demuestra que debemos *recordar* a qué clase de Dios servimos. Esto nos ayudará a volver a poner las cosas en la perspectiva correcta, es decir, a seguir el ejemplo de los héroes bíblicos de la fe y de Jesucristo,

eds. R. J. Coggins and J. L. Houlden (London: SCM Press, 1990), 244.

105. Packer, “Fundamentalism”, 144.

que construyeron su teología sobre el único fundamento en el que la teología adventista puede mantener su mandato bíblico: sólo sobre la Palabra de Dios.

Frank M. Hasel
HaselF@gc.adventist.org
Biblical Research Institute
Silver Spring, Maryland, EE. UU.

