

CUADERNOS DE REFLEXIÓN TEOLÓGICA

AÑO VIII, Vol. 29

Verano de 2026

ORGANO OFICIAL DE LA



**FACULTAD TEOLÓGICA
CRISTIANA REFORMADA**

Publicación trimestral del claustro de profesores de
la Facultad Teológica Cristiana Reformada.

Director:

Manuel Díaz Pineda

Consejo de Redacción:

José Uwe Hutter

José Luis Fortes Gutiérrez

Alfonso Roper Berzosa

Juan Manuel Quero

Francisco González de Posada

Título CUADERNOS DE REFLEXIÓN TEOLÓGICA

FACULTAD TEOLÓGICA CRISTIANA REFORMADA, MADRID

Email: ftcr_es@yahoo.es

Impreso en España

ISSN 2659-9945

INDICE

EDITORIAL.....	7
LA SANTA INQUISICIÓN Y LA REFORMA PROTESTANTE	
Juan Manuel Quero Moreno	9
CONCEPCIÓN DEL ‘DIOS DE LA CIENCIA Y DE LA FILOSOFÍA’ DESDE EL CONOCIMIENTO ACTUAL DEL UNIVERSO	
Francisco González de Posada	15
SIMBOLOGÍA RELIGIOSA VISIBLE: DIGNIDAD HUMANA Y SOBRIEDAD EVANGÉLICA	
Juan G. Biedma.....	29
TOMÁS DE AQUINO Y LA PERENNE CUESTIÓN DEL ALMA. UN DIÁLOGO ENTRE GRECIA, EL ISLAM Y EL CRISTIANISMO	
Antonio Carmona Heredia.....	61
¿DEBERIAMOS DEFENDER LA INERRANCIA DE LAS ESCRITURAS?	
José Uwe Hutter.....	77
VIVIENDO BAJO LA CONMOCIÓN DE LA GRACIA	
Alfonso Pérez Ranchal.....	103
FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS DE LA PASIÓN EN LA TEOLOGÍA SISTEMÁTICA EVANGÉLICA	
Luis Dimas Jolón.....	111
RESEÑA DE LIBROS.....	121

EDITORIAL

En el presente número que aparece de *Cuadernos de Reflexión Teológica*, publicamos el estudio del profesor Juan Manuel Quero Moreno titulado ***La Santa Inquisición y la Reforma Protestante***.

Seguimos con el estudio titulado ***Concepción del ‘Dios de la ciencia y de la filosofía’ desde el conocimiento actual del Universo***, de Francisco González de Posada, donde señala que el ‘problema de Dios’ ha constituido uno de los temas fundamentales de la Historia de la Filosofía, que han permeado toda su historia y que continúa vigente como problema en la actualidad.

Publicamos el estudio titulado ***Simbología religiosa visible: Dignidad humana y sobriedad evangélica***, de Juan G. Biedma, que afirma que el detonante inmediato de este trabajo se sitúa en esa reaparición política y mediática reciente que ha vuelto a poner el foco sobre el *burka* y el *niqab*, acompañada de listados comparativos de países que han optado por su prohibición o restricción.

De Antonio Carmona Heredia ***Tomás de Aquino y la perenne cuestión del alma. Un diálogo entre Grecia, el Islam y el Cristianismo***, donde el autor trata de analizar el complicado concepto del alma, considerando las perspectivas ofrecidas por Aristóteles, la filosofía árabe y Santo Tomás, y aclarando las intrincadas relaciones que las unen.

Del profesor José W. Hutter presentamos el estudio ***¿Deberíamos defender la inerrancia de las Escrituras?*** Este es un tema absolutamente fundamental para nuestra hermenéutica, y por ende para nuestra doctrina y nuestra ética. No se puede tratar brevemente tanto el tema de la inspiración como el tema de la inerrancia de forma satisfactoria, pero por lo

menos quiere aportar algunos argumentos para aclarar conceptos y llegar a una conclusión coherente

Presentamos el trabajo titulado ***Viviendo bajo la conmoción de la gracia***, de Alfonso Pérez Ranchal, quién señala que el concepto de gracia, es tan especial y propio del cristianismo que pensar y escribir sobre ella conlleva cierta dificultad. De hecho, aún muchos cristianos no logran captar lo que significa. Aquí algunos aportes.

Por último, el profesor Ignacio de la Rosa Ferrer, nos presenta su investigación ***Fundamentos teológicos de la pasión en la teología sistemática evangélica***. El presente ensayo propone una articulación profunda de este misterio desde la Teología Sistemática cristiana evangélica, estableciendo como tesis central que la pasión de Cristo constituye el clímax del decreto eterno de Dios, manifestado históricamente a través de la sumisión kenótica del Hijo, quien ejecuta una expiación penal substitutiva y propiciatoria, aplicada y vindicada por el Espíritu Santo para la redención escatológica del cosmos y la iglesia.

LA SANTA INQUISICIÓN Y LA REFORMA PROTESTANTE

Juan Manuel Quero Moreno*



Podríamos preguntarnos por el motivo por el que Lutero no fue quemado en la hoguera, como ocurriría con tantos otros. Desde el Medievo, esta institución también funcionaba en Alemania, lugar donde se originaría el protestantismo luterano. En realidad, Lutero sería excomulgado por el papa León X, el día 3 de enero de 1521, publicándose en Roma la bula «Decet Romanum Pontificem»; y en el mismo año, el día 25 de mayo, el emperador Carlos V le declararía hereje. Se prohibirían sus obras y se le perseguiría como prófugo, permitiendo que cualquiera pudiese capturarlo y darle muerte en el acto.

¿Por qué no murió Lutero bajo el fuego «purificador» de la hoguera? ¿Se atascó la maquinaria de la Inquisición? Se debió a que no le dejaron solo. Lo príncipes de diferentes zonas le apoyaron, se formaron alianzas para protegerle, tales como la Liga de la Esmalcada. El mismo pueblo se levantó, no solamente para detener su muerte, sino para defender la misma fe que ellos creían, y aquello que entendían que era justo. Por eso es que el mismo Carlos V en la Dieta de Augsburgo tuvo que cambiar lo promulgado, de manera que Lutero no fuese aniquilado. En la llamada «Paz de Augsburgo» (25 de septiembre de 1555) se

llegaría a la conclusión de que cada reino tendría soberanía para tener su propia religión. Esta no fue una solución definitiva, pues la máquina de matar de la Inquisición seguiría en funcionamiento.

En este tiempo las persecuciones se llevaron a cabo desde diferentes movimientos, y también se llevarían algunos actos injustos atribuidos a protestantes, que algunos llaman «inquisiciones protestantes», y que se intentan resaltar para quitar importancia, al daño ocasionado por la Inquisición Católica; pero, en absoluto tiene algo que ver. Es cierto que en aquella época los Barberos eran los que sacaban las muelas, y que se operaban a las personas sin anestesia; es decir, que el dolor era algo muy generalizado, así como la inminencia de la muerte y la condena a la misma por desobediencias a aquellos que tenían el poder en un lugar determinado. Es verdad que el poder corrompe muchas veces, y que se utiliza de forma vil para imponer los criterios de quienes lo pueden detentar en un momento dado.

Permitidme una historia de mi propia familia para ilustrar en parte esto. Mi abuelo Nicolás Quero Yáñez, fue asesinado a sus 39 años, cuando se estaba iniciando la Guerra Civil de España (el día 17 de agosto de 1936). Tenía una posición bastante bien acomodada en un pueblo que se llama La Zubia (Granada); pero las envidias, y las sinrazones produjeron su detención. Estando él en su domicilio, fueron a buscarlo con la excusa de que tenía que dar algunas explicaciones en la comisaría, y que vendría más tarde; pero, nunca regreso. Dejó a su mujer, y dos hijos pequeños. Se supo que lo habían fusilado, pero su cuerpo nunca se encontró.

No estaba asociado a ningún partido político, ni hizo pronunciamientos al respecto, pero los deseos enajenados y enfermizos llevaron a esta acción, al igual que ocurrió en muchos lugares de España. Cuatro días después, el 21 de agosto, también en Granada, sería llevado al paredón el pastor José García Fernández, de la Iglesia Evangélica Española. [1] No es necesario traer a nuestro pensamiento al también granadino Federico

*Juan Manuel Quero Moreno es Doctor por la Universidad Complutense de Madrid (Área de Historia y Antropología del Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones). Licenciado en «Geografía e Historia» por la UNED. Especialidad en «Historia de España». Diplomado en Teología por el Seminario Teológico UEBE: Alcobendas, Madrid. Es profesor en el departamento de Teología Práctica y en el de Historia, en la Facultad de Teología Protestante UEBE. Es profesor en el Centro Superior de Enseñanza Evangélica (FEREDE). Profesor invitado en la Facultad Teológica Cristiana Reformada.

García Lorca. Lo cierto, es que las listas de los perseguidos y ajusticiados eran inmensas, y en ellas estarían homosexuales, masones, «rojos», protestantes, etc.

La Santa Inquisición tuvo su origen en Languedoc (sur de Francia), en la época del Bajo Medievo, es decir, en el año 1184. Su propósito inicial era combatir a los cátaros o albigenses, grupos que podríamos decir formaban parte de todo un elenco de postulados, que se podrían incluir en una etapa de pre-reforma protestante. Por motivos similares la Inquisición se implantaría también en Aragón (1249), siendo asimilada y puesta en marcha en España (1478), se extendería desde aquí a las colonias de América.

Unir los conceptos de «santa» y de «inquisición» (inquirir o investigar), enfocando esto a descubrir a los que son disidentes a los intereses o doctrinas de la Iglesia Católica es hablar de una «bomba de relojería». Se le da identidad y regularidad a una institución que, bajo el pábulo espiritual, y con el propósito de mantener la buena imagen, la pureza doctrinal y la santidad, tendría que ser parangón y espejo donde forzosamente se mirara el resto del mundo. Esto puede llegar a ser una institución tan perniciosa y peligrosa, como cualquier otra locura que conlleve la creación de estructuras para matar y crear todo un sistema terrorista, a pequeña o a gran escala.

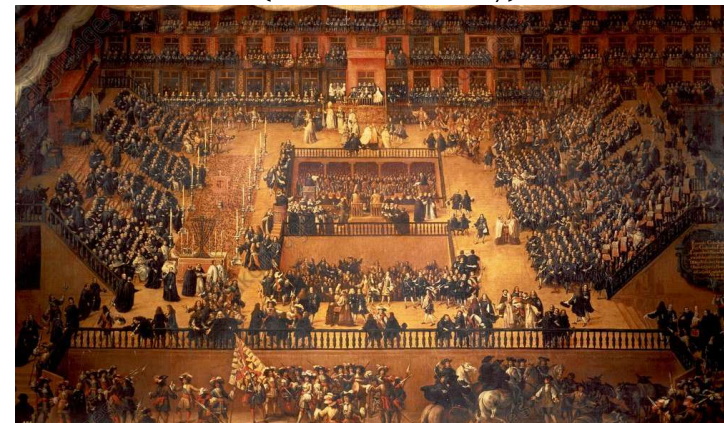
Aprovechar una posición de privilegio para amedrentar, torturar, estigmatizar (poner el sambenito) [2] y anular a los que me puedan estorbar en mi camino, es algo repugnante. Crear toda una infraestructura, con una ingeniería de máquinas de tortura para forzar la retractación de una fe, y además mantenerla activa durante unos 600 años, es algo que no solamente va contra todo espíritu cristiano, sino que incluso nos deshumaniza y nos posiciona en la misma miseria.

La Península Ibérica sería uno de los primeros escenarios donde se encenderían los braseros y quemadores de la Santa Inquisición, para eliminar a las personas por tener una fe

auténtica, pero contraria a otros, haciendo de ello un espectáculo, al que muchos aplaudirían. Son muy largas las listas de protestantes asesinados de esta manera. España ha sido el último lugar donde se abrogó dicha práctica (15 de julio de 1834 durante la regencia de María Cristina), [3] pero todavía quedan rescoldos, llamaradas que pueden encender nuevos deseos para iniciar modernas «santas inquisiciones». La semilla de este mal está en el corazón de las personas que aún con un propósito religioso, nada tiene que ver con la voluntad de Dios.

Aprendamos de lo que la Historia nos enseña de todo esto. No dejemos solos a aquellos, que como a Lutero se les condena injustamente. Levantémonos para defender esa fe que se vive en libertad, que salva, que no condena, que perdona y que nos lleva a la vida. ¡Seamos valientes!

«Unánimes entre vosotros, no altivos;
condescended para con los humildes.
No seáis sabios en vuestra propia opinión.
No paguéis a nadie mal por mal;
procurad lo bueno delante de todos los hombres».
(Romanos 12:16-17)



Pintura de Francesco Rizzi (Museo del Prado). Auto de fe de la Inquisición Española en la Plaza Mayor de Madrid, en 1683.

NOTAS

[1] Fernández Campos, Gabino. «José García Fernández, pastor de la IEE, fusilado en Granada». [En línea]. Disponible en: <<http://www.protestantes.net/dia.asp?id=851>>. [Consultada el 21 de agosto de 2015].

[2] El sambenito era la indumentaria que llevarían forzosamente los procesados por la Inquisición Española, y con la era obligados a andar por las calles en procesión. Así, se hacía pública la declaración de herejes, y se les deshonraban, siendo estigmatizados de forma ignominiosa para siempre.

[3] El literato del Romanticismo español, Mariano José de Larra, escribió un epitafio a la Inquisición en España: «Aquí yace la Inquisición, hija de la fe y del fanatismo, murió de vejez».

CONCEPCIÓN DEL ‘DIOS DE LA CIENCIA Y DE LA FILOSOFÍA’ DESDE EL CONOCIMIENTO ACTUAL DEL UNIVERSO

Francisco González de Posada[†]



1. Introducción

En nuestro planteamiento de los problemas principales que han ocupado el pensar humano he destacado el denominado **Catálogo de los problemas fundamentales** (bajo una perspectiva quizás personal, y no propiamente *profesional*, de la Filosofía, con una mirada distinta y un lenguaje quizás más sencillo e integrador de la Ciencia); catálogo que resulta constituido básicamente por el conjunto siguiente, con referencia como fechas iniciales a las consideradas más representativas.

1º. El *problema* de la **Naturaleza** (siglo VII a.C.) centrado en dos: a) Cosmología: **Universo**; y b) Materia. También pueden considerarse: c) Tiempo; y d) Espacio. [“Presocráticos”: Tales de Mileto, Anaxímenes, Anaximandro, ...]

2º. El *problema* del **hombre** (s. IV a.C.) [Sócrates, Aristóteles, Platón]

3º. El *problema* de **Dios** (s. IV d.C.) [San Agustín (esencia, naturaleza), Sto. Tomás (existencia)]

[†] Francisco González de Posada, es Doctor Ingeniero de Caminos, Canales y Puertos (1966), Doctor en Teología (2013), Doctor en Filosofía (2015), Doctor en Sociología (2018). Doctor en Filología (2019) Fue Rector Magnífico de la Universidad de Santander (1984-86). Académico de número, honor y correspondiente de diversas Academias.

4º. El *problema* del **conocimiento** (s. XVII d.C.) [Galileo, Descartes, Newton, Kant, ... Ilustración]

5º. El *problema* de la **vida**: origen, evolución (s. XIX d.C.) [Darwin, ..., vida artificial, ... vida externa a la Tierra]

6º. El *problema* de la **inteligencia** (autoconsciencia, ..., IA, ...)

A la luz del cuadro anterior, puede afirmarse, en síntesis, que el ‘problema de Dios’ ha constituido uno de los temas fundamentales de la Historia de la Filosofía, que han permeado toda su historia y que continúa vigente como problema en la actualidad.

Todos los restantes problemas refieren a un objeto *ciertamente* existente, preciso. Dios no tiene esta condición asumida racionalmente con generalidad por los seres humanos. De ahí que este problema se haya presentado y desarrollado en tres capítulos primordiales: 1) El problema de la existencia de Dios; 2) El problema de la naturaleza de Dios; y 3) El problema de los atributos de Dios.

Una característica primordial del tratamiento de este problema ha sido la principal, a nuestro juicio, referencia al **Universo**, entendido éste como integrador de ‘todo lo existente físicamente’. En todo caso, ésta será la orientación actualizada que pretendemos seguir, sólo que el Universo fue precisamente el primer problema que hemos catalogado, y presenta diversas concepciones en el devenir de la historia de la ciencia.

(Aunque sea entre paréntesis debemos comentar que en el marco de la religión cristiana el problema de Dios adquiere una especial relevancia por la consideración *dogmática* de **Dios como Trinidad**, una vez concedida a Jesús la condición de Dios, Concilio de Nicea I, 325 d.C.; así como al Espíritu Santo, Concilio de Constantinopla I, 381d.C. Pero esta cuestión es propiamente ajena al problema filosófico tradicional, dado que, en todo caso,

se trata de “un solo Dios en tres personas distintas” y se enmarca en el ámbito de la Teología, y no propiamente ni en el de la Filosofía ni en el de la Ciencia).

Nuestra perspectiva aquí y ahora es la del **exclusivo uso de la razón**, de modo que la ciencia constituye la base y la filosofía una actitud, propiamente la de filosofar más que la de seguimiento de una doctrina. Ciencia y filosofía constituirán el trasfondo sobre el que situar el problema de Dios a la luz del conocimiento actual del Universo. No obstante, debe dejarse constancia de que el considerado problema primero, el de la existencia, en mirada contemporánea, ofrece tres actitudes, que no ‘saberes’, principales: teísmo, ateísmo, agnosticismo. Siguiendo a Kant, la fe y la religiosidad no son cuestión de razón sino de sentimiento: el impulso intuitivo y el corazón del individuo son lo único que ha de guiar a éste en el descubrimiento y vivencia de las verdades religiosas. La *razón pura* niega toda justificación racional de la fe y la *razón práctica* establece la necesidad de esta fe, de modo que son no sólo conciliables sino incluso complementarias. El tema de Dios se presenta como capital en la obra y en la vida de Kant, que dedicó especiales atenciones a la búsqueda de nuevas soluciones a los problemas de este tema.

2. El “Dios de la filosofía”: las coordenadas Ser y Ontología

La filosofía ha abordado tradicionalmente el problema de Dios a través de la razón, la lógica y la metafísica, no mediante la fe. Así, como se ha sugerido, se ha tratado de especulaciones sobre la existencia de un Ser supremo, sobre su naturaleza y sus atributos. Y la filosofía ha ofrecido diferentes definiciones, que exponemos a continuación con extrema simplicidad.

Aristóteles lo concibió como “**motor inmóvil**”, causa inicial del movimiento en el Universo siendo éste eterno, inmutable y puro acto, sin potencialidad.

Tomás de Aquino, en una línea propiamente teológica, se basa en la condición de **Ser necesario** y en la noción de ‘**causa incausada**’, adaptando la metafísica aristotélica a la teología.

Descartes define a Dios como una sustancia infinita, independiente, omnisciente y todopoderosa, creadora de todo lo existente.

Spinoza presenta a Dios como la sustancia única, la naturaleza o el principio esencial del Universo. En el ámbito preilustrado dominado por el cristianismo destaca su intención de manifestar que Dios no es un ser personal externo. En síntesis, expresa manifestación de panteísmo.

Kant considera a Dios como un postulado de la razón práctica, un **ser necesario** para fundamentar el bien supremo y la moralidad. En el plano de la Filosofía moderna y de la Ilustración ocupa lugar de honor. De ahí la importancia del razonamiento en diálogo con él. No fue ‘padre’ del ateísmo. Fue agnóstico, pero no incrédulo. Kant cree que la fe no es cosa de razón sino de actitud, de voluntad, de sentimiento. “Es absolutamente necesario convencerse de la existencia de Dios; pero ni se hace tan necesario el demostrarla”.

La filosofía ha explorado prioritariamente la existencia de Dios a través de **argumentos propiamente ontológicos**, orientando la respuesta hacia el **SER perfecto**, que debe existir en realidad, y debatiendo hasta el presente la idea de **SER necesario**.

En el plano de los atributos de Dios, en relación con el Universo, con cierta normalidad y generalidad, suele hablarse, en síntesis, desde tres principales enfoques, constituidos respectivamente por:

Teísmo clásico: Dios es omnisciente, omnipotente y providente.

Panteísmo: Dios y el Universo son lo mismo.

Deísmo: Dios creador, pero no interviene en el mundo.

3. El panorama filosófico propio de la actualidad: las coordenadas Realidad y Metafísica

Todo lo anterior, en perspectiva presente, a nuestro juicio y en resumen, puede enmarcarse lógicamente en el marco de coordenadas de los conceptos tradicionales de **SER** y de **Ontología**.

En nuestra frecuente referencia a la obra de Zubiri, construida desde su discusión con Heidegger, me atrevo a considerar con él que tanto el concepto de ser, como el marco de la ontología han perdido sus lugares tradicionales en la Filosofía.

Hoy están sustituidos, bajo la luz de la ciencia, por unas nuevas coordenadas: **Realidad y Metafísica**.

En torno a la **Realidad** basta referir la obra de Zubiri dedicada especialmente a ella: *Naturaleza, Historia y Dios, Sobre la Realidad, Sobre la esencia, Estructura dinámica de la realidad*, y la trilogía *Inteligencia sentiente*. Para Zubiri hay tres tipos de Realidad: la Realidad cósmica -Universo-, la Realidad divina -Dios- y la realidad humana.

Y baste, a los efectos actuales, como expresión de Zubiri, sobre el sustantivo tradicional SER, y su sustitución por el de Realidad (cósmica), la rotunda afirmación de que “el SER es mera actualidad de REALIDAD”. Por nuestra parte, solemos decir, con carácter docente y gran expresividad en castellano, que “El Universo [como toda realidad] en su evolución está continuamente dejando de ser el SER que es para ser otro SER”. [Nótese el valor del idioma castellano por su posesión del término lingüístico ‘ser’ como sustantivo y como verbo].

En nuestro marco **Metafísica** significa: “Más allá de la Física”, filosofía “Cimentada desde la Física” y elaborada “A la luz del conocimiento científico actual del Universo”.

Pero eso sí, una perspectiva radicalmente racional, desde el pensamiento y deducido/construido a la luz del conocimiento científico acerca de la Realidad = Universo.

4. Filosofía básica del Universo en la actualidad

4.1. Primeros principios prácticos

En la reflexión científico-filosófica desde la ciencia -Física y Cosmología- actual acerca del conocimiento científico sobre el Universo, nos permitimos considerar dos principios formales que actúan como trasfondo

- * Primer Principio, ‘fuerte’ o ‘absoluto’ (como todos los negativos): “**Sabemos** que no podemos conocer el Universo tal como es (fuera) en la actualidad”.
- * Segundo Principio, también fuerte: “**Creemos** ‘saber’ que conocemos bastante bien la historia del Universo”.

4.2. El problema metafísico fundamental del Universo

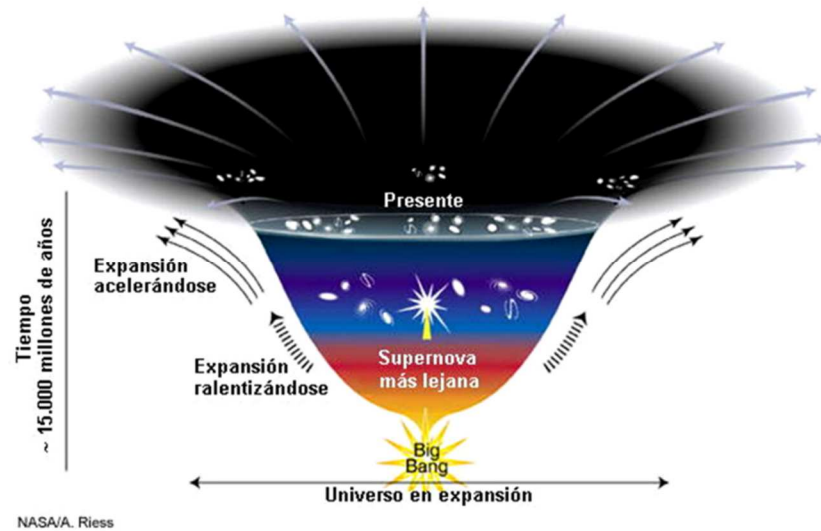
Surge la pregunta implícita en la perspectiva de las coordenadas actuales en el plano de la Filosofía: El Universo ¿es un SER o es un FUNCIONAR? La respuesta, en el lenguaje que estamos estableciendo (mejor, pretendemos establecer), es un FUNCIONAR. El Universo está permanentemente dando de sí, por su condición de intrínsecamente dinámico, como veremos con algún detalle.

5. El Universo en la actualidad

5.1. Historia del Universo.

En las figuras adjuntas, que pretenden explicar el Universo según se conoce en la actualidad, se ofrece un panorama que, en primer lugar, significa la renuncia a conocer cómo es el Universo (en la actualidad), conocimiento que había constituido la pretensión de todos los científicos (y filósofos) de siglos anteriores. La renuncia

se compensa con la satisfacción inmensa que produce lo que entonces carecía de sentido: la posibilidad de **conocer la historia del Universo**.



Esta primera figura se construye en simetría axial, donde el eje vertical representa el tiempo clásico, en tanto que *forma a priori* del conocimiento, en la línea de Newton-Kant, y que se utiliza, incluso en nuestra época einsteiniana relativista, para referencia de los intervalos tempóreos –‘duraciones’ de procesos en nuestro léxico- como coordenada clásica.

En el sentido horizontal se representan (como posibilidad) ‘distancias’, por ejemplo, entre dos galaxias (también en el sentido clásico del espacio en tanto que *forma a priori* del conocimiento. (Y esto, debe insistirse, aunque estemos en el presente de la Cosmología en el reino de la relatividad, donde no resultan fáciles las representaciones geométricas de nuestros entenderes físicos).

5. 2. Representación del tiempo en perspectiva clásica

Una observación primera de carácter capital en esta historia del Universo referida al tiempo clásico newtoniano-kantiano (en uso como referencial): Existe un principio del Universo, un instante inicial, el Big Bang. El Universo se presenta como fruto de una *emergencia*. Así, primera conclusión: el UNIVERSO TUVO UN COMIENZO (el *Big Bang*). Carece de sentido intrínseco el considerar un hipotético ‘antes de’ este instante inicial. Por tanto, carecería de sentido físico, a la luz del conocimiento presente, responder a las preguntas: ¿cuándo tuvo lugar?, ¿qué hay -hubo- ‘antes del’ *Big Bang*?, ..., ¿existieron otros universos anteriores al actual?

Una segunda conclusión también surge de inmediato: el UNIVERSO TENDRÁ UN FINAL, pero no sería un *Big Crunch* sino una ‘*Muerte térmica*’.

Complementariamente debe afirmarse que en las leyes de la Física, relativas a procesos, no participa este tiempo referencial clásico, sino la magnitud física ‘**duración**’ (o intervalo tempóreo).

No obstante, este recurso a la noción newtoniano-kantiana del tiempo, en la visión actual del UNIVERSO, puede afirmarse que éste es tempóreo; es decir, que entre sus propiedades posee la de temporalidad o temporeidad, pero no que su devenir -o/y su dinamicidad- tengan lugar en el tiempo como entidad independiente. En resumen, EL TIEMPO, como entidad sustantiva, NO EXISTE.

Pero, no obstante, para la explicación de la Historia del Universo, utilizamos el concepto clásico de tiempo, como “tiempo referencial”, propio de la Mecánica clásica, que posee las siguientes propiedades.

a) **Existe por sí mismo**, desde sí mismo. No debe su existencia a ninguna otra entidad del Universo. Posee independencia radical

de todo lo restante que se considera clásicamente: espacio, tiempo y materia; y fenómenos en la materia.

b) Tiene **una dimensión**.

c) A su **marcha o ritmo** se someten todos los ‘cuerpos’ y todos los ‘fenómenos’; pero ni los ‘cuerpos’ ni los ‘fenómenos’ ejercen influencias sobre él.

d) Es **homogéneo**: todos sus momentos, a lo largo de todo su transcurso, son **iguales siempre**. Su fluir es uniforme: igual siempre (pasado, presente, futuro).

e) Se extiende ilimitadamente hacia el pasado y hacia el futuro. En este sentido es **eterno**. [Éste es un problema difícil; se considera ‘como si’].

f) El ritmo o marcha **es igual en todas partes**, en todos los lugares del espacio.

g) Sus **intervalos son medibles**, y las medidas pueden sumarse, restarse, multiplicarse por un escalar. Estas medidas se constituyen en la ‘magnitud física’ *tiempo*. (“Espacio vectorial lineal real unidimensional”).

h) **La concepción física clásica del tiempo** se ha mostrado clara y cómoda para la práctica cotidiana.

i) El concepto de ‘**tiempo absoluto**’ de Newton integra: el **referente** (lo propiamente ‘el tiempo’), **instante de, intervalo tempóreo, medición**.

j) Nuevos datos –experimentos y observaciones- y nuevos conocimientos teóricos consecuentes harán que algunas **propiedades** deban ser **revisadas**, otras puestas en tela de juicio y otras **anuladas y sustituidas**.

5.3. En torno a la extensión: espacio y espaciosidad

De la figura primera, relativa a su historia, se observa que el Universo de la Cosmología actual es intrínsecamente **dinámico**, por sí mismo, desde sí mismo y para sí mismo; está en crecimiento, en expansión. Veamos algunas características relevantes en este tema.

a) El Universo **no está** en el espacio, sino que el Universo **es espacioso**. Otra propiedad del Universo es su **espaciosidad**, que se expresa mediante la expansión del Universo, que, en su evolución está generando espaciosidad. Así, el Universo se está haciendo de mayor volumen, “crece espaciosamente”, y en esta situación de ‘progresivamente más extenso’ se difunde la materia-energía que contiene.

b) Surge de modo natural la pregunta: **¿dónde crece el Universo?** Como primera parte de la respuesta puede afirmarse que no existe un espacio exterior (presupuestalmente vacío) en el que esté el Universo. El **crecimiento de su espaciosidad** lo hace (el Universo en **su funcionar**) en sí mismo, desde sí mismo, por sí mismo y para sí mismo. No existe ningún lugar externo al Universo, fuera de él hay NADA.

c) ¿Existen otros universos ‘paralelos’, ‘simultáneos, ...? La Física actual no sabe nada de esto; con más precisión, sabe que no puede saber.

En resumen: EL UNIVERSO ES ESPACIOSO, EL ESPACIO NO EXISTE. A modo de notas clarificadoras:

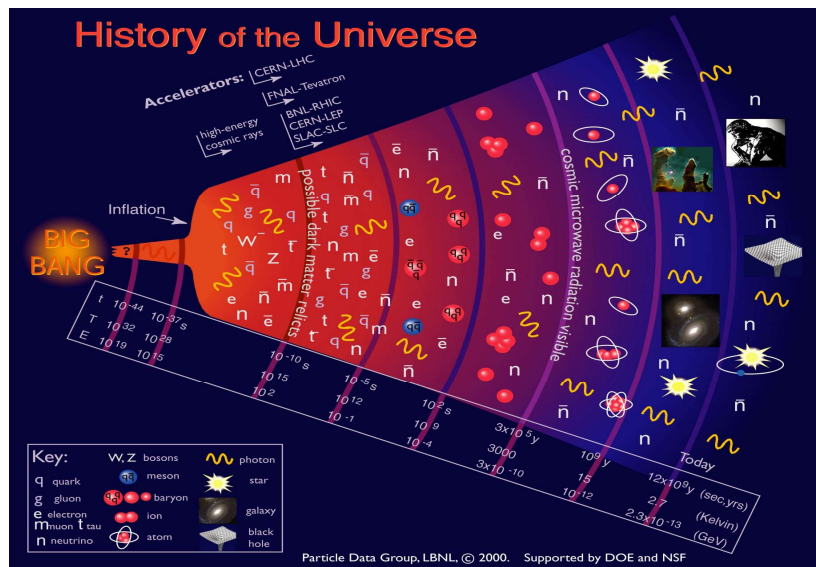
Nota 1: En las leyes de la Física y en los procesos no participa el espacio referencial sino la magnitud física ‘**longitud**’ (distancia, recorrido)

Nota 2: En la figura, la abscisa (distancia al eje vertical del tiempo clásico) representa bien distancia entre dos galaxias, ..., o incluso

la consideración teórica de radio del Universo o volumen del Universo.

5.4. En torno a la materia

En esta otra figura, con más detalle, puede observarse que la dinamicidad no sólo afecta a las manifestaciones de la magnitud distancia en el referencial clásico tiempo (duraciones), sino que está cambiando continuamente la naturaleza de las realidades materiales cósmicas. Solemos decir, con carácter docente y gran expresividad en castellano, que “El Universo en su evolución está continuamente dejando de ser el SER que es para ser otro SER”. Nótese que sobre el sustantivo tradicional SER, Zubiri decía que “el SER es mera actualidad de REALIDAD”.



5.5. Consideraciones básicas acerca del Universo actual

a) El Universo tuvo un comienzo: el Big Bang. Fue fruto de una emergencia.

b) El Universo se manifiesta como una estructura de ‘notas-de’: espaciosidad, temporeidad, materidad-energeticidad. Estas propiedades son mutuamente respectivas, no independientes.

c) Dinamicidad por sí mismo, desde sí mismo y para sí mismo. Expansión y ahora acelerada, con cambio de constituyentes.

d) Esta dinamicidad ha conducido a la aparición de la vida y del ser humano en el planeta Tierra. Con demasiada precisión tiene establecidos unos valores que han encaminado su expansión hasta esta ‘extraña’ situación actual que científicamente se viene denominando *ajuste fino*, y en marcos religiosos como *principio antrópico*.

6. El problema de Dios hoy

La Cosmología no sabe, ni tiene que saberlo, por qué existe el Universo ni a qué debe su origen ni su existencia.

El Universo existe y está siendo objeto de estudio por los seres humanos.

Los cosmólogos sí se preguntan, ¡cómo no!, y deben preguntarse acerca de todas las cuestiones tradicionales y algunas más.

Y hacerlo tomando como basamento su conocimiento actual del Cosmos, y no necesariamente desde la fe o desde su carencia de ella, desde el sentimiento, desde su marco cultural. Y con ellos y como ellos todos los seres humanos.

7. El ‘Dios de los científicos y los filósofos’

Con lo expuesto, puede construirse, a la luz del conocimiento ‘actual’ del Universo, el que se denominaría ‘concepto de Dios desde la ciencia’ o mejor, en línea con la tradición en filosofía, ‘concepto del Dios de los científicos y filósofos’.

Esta cuestión se integraría en el ámbito de la **Teodicea**.

1. **Existencia** de Dios, Ser supremo. La cosmología actual, frente a la clásica que suponía Universo infinito y eterno, facilita la comprensión de la existencia de Dios.

2. De **naturaleza externa al Cosmos**, no material. De otra naturaleza distinta de la que constituye el Universo: espiritual, extranatural, sobrenatural, divina, ...

Y entre los **atributos** pueden considerarse los siguientes.

1. **Creador** ... desde la Nada ... de TODO lo existente en un solo acto: tiempo-temporeidad, espacialidad, materidad, energeticidad, leyes físicas, constantes universales, ... El acto creacional fue el *Big Bang*. (La creación genesiaca fue un conjunto de actos sucesivos)

2. **Eterno**. (Sin que lo sea el tiempo. En un momento de su eternidad decidió crear el Universo: ponerlo en funcionamiento).

3. **Omnisciente**. (Exigencia de la enorme complejidad de la dinamicidad del Universo en el que todos los procesos desde el *Big Bang* están perfectamente decididos, orientados y precisos).

4. **Omnipotente**.

5. **Único**. (No es concebible la existencia de un conjunto de dioses ante la expresión del Universo como una clara manifestación de conjunción de todos sus procesos, siendo tantos y tan diferentes).

Queda pendiente, principalmente entre otros, la respuesta al problema: **¿Actúa Dios en el Universo?**

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

GONZÁLEZ DE POSADA, F. (2001): *La Física del siglo XX en la Metafísica de Zubiri*. Instituto de España.

- - - (2004): *Xavier Zubiri. Inteligencia sentiente* (Edición abreviada). Tecnos, Madrid.

- - - (2007): “Epigénesis cósmica: la Tierra y el Universo” en *Procesos epigenéticos: Postformación y Factores Externos*, pp. 93-136. Instituto de España,

- - - (2018): *Teología de la creación del Universo y de la relación de Dios con su obra cósmica*. Editorial CLIE, Barcelona.

--- (2022): *En torno al tiempo. De las diversas concepciones del ‘tiempo’ a los posibles ‘tiempos naturales’*. Ediciones Matrioska, Almansa.

HAWKING, S. (1988): *Historia del tiempo: del big bang a los agujeros negros*. Alianza.

- - - (2018): *La teoría del todo: El origen y el destino del universo*. Debate.

- - - (2018): *Breves respuestas a las grandes preguntas*. Planeta.

HAWKING, S. Y PENROSE, R. (): *La naturaleza del espacio y el tiempo*. Debate

KANT, I. (1781): *Crítica de la razón pura*.

- - - (1789): *Crítica de la razón práctica*.

- - - (1972): *Sobre Dios y la Religión*. Ediciones Zeus, Barcelona.

PENROSE, R. (2004): *Camino a la realidad*. Debate.

- - - (2010): *Ciclos del tiempo. Una extraordinaria nueva visión del Universo*. Debate.

- - - (2017): *Moda, Fe y Fantasía en la nueva física del Universo*. Debate.

ZUBIRI (1944): *Naturaleza, Historia, Dios*. Fundación Zubiri.

- - - (1962): *Sobre la esencia*. Fundación Zubiri

- - - (1980-82-83): *Inteligencia sentiente*. Fundación Zubiri.

- - - (1989): *Estructura dinámica de la Realidad*. Fundación Zubiri.

- - - (1996): *Espacio, tiempo, materia*. Fundación Zubiri.

- - - (2001): *Sobre la realidad*. Fundación Zubiri.

SIMBOLOGÍA RELIGIOSA VISIBLE: DIGNIDAD HUMANA Y SOBRIEDAD EVANGÉLICA

Juan G. Biedma*



De manera intermitente, aunque con una persistencia significativa, la prensa generalista vuelve a situar en el centro del debate público la cuestión de la simbología religiosa visible, [1] especialmente cuando esta se manifiesta a través de la vestimenta. No se trata de un fenómeno constante ni de una polémica marginal: reaparece «de tarde en tarde» con un tono problematizador que la presenta como cuestión social, política y, en no pocos casos, de seguridad. En el caso español, esta reaparición se ha concretado en el debate parlamentario sobre la prohibición del *burka* y del *niqab*, precedido por controversias autonómicas y escolares, y enmarcado por la jurisprudencia del TEDH, que permite restricciones de la ocultación integral del rostro solo bajo estrictas condiciones de legalidad y proporcionalidad. Así, más allá de la pugna partidista, la discusión remite al equilibrio entre libertad religiosa, igualdad y reglas de convivencia en el espacio público.

En España, el debate ha adquirido una nueva intensidad con la presentación en el Congreso de una Proposición de Ley Orgánica de VOX para prohibir el uso del *burka* y del *niqab* en el espacio público (17 de febrero de 2026) que fue rechazada por la mayoría de la Cámara. La iniciativa se formulaba en términos de

«dignidad de la mujer» y «seguridad ciudadana», aunque en su exposición de motivos el partido VOX, de quien nace la iniciativa parlamentaria, introduce también una lectura cultural cuando sesgada no interesada del fenómeno migratorio y del islamismo que desplaza el foco desde la tutela de derechos individuales hacia un marco de incompatibilidad civilizatoria. Este desplazamiento resulta problemático en términos constitucionales, porque la discusión sobre vestimenta religiosa en una democracia no puede desligarse de la libertad religiosa, la igualdad y el principio de proporcionalidad, ni reducirse a una lógica de amenaza demográfica o de confrontación identitaria.

Al margen del desenlace parlamentario de la proposición de VOX —días después rechazada en votación— la reiteración de este debate debe leerse como un indicador sociológico relevante: muestra que determinados signos religiosos visibles dejan de ser interpretados exclusivamente en clave devocional y pasan a funcionar, en la esfera pública, como símbolos atravesados por disputas de identidad, integración y reconocimiento recíproco en el marco democrático.

El detonante inmediato de este trabajo se sitúa en esa reaparición política y mediática reciente que ha vuelto a poner el foco sobre el *burka* y el *niqab*, acompañada de listados comparativos de países que han optado por su prohibición o restricción.

En el debate español reciente sobre la eventual prohibición del velo integral (*burka/niqab*) se ha introducido una tesis hermenéuticamente relevante: la conveniencia de distinguir, con rigor, entre el hecho religioso (textos fundantes y tradición normativa) y la sedimentación histórico-cultural que, en determinados espacios geopolíticos, cristaliza en formas vestimentarias concretas. En una entrevista publicada el 20 de febrero de 2026, Abdelmalik Mohamed Amar —presidente de la Asociación de Consumidores Halal (ACOHA) y secretario general de la Asociación Gremio de Imames de España (AGIE)— afirma que «tanto el *burka* como el *niqab* nada tienen que ver con el islam» y sostiene que atribuir al islam una vestimenta «ajena»

* *Diploma en Ciencias Bíblicas por la Escuela Bíblica de Madrid, Diplomas en Historia y Teología del Ecumenismo, Diploma y la Licenciatura en Ciencias Religiosas en el Instituto Teológico San Dámaso de Madrid, Máster, con calificación cum laude, en Teología Dogmática Protestante por el Instituto Superior de Teología y Ciencias Bíblicas (CEIBI).

constituye un error de inteligencia religiosa y política. [2] La fuerza de esta posición reside en desplazar el foco desde la iconografía (la prenda) hacia la normatividad: qué prescriben realmente el texto y la jurisprudencia, y qué queda, más bien, en el ámbito de la costumbre y de la identidad social.

Con todo, una lectura documentada obliga a matizar sin desactivar la intuición de partida. En el plano coránico, los pasajes invocados con mayor frecuencia (24:31; 33:59) articulan un marco de modestia y cobertura sin prescribir nominalmente prendas faciales específicas; de ahí la pluralidad histórica de interpretaciones y prácticas.[3] En el plano de la *Sunna*, en cambio, existe un dato normativo particularmente significativo para acotar el alcance de la tesis: durante el *ihrām* (*ḥajj*/*umra*), la mujer no debe cubrir el rostro con prenda facial ni llevar guantes, según un *ḥadīṭ* canónico ampliamente recibido.[4] Este punto dificulta sostener una obligatoriedad universal del *niqab* como requisito religioso en todo tiempo y lugar, aunque no zanja, por sí solo, el debate sobre su uso fuera del *ihrām*. En la jurisprudencia religiosa contemporánea, además, dictámenes institucionales como el de *Dār al-Iftā' al-Miṣriyyah* sostienen explícitamente que el *niqab* no es obligatorio y lo sitúan en el terreno de lo permitido, con posibles valoraciones prudenciales según contextos.[5]

De este modo, puede afirmarse con fundamento que ni *burka* ni *niqab* constituyen un mandato unívoco del islam; pero conviene evitar, a la inversa, la formulación maximalista según la cual el *niqab* sería simplemente «ajeno al cuerpo doctrinal», pues el propio cuerpo doctrinal —precisamente por su carácter jurisprudencial— lo ha regulado y discutido. Esta distinción inicial permite ordenar con mayor claridad el paso posterior al plano jurídico-cívico europeo, donde la cuestión no es teológica, sino de derechos en conflicto y de proporcionalidad, tal como se analizará en el desarrollo del trabajo.[6]

El encuadre dominante suele oscilar entre la defensa de la seguridad, la protección de la igualdad de género y la afirmación

de valores democráticos. Ahora bien, con frecuencia el debate se desliza hacia simplificaciones que confunden símbolo, persona y amenaza, desplazando la reflexión ética por respuestas normativas de corto alcance.

Este estudio no nace de una reacción coyuntural ni de una adhesión acrítica a los marcos mediáticos. Parte, por el contrario, de una posición deliberadamente matizada: respeto y aceptación de la simbología religiosa y de su manifestación en la estética personal, junto a ello, se impone una negación firme de aquellos signos que humillan, minusvaloran o menoscaban la dignidad de las personas, especialmente cuando se inscriben en estructuras de desigualdad de género, y más aún cuando se legitiman en nombre de religiosidades y espiritualidades socialmente reconocidas.

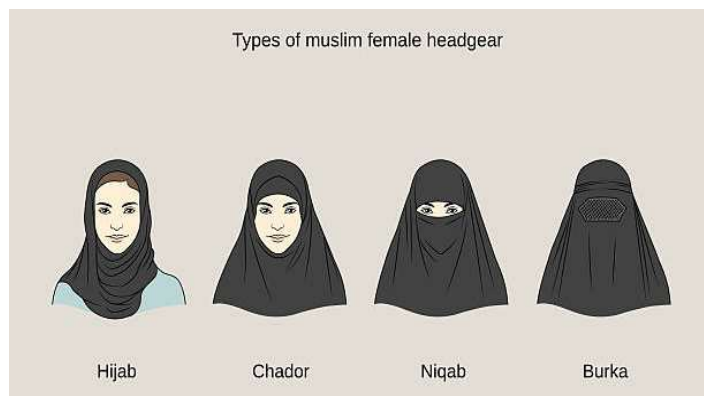
No se trata, por tanto, de una oposición cerrada a los símbolos, sino de un discernimiento ético orientado a salvaguardar la libertad, los derechos y la dignidad humanas.

Esta clave interpretativa exige una coherencia transversal. La crítica a determinados signos del islam pierde toda legitimidad si no se aplica con el mismo rigor al judaísmo y al cristianismo, tanto en su historia reciente —por ejemplo, la exigencia del velo femenino en la liturgia católica hasta fechas no lejanas— como en prácticas actuales de entornos evangélicos, pentecostales o carismáticos radicales que imponen códigos vestimentarios coercitivos. Igualmente problemática resulta la persistencia del velo femenino ante el papa romano: un gesto simbólicamente descentrado que desplaza el núcleo cristológico de la fe hacia una figura humana que no es, ni puede ser, el centro de la confesión cristiana, por más que se invoque la estética de la tradición para preservarlo.

En paralelo, conviene incorporar una proyección comparada: en distintos países —de mayoría musulmana, de tradición laicista estricta o de orientación autoritaria— se registran restricciones a la exhibición pública de símbolos religiosos, entre ellos la cruz, así como limitaciones sobre otras expresiones visibles de la fe. A la

vez, en determinados contextos se impone a las mujeres el uso obligatorio del velo, incluso cuando se trata de extranjeras o de personas que no comparten esa confesión. Ambos fenómenos, aunque de signo opuesto, convergen en un mismo problema de fondo: la subordinación de la libertad de conciencia y religión y de la autonomía personal a normas de control ideológico, religioso o estatal. Desde una mirada de derechos humanos, tanto la prohibición indiscriminada de signos religiosos como la imposición coactiva de indumentaria vulneran la dignidad de la persona y exigen una evaluación crítica basada en los principios de libertad religiosa, igualdad y proporcionalidad.

El objetivo de este trabajo es, por tanto, pensar el símbolo: su función, su límite y su legitimidad. Para ello, se articulará una lectura crítica que combine análisis social, discernimiento ético y una teología evangélica de la sobriedad simbólica, donde pocos signos —pan y vino, agua, luz, Palabra, mesa— concentran una densidad relacional que impide la idolatría y protege la dignidad.



El problema de la simbología religiosa visible en el espacio público

El espacio público contemporáneo es un ámbito de visibilidad compartida. En él confluyen identidades, convicciones y pertenencias diversas que se expresan, inevitablemente, mediante

signos. La simbología religiosa, cuando se hace visible, entra en este campo de tensiones y se ve sometida a una doble lectura: la del sujeto que la porta y la de la sociedad que la recibe.

El conflicto surge cuando el signo deja de percibirse como autoexpresión legítima y pasa a interpretarse como imposición simbólica o como ruptura de la reciprocidad social. En ese punto, el debate suele desplazarse rápidamente hacia categorías como seguridad u orden público. Co todo, esta deriva corre el riesgo de confundir el síntoma con la causa. El problema no es, en primer término, la visibilidad del signo, sino su función antropológica: qué comunica sobre la persona, qué relación establece con los otros y qué estructuras legitima.

Desde esta perspectiva, conviene distinguir entre signos que expresan identidad y signos que producen subordinación. Los primeros forman parte del pluralismo democrático; los segundos exigen una crítica ética rigurosa. El *burka* y el *niqab* se sitúan aquí como caso límite: no solo por su carácter religioso, sino por la ocultación sistemática del rostro y por su frecuente inserción en regímenes de control del cuerpo femenino. La cuestión no es si existe o no elección individual en determinados casos, sino si el signo, como práctica social, opera objetivamente como dispositivo de invisibilización.

Este criterio obliga a una autocrítica coherente del cristianismo. La normalización histórica de sus símbolos ha generado una asimetría de tolerancia: lo que se percibe como tradición en una confesión se juzga como amenaza en otra. Tal asimetría empobrece el debate y debilita la defensa de la dignidad humana, que no puede sostenerse sobre privilegios culturales.

Marco conceptual: símbolo, religión y visibilidad

Un símbolo no es un objeto neutro. Es una realidad cargada de sentido que remite a un universo de significación compartido. En el ámbito religioso, el símbolo cumple funciones identitarias, rituales y comunicativas. En esa función comunicativa se juega

una exigencia hermenéutica decisiva: todo símbolo reclama una doble lectura. Por una parte, debe atenderse su espesor literal, histórico y cultural —qué imagen concreta aparece, de qué experiencia material procede, qué horizonte antropológico la sostiene—; por otra, su alcance existencial y teológico, es decir, qué verdad comunica para la vida creyente. Cuando se absolutiza el primer plano, el símbolo queda reducido a arqueología inerte; cuando se fuerza únicamente el segundo, degenera en abstracción alegórica desligada de la realidad. La exégesis más fecunda evita ambos extremos: no basta con reconstruir el origen de una imagen; hay que discernir también su capacidad de interpelar la conciencia, orientar la praxis y configurar una espiritualidad encarnada. En términos metodológicos, el símbolo no se agota en lo que “representa” ni en lo que “evoca” de modo subjetivo: integra forma visible, memoria comunitaria y eficacia de sentido. Solo así la interpretación bíblica deja de ser inventario de figuras o repertorio de equivalencias y se convierte en inteligencia viva de la fe [7] La vestimenta es, en este sentido, un símbolo especialmente potente, porque inscribe el significado en el propio cuerpo y lo expone al espacio social.

Ahora bien, no todo símbolo religioso opera del mismo modo. Conviene distinguir, al menos analíticamente, entre símbolos expresivos, que manifiestan una identidad asumida; símbolos comunitarios, que remiten a una pertenencia; y símbolos normativos, que regulan conductas y jerarquías. Esta distinción resulta decisiva para comprender por qué ciertos signos generan conflicto y otros no.

La visibilidad introduce una tensión específica. Un símbolo visible interpela a quien lo porta y a quien lo observa. En sociedades plurales, esta interpelación exige reciprocidad: reconocimiento mutuo entre sujetos que se muestran y se reconocen. Cuando un símbolo rompe esa reciprocidad —por ejemplo, mediante la ocultación del rostro—, el problema no es estético, sino relacional.

Desde el punto de vista ético, el criterio decisivo no es la intensidad religiosa del signo, sino su impacto sobre la dignidad. Un símbolo es legítimo cuando no reduce a la persona a objeto, cuando no la somete a una identidad impuesta ni la separa del intercambio social básico.

Tipología de la simbología religiosa visible en la vestimenta

La reducción del debate al *burka* y al *niqab* ha empobrecido la comprensión del fenómeno. Una mirada tipológica permite situarlos en un espectro más amplio de signos vestimentarios religiosos.

En el islam, el *ḥiyāb*, que cubre solamente el cabello sin ocultar el rostro, suele funcionar como un signo identitario compatible con la interacción social ordinaria, al considerarse —en amplios sectores— un elemento suficiente para expresar la modestia, el recato y el decoro femenino vinculados al marco coránico. Su uso plantea debates legítimos, pero no rompe la reciprocidad visual ni la comunicación interpersonal básica. Distinto es el caso del *niqab* y del *burka*, donde la ocultación facial introduce una lógica de invisibilidad que afecta a la presencia pública de la mujer.

En el judaísmo, signos como la *kippá* o determinadas formas de cubrir el cabello femenino tras el matrimonio cumplen funciones identitarias claras sin generar ocultación del rostro. En el *sikhismo*, el turbante expresa dignidad y compromiso religioso, y sus conflictos se han situado más en ámbitos funcionales que en el espacio público general.

El cristianismo ofrece un campo especialmente revelador. Durante siglos, la Iglesia católica exigió a las mujeres cubrirse la cabeza en la liturgia, una norma que no fue abolida hasta la segunda mitad del siglo XX. Hoy, aunque formalmente superada, persisten gestos simbólicos como el velo femenino ante el papa en audiencias, cuya lógica resulta teológicamente problemática por su desplazamiento del centro cristológico.

Más preocupantes aún son las prácticas actuales de comunidades evangélicas, pentecostales y carismáticas radicales que imponen códigos vestimentarios estrictos: prohibición de pantalones o prendas ajustadas a las mujeres, con la obligación de usar velo en las iglesias, control estético del varón mediante traje y corbata, identificación de la obediencia espiritual con la conformidad externa. En estos contextos, el símbolo deja de ser expresión para convertirse en instrumento de control comunitario.

Esta tipología confirma una tesis central: el problema no es el símbolo religioso visible en sí, sino su función coercitiva y su impacto sobre la dignidad. Allí donde el signo expresa fe sin humillar, puede ser acogido; allí donde somete, debe ser críticamente discernido.

Seguridad, orden público y construcción simbólica del riesgo

Uno de los ejes recurrentes del debate público sobre la simbología religiosa visible es la seguridad. En la mayoría de los discursos mediáticos y políticos, la seguridad aparece como argumento principal para justificar restricciones o prohibiciones, especialmente cuando se trata de prendas que cubren el rostro. Pero un análisis riguroso exige distinguir entre riesgo real y riesgo simbólicamente construido.

Desde un punto de vista funcional, la identificación personal es necesaria en contextos específicos: controles policiales, acceso a edificios sensibles, trámites administrativos o situaciones excepcionales de emergencia. Ninguno de estos supuestos exige, en sí mismo, una prohibición general y permanente en el espacio público. La experiencia comparada muestra que existen medidas técnicas y proporcionales —verificación puntual de identidad en espacios reservados y por personal autorizado— que permiten compatibilizar seguridad y libertad personal.

La apelación al orden público suele operar como una categoría más ambigua. Con frecuencia, se utiliza para anticipar conflictos que no se han producido o para responder a percepciones sociales

de inquietud. En estos casos, el peligro es trasladar la responsabilidad del malestar social al signo visible y, por extensión, a la persona portadora del signo, con mayor gravedad cuando el sujeto implicado es un migrante musulmán. El resultado es la conversión del símbolo en marcador de sospecha, erosionando la presunción de normalidad y de igualdad cívica.

La comparación con otros supuestos de ocultación facial es reveladora. El uso de cascos integrales, mascarillas sanitarias o prendas de abrigo que cubren parcialmente el rostro no genera una alarma comparable. Ello pone de manifiesto que el problema no es la ocultación en sí, sino la carga simbólica atribuida a determinadas prácticas religiosas. Estamos, por tanto, ante una construcción cultural del riesgo, más que ante una amenaza objetivamente demostrada.

Este desplazamiento simbólico tiene consecuencias graves. Cuando el Estado legisla sobre la base de percepciones difusas, corre el riesgo de institucionalizar prejuicios y de reforzar dinámicas de exclusión. La seguridad, convertida en argumento totalizante, termina debilitando los propios fundamentos democráticos que pretende proteger.

Libertad religiosa, dignidad humana y derechos en conflicto

La libertad religiosa constituye un derecho fundamental reconocido por los principales instrumentos internacionales de derechos humanos. En el contexto europeo, el artículo 9 del Convenio Europeo de Derechos Humanos garantiza la libertad de pensamiento, conciencia y religión, incluyendo su manifestación pública, con las limitaciones estrictamente necesarias en una sociedad democrática.[8]

Este derecho posee una doble dimensión: interna, absoluta e inviolable; y externa, sujeta a regulación cuando entra en conflicto con otros derechos o bienes jurídicos. La cuestión decisiva no es, por tanto, si el Estado puede limitar la

manifestación externa de la religión, sino en qué condiciones y con qué criterios.

El principio de dignidad humana actúa aquí como eje normativo. La dignidad no es un valor accesorio, sino el fundamento de todos los derechos. Por ello, una práctica que se presenta como religiosa no puede quedar automáticamente blindada frente a la crítica ética si produce humillación, subordinación o desigualdad estructural. Esta consideración resulta especialmente relevante en el caso de prácticas que afectan de manera asimétrica a mujeres.

La dificultad aparece cuando se intenta evaluar la libertad real de quienes portan determinados signos. La apelación a la elección individual, aun siendo relevante, no agota el análisis. La libertad se ejerce siempre en cuadros sociales concretos, atravesados por expectativas familiares, presiones comunitarias y estructuras de poder. Cuando un signo se inserta en sistemas que normalizan la desigualdad de género, la carga de la prueba ética no puede recaer únicamente en la afirmación subjetiva de libertad.

Desde esta peculiar óptica, la intervención estatal no debe adoptar la forma de un paternalismo cultural, pero tampoco puede refugiarse en una neutralidad indiferente. El criterio adecuado es el de la proporcionalidad: evaluar si la medida persigue un fin legítimo, si es necesaria y si existen alternativas menos restrictivas.[9] Este enfoque evita tanto el prohibicionismo indiscriminado como la tolerancia acrítica.

Una clave teológica ayuda a iluminar este discernimiento. La libertad cristiana no se entiende como licencia externa, sino como vida transformada al servicio del otro. «Porque vosotros, hermanos, a libertad fuisteis llamados; solamente que no uséis la libertad como ocasión para la carne, sino servíos por amor los unos a los otros».[10] Esta lógica impide absolutizar la libertad cuando esta se ejerce a costa de la dignidad ajena.

Legislación comparada: prohibiciones, restricciones y modelos normativos

El panorama legislativo comparado confirma que no existe una respuesta única a la cuestión de la simbología religiosa visible. Las soluciones adoptadas por los Estados responden a tradiciones constitucionales, modelos de laicidad y panoramas históricos distintos.

Algunos países han optado por prohibiciones generales del velo integral en espacios públicos. Francia aprobó en 2010 una ley que prohíbe la ocultación del rostro en todo el espacio público, invocando razones de seguridad y de «convivencia social».[11] Bélgica siguió un camino similar en 2011. Estas leyes han sido defendidas como afirmación de valores republicanos, pero también han recibido críticas por su impacto desproporcionado sobre minorías concretas.

Otros Estados han adoptado restricciones sectoriales. Países como los Países Bajos o Alemania limitan el uso de prendas que cubren el rostro en áreas específicas —edificios públicos, escuelas, funciones oficiales—, permitiéndolo en otros ámbitos. Este modelo busca un equilibrio entre funcionalidad institucional y libertad personal.

Existen, asimismo, modelos de acomodación razonable, especialmente en el ámbito anglosajón y norteamericano, donde se priorizan soluciones caso por caso. Canadá, por ejemplo, ha debatido intensamente la relación entre laicidad y símbolos religiosos visibles, con legislaciones provinciales que restringen su uso en determinadas funciones públicas, pero no en el espacio público general.[12]

Fuera de la geografía europea, resulta significativo que algunos países de mayoría musulmana hayan impuesto restricciones al velo integral, ya sea por razones de seguridad o de control político. Este dato desmonta la simplificación de un conflicto «Occidente versus Islam» y pone de relieve que la relación entre vestimenta, poder y control atraviesa situaciones culturales diversas.

El análisis comparado permite extraer una conclusión clara: las medidas más problemáticas son aquellas que generalizan y simbolizan el conflicto, mientras que las más sostenibles son las que distinguen contextos, aplican criterios funcionales y mantienen la dignidad personal como referencia última.

Jurisprudencia internacional sobre símbolos religiosos visibles

La jurisprudencia internacional ha desempeñado un papel decisivo en la configuración del debate contemporáneo sobre la simbología religiosa visible. En Europa, el Tribunal Europeo de Derechos Humanos (TEDH) ha sido el principal intérprete del equilibrio entre libertad religiosa y otros bienes constitucionales, mientras que, a nivel universal, el Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas ha desarrollado criterios relevantes a partir del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP).

1. El margen de apreciación y laicidad estatal

Uno de los conceptos clave en la doctrina del TEDH es el denominado margen de apreciación, que reconoce a los Estados un cierto espacio para decidir cómo aplicar los derechos fundamentales cuando no existe un consenso europeo claro. Este criterio ha sido especialmente determinante en casos relacionados con la visibilidad de símbolos religiosos.

El caso *Leyla Şahin v. Turquía* constituye un punto de referencia obligado. En esta sentencia, el TEDH avaló la prohibición del uso del hiyab en universidades turcas, considerando que la medida se inscribía en el modelo de laicidad del Estado turco y perseguía fines legítimos de protección del orden público y de los derechos de otros.^[13] El tribunal aceptó que, en contextos específicos como el universitario, el Estado pudiera limitar la manifestación externa de la religión sin vulnerar el artículo 9 del Convenio. Esta decisión ha sido objeto de amplias críticas doctrinales. Se ha señalado que el tribunal otorgó un margen de apreciación

excesivamente amplio, legitimando restricciones que afectan de manera desproporcionada a mujeres musulmanas y normalizando una concepción de la laicidad que no es neutral, sino culturalmente situada.^[14]

Un razonamiento similar aparece en *Dahlab v. Suiza*, caso en el que el TEDH declaró inadmisibile la demanda de una maestra a la que se prohibió llevar velo islámico en la escuela primaria. Aunque no hubo una sentencia de fondo, el tribunal sugirió que el uso del velo por parte de una docente podía influir en menores y afectar a la neutralidad del sistema educativo.^[15] De nuevo, la carga simbólica atribuida al signo pesó más que un análisis empírico de su impacto real.

2. La noción de «convivencia social» y sus límites

El caso *S.A.S. v. Francia* (2014) introdujo un elemento novedoso y controvertido: la apelación a la «convivencia social» (*vivre ensemble*) como fin legítimo para restringir derechos fundamentales. El TEDH consideró que la prohibición general del velo integral en espacios públicos no vulneraba el Convenio, al entender que la ocultación del rostro podía afectar a las condiciones mínimas de interacción social. La sentencia marca un punto de inflexión, ya que legitima una restricción amplia basada en una categoría difusa y culturalmente cargada. Numerosos juristas han advertido que la noción de convivencia social corre el riesgo de convertirse en una cláusula abierta que justifique restricciones preventivas frente a prácticas minoritarias percibidas como «extrañas» o «incómodas».^[16]

3. Protección de la manifestación religiosa: el giro de *Eweida*

Frente a estas decisiones restrictivas, el TEDH ha afirmado también la necesidad de proteger la manifestación individual de la fe cuando no existen razones de peso para limitarla. El caso *Eweida and Others v. United Kingdom* es paradigmático. En él, el tribunal reconoció que el Estado no había protegido adecuadamente el derecho de una trabajadora a portar una cruz

visible en su lugar de trabajo, concluyendo que se había vulnerado el artículo 9 del Convenio. [17]

Esta sentencia muestra que el TEDH no sigue una línea monolítica, sino que oscila entre la deferencia a los Estados y la defensa de los derechos individuales, según el contexto. La clave está en la proporcionalidad: cuando el signo no afecta a derechos de terceros ni a funciones esenciales, su restricción resulta difícilmente justificable.

4. Los criterios del Comité de Derechos Humanos de la ONU

En el ámbito universal, el Comité de Derechos Humanos de la ONU ha desarrollado una interpretación más restrictiva de las limitaciones a la libertad religiosa. En su Observación General n.º 22, el Comité afirma que la manifestación de la religión incluye el uso de vestimenta y símbolos, y que las restricciones deben ser excepcionales, estrictamente necesarias y no discriminatorias. [18]

El Comité ha mostrado una mayor reticencia que el TEDH a aceptar prohibiciones generales basadas en conceptos abstractos como la cohesión social. Desde esta perspectiva, los Estados están obligados a demostrar que no existen medidas menos restrictivas para alcanzar los fines perseguidos.

Cristianismo y asimetría simbólica: crítica interna y coherencia ética

El análisis de la simbología religiosa visible quedaría incompleto si no incluyera una crítica interna al cristianismo, especialmente en contextos donde este ha gozado de hegemonía cultural. La normalización de sus signos ha generado una asimetría simbólica: lo que se percibe como tradición respetable en el cristianismo se juzga como problema cuando aparece en otras religiones.

1. El velo femenino en la tradición católica

Hasta bien entrado el siglo XX, la Iglesia católica exigía a las mujeres cubrirse la cabeza en la liturgia. Esta práctica, codificada en el Código de Derecho Canónico de 1917, se justificaba en una determinada lectura de 1 Corintios 11 y en una concepción jerárquica de los roles de género. Aunque la obligación desapareció con el Código de 1983, su persistencia simbólica no puede ignorarse. [19]

Especialmente problemática resulta la pervivencia del velo femenino ante el papa romano. Este gesto no solo carece hoy de fundamento normativo, sino que resulta teológicamente descentrado: desplaza la centralidad de Jesucristo hacia una figura humana y refuerza una lógica de deferencia que contradice la igualdad fundamental del bautismo. Desde una perspectiva evangélica, este simbolismo resulta difícilmente justificable.



2. Radicalismos evangélicos y códigos vestimentarios coercitivos

La crítica debe extenderse a determinados sectores del cristianismo evangélico, pentecostal y carismático extremos (sana doctrina afirman ellos) que imponen códigos vestimentarios rígidos. En estos contextos, la prohibición de pantalones o prendas ajustadas a las mujeres, así como la exigencia de una

estética masculina concreta (traje, corbata), se presenta como signo de santidad o de obediencia espiritual.

Estas prácticas no son meras opciones estéticas, sino mecanismos de control comunitario que regulan el cuerpo y la identidad. El símbolo deja de ser expresión de fe para convertirse en criterio de pertenencia y exclusión. Desde el punto de vista ético, se trata de una forma de coerción simbólica incompatible con la libertad cristiana.

2.1. Uso del velo en iglesias pentecostales arminianas

La discusión sobre el velo femenino en ciertos entornos pentecostales (en este caso arminiano) exige una distinción metodológica decisiva: no es lo mismo leer 1 Corintios 11 como una mediación pastoral situada que convertirlo en un código universal de control indumentario. El riesgo hermenéutico aparece cuando una perícopa nacida para ordenar una situación local se absolutiza como norma permanente de jerarquía de género universalizándola en el espacio y el tiempo. [20]

Una lectura histórico-crítica reconoce el peso del escenario social corintio —honor y vergüenza, decoro público, expectativas matrimoniales y reputación comunitaria— y evita los literalismos que convierten cualquier cobertura femenina en una obligación teológica universal. No es metodológicamente correcto nivelar esta instrucción situacional con el núcleo programático del Evangelio. La Escritura, siendo Palabra de Dios, se expresa en historia y cultura; por eso exige distinguir entre verdad permanente y forma histórica. Pablo, en consecuencia, no legisla en abstracto: responde pastoralmente a una comunidad concreta en un contexto cultural preciso. [21]

Con todo, una lectura académicamente rigurosa debe ir más lejos en cinco puntos. Primero, la unidad literaria de 1 Cor 11:2-16 obliga a leer conjuntamente la afirmación de autoridad y la cláusula de mutua dependencia («ni la mujer sin el varón ni el varón sin la mujer... y todo procede de Dios»), que relativiza toda

instrumentalización patriarcal del pasaje. Segundo, la apelación a «naturaleza» en Pablo debe entenderse en su semántica retórico-cultural del siglo I, no como tratado biológico ni ontología cerrada de roles. Tercero, «por causa de los ángeles» (v. 10) sigue siendo *locus disputatus*: reducirlo sin más a «mensajeros humanos» puede ser sugerente, pero no concluyente; la exégesis especializada mantiene opciones abiertas y exige máxima prudencia afirmativa. Cuarto, el recurso a citas patrísticas misóginas —como Tertuliano— no puede funcionar como prueba lineal de «la tradición cristiana» sin advertir género literario, contexto polémico y diversidad patrística. [22] Quinto, la aplicación eclesial contemporánea debe pasar por el tamiz canónico completo: dignidad bautismal, distribución carismática, edificación de la comunidad y libertad del comunero cristiano.

Desde este marco, la crítica a la imposición eclesial del velo como marca obligatoria de santidad femenina queda sólidamente fundamentada: en no pocos casos, opera como sobrelectura normativa del texto paulino y como disciplina simbólica del cuerpo de la mujer más que como exigencia evangélica. Cuando la señal externa se transforma en criterio de pureza espiritual, se desplaza el centro del Evangelio desde la conversión integral hacia la vigilancia del aspecto; y cuando se impone de forma unilateral a la mujer, se quiebra la reciprocidad ética que el mismo Pablo introduce.

La salida hermenéutica no es abolir todo signo comunitario, sino jerarquizarlo teológicamente. Una iglesia puede mantener prácticas de sobriedad y reverencia; lo que no puede hacer, sin violencia interpretativa, es presentar como mandato universal lo que el texto muestra como respuesta situacional. El principio permanente no es «el velo», sino la edificación en amor, la consideración mutua y la dignidad compartida de mujeres y varones en una comunidad no regida por dominación, sino por comunión.



Sobriedad evangélica e iconoclasia bíblica: economía crítica del signo

Frente a estas derivas, la tradición evangélica propone una sobriedad simbólica que actúa como antídoto contra la idolatría del signo. El Evangelio no multiplica símbolos; los reduce a lo esencial. Esta economía simbólica mínima protege la dignidad humana porque evita que el signo se convierta en instrumento de dominación.

La coherencia exige, por tanto, aplicar el mismo criterio crítico a todas las tradiciones: islámicas, cristianas o de cualquier otra confesión. La defensa de la dignidad no puede sostenerse sobre excepciones culturales. Allí donde el símbolo humilla, invisibiliza o somete, debe ser cuestionado, incluso —y especialmente— cuando se presenta como tradición religiosa legítima.

Llegados a este punto del análisis, resulta necesario formular una síntesis teológica que no se limite a reaccionar frente a los excesos simbólicos ajenos, sino que proponga un criterio positivo, coherente y evangélico. Ese criterio puede formularse como sobriedad simbólica, enraizada en una iconoclasia bíblica que no destruye signos, sino que los desactiva como ídolos.

La Escritura conoce bien la ambigüedad del símbolo. El signo es necesario para expresar la fe, pero siempre corre el riesgo de sustituir aquello que pretende significar. Por eso, la tradición bíblica insiste en que ningún objeto, imagen o gesto puede ocupar el lugar de Dios ni convertirse en mediación autosuficiente. La iconoclasia bíblica no es una negación estética, sino una crítica teológica del poder del signo. [23]

Desde esta clave se comprende la economía simbólica del cristianismo primitivo y, de manera particular, de la tradición evangélica: pocos signos, esenciales, relacionales y no jerárquicos. No signos de dominación ni de sacralización del espacio, sino signos que remiten a la comunión y a la vida transformada.

1. El «pan» y el «vino»: signo de koinonía, no de poder

La Cena del Señor (Eucaristía) constituye el signo central de la comunidad cristiana. Su fuerza no reside en la materialidad del pan y del vino, sino en la relación que generan: memoria de Jesús, comunión fraterna y anticipación del Reino. El apóstol Pablo lo expresa con claridad al transmitir la tradición recibida:

«El Señor Jesús, la noche que fue entregado, tomó pan; y habiendo dado gracias, lo partió, y dijo: Tomad, comed; esto es mi cuerpo que por vosotros es partido; haced esto en memoria de mí». [24]

La Cena del Señor no solo remite a un contenido doctrinal; activa una memoria encarnada. En continuidad con la Pascua de Israel y en su novedad cristológica, la comunidad no recuerda una idea abstracta, sino un acontecimiento de liberación que se actualiza en el acto de comer y beber juntos. La tradición bíblica muestra que la memoria de la fe se construye mediante figuras que comprometen cuerpo, tiempo y comunidad: así ocurrió con la Pascua y así acontece en la fracción del pan. Se trata de una anamnesis integral, donde pasado, presente y promesa convergen en una misma praxis de comunión.

En esa lógica, la Eucaristía comparte con otros memoriales bíblicos un rasgo decisivo: la fe necesita mediaciones sensibles para custodiar la alianza en la historia. Como las piedras conmemorativas o el toque de trompeta que convocaba al pueblo a recordar la acción de Dios, también el pan y el vino funcionan como lenguaje público de la memoria creyente. No producen por sí mismos la comunión, pero la significan, la reclaman y la orientan hacia una existencia reconciliada. De ahí su fuerza eclesial: la mesa no es un adorno litúrgico, sino una pedagogía de libertad, gratitud y responsabilidad fraterna.

Este gesto no establece jerarquías ni crea un espacio sacral separado. Por eso, en coherencia evangélica, el lugar propio de la Cena no es el altar —categoría cultural asociada al sacrificio y a la separación—, sino la mesa de la comunidad, espacio horizontal de igualdad, fraternidad y responsabilidad compartida.



2. El «lavatorio de los pies»: kénosis, diaconía y comunión

Junto con la Cena del Señor y el agua bautismal, el lavatorio de los pies constituye uno de los signos más densos de la fe y de la praxis cristiana. Su fuerza no reside en el gesto ritual aislado, sino en su contenido teológico: el Maestro se inclina ante los discípulos, y el Señor asume la condición de siervo en el sentido de diácono. En ese descenso se manifiesta la *kénosis* de Cristo, tal como la formula san Pablo: «se despojó a sí mismo, tomando forma de siervo» [25] y «se humilló a sí mismo, haciéndose

obediente hasta la muerte». [26] Pero ese abajamiento no es humillación estéril, sino mediación de vida nueva para los otros. La tradición cristiana ha expresado esta lógica como *théosis*: Dios se aproxima al ser humano para elevarlo a la comunión con Él. El Nuevo Testamento lo formula con una claridad extraordinaria: hemos recibido «preciosas y grandísimas promesas, para que por ellas llegaseis a ser participantes de la naturaleza divina». [27] El que se ciñe la toalla no degrada la dignidad humana: la restaura y la conduce a su plenitud.

Por eso, el lavatorio no puede reducirse a una ceremonia piadosa anual. Es una gramática eclesial completa: autoridad como servicio, ministerio como entrega, liderazgo como descenso fecundo. En el cuarto evangelio, Jesús no deja margen a lecturas decorativas: «os he dado ejemplo, para que como yo os he hecho, vosotros también hagáis». [28] El signo remite, por tanto, a una forma de vida y a una moral de la reciprocidad fraterna más allá de la obligación y del amor como cumplimiento.

Desde aquí, el Dios revelado en Jesucristo no funda una comunidad de sometidos, sino de libres reconciliados. «Ya no os llamaré siervos... os he llamado amigos»: [29] esta palabra redefine la relación creyente con Dios y, a la vez, la relación entre los creyentes. Allí donde la Iglesia reproduce lógicas de dominio, contradice el signo que celebra; allí donde sirve, sana y dignifica, vuelve transparente el Evangelio.

En suma, el lavatorio de los pies revela el núcleo del cristianismo: la gloria de Dios se manifiesta en la humildad que sirve, y la verdadera grandeza eclesial se verifica en la capacidad de agacharse para levantar al hermano. Ahí se reconoce un signo auténtico, discretamente elocuente, frente a la visibilidad vacía de los símbolos prefabricados religiosos.



3. El agua: símbolo de conversión y vida nueva

El *agua*, vinculada al bautismo, participa de la misma sobriedad. No es un objeto mágico ni una marca identitaria externa, sino signo de paso, ruptura y transformación. Pablo lo formula en términos existenciales: «Porque somos sepultados juntamente con él para muerte por el bautismo, a fin de que como Cristo resucitó de los muertos... así también nosotros andemos en vida nueva». [30]

El símbolo no se agota en el rito: exige una vida transformada. Cuando el agua se absolutiza como gesto desvinculado de la conversión, el signo se vacía y degenera en formalismo.

En la Escritura, el agua atraviesa toda la historia de la salvación: crea, acompaña, purifica y fecunda; también juzga y pone en crisis.[31] Esa ambivalencia impide reducirla a mecánica devocional. El agua bíblica no decora: discierne, convoca y abre camino. Remite, además, a la soberanía de Dios sobre el caos: Dios pone límite a las aguas y hace habitable el mundo. Por ello, el bautismo no legitima jerarquías ni prestigios religiosos, sino que proclama una iniciativa divina que recrea la existencia. El creyente no posee el signo; se deja atravesar por él como paso de muerte y vida.

En su dimensión cotidiana, el agua fue don precioso en contextos de escasez; de ahí su vínculo con sed, gratuidad y dependencia. Esa gramática excluye todo uso excluyente del rito y reclama una praxis eclesial hospitalaria: menos control de pertenencias, más cuidado de la vida vulnerable. Profetas y Nuevo Testamento desplazan el signo de la pura exterioridad a la interioridad renovada: no basta lavar por fuera, el corazón debe ser rehecho. Agua y Espíritu permanecen unidas como gesto visible y verdad vivida. Así, la autenticidad bautismal se comprueba menos en la corrección ceremonial que en frutos concretos de justicia, misericordia y comunión.

Desde esta mirada, el agua bautismal cuestiona tanto el ritualismo autosuficiente como la espiritualidad desencarnada: pide conversión efectiva, corporeidad y compromiso comunitario. Toca el cuerpo para transformar la vida en clave pascual: morir al dominio, renacer al servicio; morir al privilegio, renacer a la fraternidad.

Así comprendida, el agua no funciona como emblema de superioridad religiosa, sino como llamada permanente a la verdad del Evangelio. Donde hay agua bautismal y no hay vida nueva, el símbolo queda contradicho. Donde el agua se traduce en reconciliación, dignidad compartida y cuidado del otro, el signo recupera su fuerza originaria. En ese punto, el bautismo deja de ser un acto aislado del pasado y se convierte en forma presente de existencia cristiana: sobria, libre, renovada y abierta al Reino.



4. La «luz» y el «aceite»: vida vigilante y esperanza activa

La *luz*, sostenida por el aceite, constituye uno de los símbolos más sobrios y densos del Evangelio. No se trata de una luz triunfal ni ornamental, sino de la luz frágil de la vigilancia y de la fidelidad cotidiana. Jesús la vincula explícitamente a la espera responsable del Reino: «Las prudentes tomaron aceite en sus vasijas, juntamente con sus lámparas». **[32]**

La Escritura sitúa la luz en el corazón mismo de la historia de la salvación: desde el «hágase la luz» creador hasta la promesa escatológica de una plenitud sin noche, en la que Dios mismo será claridad para su pueblo. **[33]** Esa trayectoria impide reducirla a metáfora decorativa. La luz bíblica es discernimiento, verdad y orientación; revela lo que somos, desvela lo que ocultamos y abre camino allí donde el miedo o la confusión oscurecen la conciencia. Por eso, cuando el Evangelio habla de «andar en la luz», no propone una estética religiosa, sino una forma de vida marcada por la transparencia, la justicia y la comunión.

El *aceite* simboliza la vida misma, sostenida en el tiempo, entregada sin espectáculo. La lámpara no impone ni deslumbra; alumbra mientras espera. Este símbolo resulta profundamente incompatible con toda exhibición religiosa ostentosa o dominadora. En la Escritura, en efecto, el aceite une lo cotidiano y lo sagrado: es alimento, alivio, medicina y luz; pero también consagración, misión y alegría. **[34]** Por eso no remite al poder que se exhibe, sino al servicio que se ofrece: unge para la responsabilidad, restaura lo herido y sostiene la fidelidad en lo oculto. Desde esa lógica, el «aceite de la unción» no legitima privilegios, sino que recuerda una vocación concreta: alimentar, curar, iluminar y acompañar. Su culminación teológica aparece en la figura del Mesías, el Ungido, en quien la autoridad se manifiesta como entrega y no como dominio.



5. La «Palabra»: centro no icónico de la fe

En el corazón de esta sobriedad simbólica se sitúa la Palabra. No como objeto decorativo, sino como presencia viva y performativa que interpela, juzga y recrea. La Escritura se presenta a sí misma como criterio y camino: «Lámpara es a mis pies tu palabra, y lumbrera a mi camino». **[35]** La Palabra o Sagrada Escritura se expresa de manera primorosa mediante el término sabiduría, que para el antiguo pueblo judío en modo alguno era algo abstracto o figurativo, sino «una realidad viva y palpable». Es por ello por lo que «se puede definir como la aptitud de vivir» aunque los sabios bíblicos la transformaran en imágenes que han permitido sea «más concreta que conceptual» **[36]**

La sabiduría bíblica no es abstracción, sino forma concreta de vivir ante Dios: llama en la plaza, discierne en la historia y se verifica en la praxis. En el Nuevo Testamento, esta sabiduría alcanza su centro en Cristo, Palabra encarnada que revela, juzga y recrea. Así, la primacía de la Escritura en la tradición evangélica no responde a estética ni a intelectualismo, sino a obediencia: la Iglesia vive de una voz que la convoca y corrige. Desde ese fundamento emerge también una comprensión no clerical del sacerdocio y no ritualista del sacrificio: pueblo santo en servicio, existencia ofrecida, culto en espíritu y verdad. La autoridad

eclesial se reconoce, entonces, menos en emblemas sacralizados y más en frutos de justicia, comunión y misericordia.

Por eso, en la tradición evangélica, la Biblia ocupa su lugar cuando está abierta, realzada sobre la mesa o el ambón, no como imagen que se contempla, sino como voz que convoca. Desde este horizonte se comprende la renuncia consciente a cruces, peces, imágenes divinas o devocionales: no por desprecio, sino para evitar que el signo fije lo que el Evangelio mantiene abierto.



6. La «mesa del Reino»: ética del signo y espacio público

En la tradición bíblica, el *altar* ocupa un lugar axial en la economía cultural del Antiguo Testamento: es espacio de sacrificio, signo de alianza, ámbito de expiación y, en determinados contextos, también lugar de refugio.[37] Su gramática teológica está vinculada a la sangre ofrecida, al ministerio sacerdotal y a la centralización del culto en un único santuario. Desde esa lógica, el altar expresa una pedagogía histórica de la santidad: Dios forma a su pueblo mediante mediaciones rituales concretas, orientadas a la reconciliación y a la fidelidad de la alianza.

Con todo, el propio desarrollo canónico introduce una relectura decisiva. En el Nuevo Testamento, la estructura sacrificial se concentra y culmina en Cristo: él aparece como sacerdote, víctima y, según la teología de Hebreos, también como altar de Dios. Esta

condensación cristológica desplaza el centro del signo cultural desde la repetición del sacrificio hacia la entrega única y suficiente de Jesucristo. De este modo, lo que antes se distribuía en diversas mediaciones rituales queda recapitulado en una persona y en el acontecimiento pascual.

Desde ahí se comprende el giro hacia la mesa: no como negación del itinerario cultural veterotestamentario, sino como su cumplimiento en clave de comunión mesiánica. Si el altar antiguo subrayaba separación de ámbitos y grados de acceso, la mesa del Reino se presenta como convocatoria, hospitalidad y participación. No elimina la santidad; la traduce en fraternidad reconciliada. No borra la memoria del sacrificio; la hace existencia compartida en el pan partido y la copa ofrecida.

En ese horizonte pascual, el tránsito del altar a la mesa no debilita el signo: lo lleva a su plenitud. La mesa emerge así como símbolo culminante de esta ética evangélica del signo. No solo la mesa de la Cena, sino la mesa del banquete del Reino, abierta, inclusiva y escatológica. Jesús la presenta como imagen de la salvación: «Bienaventurado el que coma pan en el reino de Dios». [38] Y el Apocalipsis la retoma en clave nupcial: «Gocémonos y alegrémonos... porque han llegado las bodas del Cordero». [39]

La mesa no excluye; convoca. No jerarquiza; reconcilia. No impone signos; ofrece comunión. La mesa es expresión de una Iglesia diaconal que excluye todo poder que no sea servicio y entrega oblativa. Desde esta orientación, el espacio público no se construye mediante altares simbólicos que sacralizan identidades, sino mediante mesas donde se reconoce la dignidad común.

Aplicado al debate contemporáneo, este criterio permite formular una posición clara y coherente. La crítica al *burka* y al *niqab*, cuando estos operan como dispositivos de invisibilización y control, no nace de la hostilidad a la diferencia, sino de la fidelidad a una antropología bíblica centrada en la dignidad de la persona. Esta crítica pierde toda legitimidad si no se aplica con el mismo rigor a prácticas cristianas simbólicamente descentradas,

como el velo femenino ante el papa romano, o a códigos vestimentarios coercitivos en entornos evangélicos y pentecostales radicales.



Conclusión general

El recorrido realizado a lo largo de este trabajo permite formular una conclusión firme: el problema de la simbología religiosa visible no es, en último término, un problema de religión, sino de dignidad humana y de poder simbólico. Los signos no son inocentes. Configuran cuerpos, jerarquías y relaciones.

La sobriedad evangélica ofrece un criterio transversal y liberador. Frente a la inflación simbólica —que a menudo acompaña al poder religioso—, el Evangelio propone una economía mínima del signo:

- el pan y el vino, que hacen comunidad;
- el agua, que transforma la vida;
- la luz, sostenida por el aceite de la fidelidad;
- la Palabra, que interpela y recrea;
- la mesa, que anticipa el Reino.

Esta economía simbólica no impone identidades ni exige sumisiones externas. Invita, propone y convoca. Por eso es profundamente compatible con el pluralismo democrático. Allí donde el signo humaniza, merece respeto; allí donde humilla, invisibiliza o somete, debe ser críticamente cuestionado, incluso —y especialmente— cuando se reviste de legitimidad religiosa.

Esa es la verdadera iconoclasia evangélica: no la destrucción del signo, sino su subordinación al Reino de Dios.

NOTAS

[1] PAULA BAENA, La prohibición del hiyab en tres institutos de Parla: la mecha que encendió el debate sobre el velo islámico, *El Debate*, 17 febrero 2026; MARIA CURIEL, Los precedentes judiciales que avalan la prohibición del burka en los lugares públicos, *El Debate*, 17 febrero 2026.

[2] MARÍA CURIEL, «Abdelmalik Mohamed, el musulmán que quiere que se prohíba el burka: “Es una prenda ajena al islam”», *El Debate*, 20 de febrero de 2026.

[3] Qur'an, 24:31; 33:59, Quran.com, consultado el 20 de febrero de 2026.* «Sahih al-Bukhari 1838», Sunnah.com, consultado el 20 de febrero de 2026.

[4] «Sahih al-Bukhari 1838», Sunnah.com, consultado el 20 de febrero de 2026.

[5] Dār al-Iftā' al-Miṣriyyah, «Niqab», Dar al-Ifta (Egypt), consultado el 20 de febrero de 2026.

[6] European Court of Human Rights (Grand Chamber), S.A.S. v. France (Application no. 43835/11), Judgment, 1 July 2014; Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights, Human Rights of Women Wearing the Veil in Western Europe: Research Paper (2019).

[7] T. LONGMAN III-J.C. WIHOIT-L. RYKEN (editores), *Gran Diccionario Enciclopédico de Imágenes y Símbolos de la Biblia*, (Viladecavalls: Editorial CLIE, 2015), 22-23.

[8] Convenio Europeo de Derechos Humanos, art. 9.

[9] CONSEJO DE EUROPA, Guide on Article 9 of the European Convention on Human Rights, Estrasburgo.

[10] Gálatas 5:13. Todas las citas bíblicas en este trabajo están tomadas de la Biblia Reina Valera, versión 1960.

[11] Francia, Ley n.º 2010-1192, de 11 de octubre de 2010, que prohíbe la ocultación del rostro en el espacio público.

[12] Canadá (Quebec), Act respecting the laicity of the State (Bill 21), 2019.

[13] LEYLA ŞAHİN V. TURKEY, Tribunal Europeo de Derechos Humanos, sentencia de 10 de noviembre de 2005.

[14] JEROEN TEMPERMAN, *Religious Symbols in Public Functions*, Cambridge University Press, 2019.

[15] DAHLAB V. SWITZERLAND, Tribunal Europeo de Derechos Humanos, decisión de inadmisibilidad, 15 de febrero de 2001.

[16] MARTA CARTABIA, «The Reasonableness of “Living Together”», *European Constitutional Law Review*, 2015.

[17] EWEIDA AND OTHERS V. UNITED KINGDOM, Tribunal Europeo de Derechos Humanos, sentencia de 15 de enero de 2013.

[18] NACIONES UNIDAS, Comité de Derechos Humanos, Observación General n.º 22 (art. 18 PIDCP), 1993.

[19] Código de Derecho Canónico de 1917, canon 1262 §2.

[20] PENSAMIENTO PENTECOSTAL ARMINIANO, «El uso del velo en la mujer cristiana», 1 de marzo de 2021: <<https://pensamientopentecostalarminiano.org/2021/03/01/el-uso-del-velo-en-la-mujer-cristiana/>>.

[21] Para una mejor comprensión del texto en su situación vital histórica es conveniente leer: PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1993); GORDON D. FEE Y DOUGLAS STUART, *La lectura eficaz de la Biblia: Guía para la comprensión de la Biblia* (Miami, FL: Editorial Vida, 2007); GRANT R. OSBORNE, *La espiral hermenéutica: Una introducción completa a la interpretación bíblica* (Barcelona: CLIE, 2009).

[22] TERTULIANO, *De cultu feminarum* (On the Apparel of Women), libro 1, cap. 1, en *Ante-Nicene Fathers*: <<https://www.newadvent.org/fathers/0402.htm>>.

[23] Éxodo 20:4–5; Isaías 44:9–20. Todas las citas bíblicas están tomadas de la Biblia Reina Valera revisión 1960.

[24] 1 Co 11:23–24.

[25] Flp 2:7.

[26] Flp 2:8.

[27] 2 Pe 1:4.

[28] Jn 13:15.

[29] Jn 15:15.

[30] Romanos 6:4.

[31] Gran Diccionario Enciclopédico de Imágenes y Símbolos de la Biblia, 72-79.

[32] Mateo 25:4.

[33] Gran Diccionario Enciclopédico de Imágenes y Símbolos de la Biblia, 1020-1027.

[34] Gran Diccionario Enciclopédico de Imágenes y Símbolos de la Biblia, 46-47.

[35] Sal 119:105.

[36] Sal 119:105.

[37] Gran Diccionario Enciclopédico de Imágenes y Símbolos de la Biblia, 94-97.

[38] Lc 14:15.

[39] Ap 19:7.

Tomás de Aquino y la perenne cuestión del alma. Un diálogo entre Grecia, el Islam y el Cristianismo

Antonio Carmona Heredia[§]



1. Introducción

El concepto del alma, su naturaleza, habilidades y futuro siempre ha fascinado a los pensadores a lo largo de la historia. En la Grecia antigua, el alma era considerada como la energía vital que mueve a los seres vivos, y en particular a los humanos, como el núcleo de la razón y de la identidad. Fue Aristóteles quien presentó una de las primeras y más relevantes bases para la psicología filosófica, cuyo impacto ha perdurado con el tiempo. Sin embargo, su trabajo no fue totalmente aceptado. Tampoco de manera directa en la Europa latina durante la Edad Media. Las teorías aristotélicas fueron recuperadas, examinadas y a veces adaptadas en el marco de la filosofía islámica durante el medievo antes de ser reintroducidas en Occidente.

Este redescubrimiento del pensamiento de Aristóteles, mediante pensadores árabes tales como Avicena y Averroes, fue crucial para el desarrollo de la escolástica, y alcanzó su punto álgido en la amplia síntesis llevada a cabo por Tomás de Aquino. En este escrito trataremos de analizar el complicado concepto del alma, considerando las perspectivas ofrecidas por Aristóteles, la filosofía árabe y Santo Tomás, y aclarando las intrincadas relaciones que las unen.

[§] Tiene el Grado en Teología por la Facultad de Teología del Norte de España sede de Burgos. Magíster en Teología Dogmática y Licenciado en Teología Pastoral por el Centro de Investigaciones Bíblicas en Santa Cruz de Tenerife. Actualmente es profesor online en el Seminario Conrad Grebel de la ciudad de Holguín (Cuba), donde imparte clases de Antiguo Testamento.

2. El alma en Aristóteles: La forma del cuerpo

Para Aristóteles, en su libro *De Anima* (Acerca del Alma) [1], el alma no es algo separado del cuerpo como si de un fantasma se tratara. Él, más bien, la contempla como la forma o la primera realidad de un cuerpo que está vivo. En palabras simples: el alma es lo que hace que algo sea un ser vivo y le da su tipo específico de vida. Es el «elemento que da vida». [2]

El punto de partida de Aristóteles era que todo estaba hecho de materia y forma, y el cuerpo es la materia que tiene el potencial de estar vivo. El alma sería la forma que hace que ese cuerpo esté realmente vivo. Por eso, para este filósofo, el alma y el cuerpo están tan fuertemente unidos que no pueden existir el uno sin el otro, pues el alma no es una sustancia independiente. Esta forma de pensar, llamada hilemorfismo (materia-forma), [3] es muy diferente a que el alma y cuerpo sean dos cosas separadas (dualismo) o que el alma sea solo una parte del cuerpo. [4]

Además, Aristóteles desarrolló diferentes niveles en el alma⁵, [5] cada uno con sus propias funciones conforme al tipo del ser vivo:

- ☐ Alma nutritiva (vegetales): permite alimentarse, crecer y reproducirse.
Es la base de toda vida.
- ☐ Alma sensitiva (animales): además de lo anterior, permite moverse, sentir (como el tacto) y experimentar placer y dolor.
- ☐ Alma racional (seres humanos): incluye todas las capacidades anteriores, más la capacidad de pensar y razonar. [6]

Dentro del alma racional, Aristóteles mencionó un «intelecto pasivo» [7] (como una «hoja en blanco» que recibe ideas y que desaparece con el cuerpo) y un «intelecto activo» [8] (como una luz que hace que las ideas se entiendan, que es eterno e inmortal).

Esta idea de Aristóteles acerca del intelecto activo, crea una pequeña contradicción con su punto de vista de que el alma es inseparable del cuerpo. Él sugería que tal vez solo esta parte

activa pensante del alma, podría existir por separado. Sin embargo, para este filósofo, el alma en general no tiene mucho que ver con la identidad de una persona, pues la forma de un alma humana es la misma para todos. [9]

Esto significa que pensaba más en el alma como un principio universal de la vida y no como algo individual que sobrevive después de la muerte para cada persona.

Esta ambigüedad, en la teoría de Aristóteles acerca del intelecto, tuvo gran relevancia. No fue un error, pero abrió un gran debate para filósofos posteriores, especialmente en el mundo islámico con Averroes y Avicena. Este último defendería la idea de un alma individual e inmortal, en tanto que Averroes insistiría en un intelecto único para toda la humanidad, lo cual generaría grandes discusiones en la Europa medieval.

Aristóteles se centró en describir cómo el alma permite a los seres vivos funcionar: nutrirse, crecer, percibir, moverse y pensar. Su idea principal era la de explicar la vida biológica y los procesos mentales, y no tanto la inmortalidad personal o la vida después de la muerte. Esto planteó un desafío significativo cuando sus ideas llegaron a religiones como el cristianismo, que sí creen firmemente en la inmortalidad individual del alma. Por eso, pensadores como Avicena y Tomás de Aquino tuvieron que reinterpretar o adaptar las ideas de Aristóteles para que encajaran con las creencias teológicas.

3. Influencia de la filosofía árabe acerca del alma en la escolástica cristiana

Tras la caída del Imperio Romano de Occidente, gran parte del conocimiento filosófico griego se perdió en Europa. Sin embargo, en el mundo islámico floreció una vibrante tradición filosófica que preservó, tradujo y comentó las obras de Aristóteles. Pensadores como Avicena y Averroes no solo transmitieron el legado aristotélico, sino que lo enriquecieron con sus propias interpretaciones y soluciones a problemas filosóficos. La filosofía

árabe se convirtió en el principal conducto a través del cual Aristóteles regresó a la Europa latina en los siglos XII y XIII. [10]

A través de sus traducciones, análisis y creaciones originales, la filosofía árabe ofreció a la escolástica latina no solo el conjunto de obras de Aristóteles, sino también un contexto interpretativo que introdujo preguntas y retos novedosos.[11] Las respuestas ofrecidas por Avicena y Averroes, respecto a la mente y la eternidad del alma, marcarían el inicio de gran parte de la discusión teológica y filosófica durante el siglo XIII. Sus interpretaciones divergentes acerca del intelecto influyeron profundamente en la escolástica.[12]

3.1. Avicena (980-1037 d.C.)

El notable filósofo persa, Avicena, propuso una psicología la cual se basaba en las ideas de Aristóteles, pero incorporando, no obstante, considerables aspectos del neoplatonismo y el pensamiento islámico. En la visión de Avicena, el alma es una entidad no material que se encuentra conectada al cuerpo, sirviendo como su ideal y su guía.[13] A diferencia de Aristóteles, Avicena percibía el alma no solo como la forma del cuerpo, sino como una entidad separada, aunque interrelacionada.[14] Su célebre argumento del «hombre volador» (u «hombre en suspensión») ejemplifica esta noción: un individuo flotando en el aire, privado de estímulos sensoriales, incluso mantendría la conciencia de su propia existencia, lo que evidencia que el alma no dependería del cuerpo para existir.[15]

Avicena también formuló una elaborada teoría sobre las facultades del alma, clasificándolas en vegetativas, sensitivas y racionales, siguiendo la estructura de Aristóteles. No obstante, su comprensión se distingue por el concepto del intelecto agente (o intelecto donador de formas): una inteligencia separada que representa la máxima emanación divina, la cual ilumina a las almas humanas, permitiéndoles comprender los universales. El alma humana individual, al conectarse con dicho intelecto agente, tiene la capacidad de alcanzar la perfección, y lo más importante,

es inmortal debido a su esencia inmaterial y a su habilidad para abstraer formas sin necesidad de órganos físicos. Esta visión acerca del alma como una sustancia espiritual e inmortal se alineaba mucho mejor con la teología monoteísta (judaísmo, cristianismo e islam) en comparación con las vagas afirmaciones de Aristóteles sobre la inmortalidad del intelecto.**[16]**

Fue Avicena quien expandió el concepto de alma inmaterial según Aristóteles, presentándola como una esencia espiritual, lo que facilitó su conexión con las creencias religiosas. Su distinción entre el intelecto humano y el intelecto agente externo tuvo un impacto muy notable.**[17]**

3.2. Averroes (1126-1198)

Averroes, el destacado filósofo y polímata andalusí, propuso una comprensión más exacta y directa de Aristóteles, ganándose así el título de «El Comentador».**[18]** En su visión sobre el alma, Averroes destacó que el intelecto agente es único para toda la especie humana. A su juicio, tanto el intelecto material (o posible), que capta las formas cognoscibles, como el intelecto agente que las hace efectivas, no son capacidades distintas de cada ser humano,**[19]** constituyen antes bien un solo intelecto eterno y separado para toda la humanidad.**[20]**

De acuerdo con Averroes, las almas de las personas dejan de existir juntamente con sus cuerpos, pero al razonar, cada individuo se vincula y participa del intelecto colectivo y universal. Esta visión, llamada monopsiquismo averroísta, **[21]** sugería que no había tal cosa como la inmortalidad del individuo, sino una forma de inmortalidad del intelecto universal al que todos tenemos acceso. **[22]** Esta idea fue muy polémica y causó un gran debate en la escolástica latina, puesto que se oponía directamente a la creencia cristiana en la inmortalidad del alma individual y la resurrección de los muertos.

Averroes, con su visión cohesionada del intelecto, **[23]** presentó el desafío más agudo a la escolástica, forzando a los pensadores

cristianos a confrontar la cuestión de la inmortalidad personal. Su rigor en la interpretación de Aristóteles, a pesar de ser un obstáculo para la fe, promovió un análisis exhaustivo de los textos aristotélicos. **[24]**

4. Tomás de Aquino (1225-1274)

Santo Tomás, el más sobresaliente pensador cristiano de la escolástica, se enfrentó con la dificultad de unir la filosofía aristotélica (a la que tuvo acceso mediante textos árabes) con las enseñanzas del cristianismo. Su genialidad residió en su capacidad para reconocer las partes de Aristóteles que se podían conectar con la fe cristiana, en tanto que desechaba todas aquellas que no eran susceptibles de ser integradas. En su estudio sobre del alma, Tomás adoptó una postura que incluía influencias tanto de Avicena como de Averroes, pero al mismo tiempo se alineaba con las ideas aristotélicas.

Veamos la propia definición que acerca del alma ofrece Santo Tomás:

Para analizar la naturaleza del alma, es necesario tener presente el presupuesto según el cual se dice que el alma es el primer principio vital en aquello que vive entre nosotros, pues llamamos animados a los vivientes, e inanimados a los no vivientes. La vida se manifiesta, sobre todo, en una doble acción: La del conocimiento y la del movimiento. El principio de tales acciones fue colocado por los antiguos filósofos, que eran incapaces de ir más allá de la fantasía, en algún cuerpo, ya que decían que sólo los cuerpos eran algo, y lo que no es cuerpo es nada. Así, sostenían que el alma era algún cuerpo. Aun cuando la falsedad de esta opinión puede ser demostrada con muchas razones, sin embargo, tan sólo mencionaremos una por la que, de un modo más general y seguro, resulta evidente que el alma no es cuerpo. Es evidente que no cualquier principio de operación vital es alma. Pues,

de ser así, el ojo sería alma, ya que es principio de visión. Lo mismo puede decirse de los otros instrumentos del alma. Pero decimos que el primer principio vital es el alma. Aunque algún cuerpo pueda ser un determinado principio vital, como en el animal su principio vital es el corazón. Sin embargo, un determinado cuerpo no puede ser el primer principio vital. Ya que es evidente que ser principio vital, o ser viviente, no le corresponde al cuerpo por ser cuerpo. De ser así, todo cuerpo sería viviente o principio vital. Así, pues, a algún cuerpo le corresponde ser viviente o principio vital en cuanto que es tal cuerpo. Pero es tal cuerpo en acto por la presencia de algún principio que constituye su acto. Por lo tanto, el alma, primer principio vital, no es el cuerpo, sino, el acto del cuerpo. Sucede como con el calor, principio de calefacción, que no es cuerpo, sino un determinado acto del cuerpo. [25]

Tomás de Aquino, tomando como base la filosofía de Aristóteles y combinándola con los fundamentos de la teología cristiana, creó una teoría sobre el alma que transformó el pensamiento occidental. A diferencia de la dualidad extrema de Platón, él veía el alma no como una entidad atrapada en el cuerpo, sino como su esencia fundamental, un principio vital que está inherentemente conectado a la materia para formar un ser humano integral y unitario.

Según el Aquinate, el espíritu humano representa la «esencia fundamental» del ser humano. Esto implica que el ser humano no se considera una combinación de dos sustancias distintas (como en el dualismo de Descartes), sino que es una única entidad coherente (*unum simpliciter*) formada por materia (cuerpo) y forma (alma). Afirmaba que el cuerpo no puede existir sin el alma, y que el alma, para alcanzar su pleno potencial humano, no puede ser completada sin el cuerpo.

A pesar de que Tomás adopta el hilemorfismo de Aristóteles, su perspectiva se distingue en un aspecto fundamental: la capacidad del alma para existir por separado. Mientras Aristóteles afirmaba que el alma estaba unida al cuerpo, salvo el caso del intelecto activo, Aquino defiende que el alma racional de los seres humanos es sin materia y tiene existencia propia, permitiéndole vivir tras la muerte del cuerpo físico. Esto genera una dificultad metafísica: si el alma puede existir independientemente, ¿cómo se puede considerar que es la forma de otra entidad (el cuerpo) y no una entidad completa por sí misma?, lo que pondría en peligro la unidad del ser humano como uno simple.

Santo Tomás aborda este problema al señalar que, aunque el alma puede existir de manera independiente del cuerpo, no se considera una entidad autosuficiente, sino que su propósito es dar forma a la materia. Aunque no se puede corromper, el alma está «incompleta hasta que se da una nueva vida». Tener un cuerpo es fundamental para la experiencia humana, y no se puede alcanzar la plenitud sin ello. Así, después de morir, el alma permanece en un estado «antinatural» hasta que eventualmente se restablece la resurrección del cuerpo. Los argumentos de Aquino sobre la indestructibilidad del alma se sustentan en su carácter inmaterial y en la idea de que «nada puede distanciarse de su propio ser».

La postura del Aquinate representa un equilibrio delicado entre el hilemorfismo aristotélico y las exigencias teológicas cristianas acerca de la inmortalidad individual. Su solución permite que el alma sea la forma sustancial del cuerpo, manteniendo la unidad del ser humano, al tiempo que afirma la capacidad del alma para sobrevivir a la muerte y su orientación a un futuro cuerpo resucitado.

4.1. La refutación del monopsiquismo de Averroes

La teoría de Averroes referente a la singularidad del intelecto se convirtió en el objetivo central de la objeción por parte de Tomás de Aquino, especialmente en su tratado filosófico titulado *De unitate intellectus contra averroistas*. Aquino opinaba que la

lectura que hacía Averroes de Aristóteles era «perversa» y «devastadora» para las creencias de su oponente.

Santo Tomás defendió con firmeza que la idea del monopsiquismo de Averroes no puede aclarar cómo las personas piensan de manera individual. Si hay un único intelecto para toda la humanidad, no existe fundamento para la cognición personal ni para la responsabilidad ética. Para Aquino, la habilidad de un ser humano para entender (*hit homo intelligit*) es una actividad que pertenece esencialmente a esa persona, y no a una entidad universal externa. Además, Tomás cuestionó la propuesta de Averroes desde un enfoque teológico, indicando que, si solo existe un alma eterna y el pensamiento individual se manifiesta a través de una facultad inferior que desaparecerá junto con el cuerpo, entonces la teoría no ofrece la inmortalidad ni la existencia después de la muerte de un individuo. [26]

En su respuesta, Aquino no solo defendió la singularidad del entendimiento humano, sino que también apoyó la singularidad del alma como entidad esencial, lo cual era fundamental para la enseñanza cristiana sobre la generación de nuevas almas y su principio de mortalidad (aunque Dios tenía la capacidad de destruir un alma si así lo quisiera). La argumentación de Aquino fue clave para que la Iglesia católica condenara el averroísmo en 1270 y 1277. [27]

4.2. La influencia matizada de Avicena en Tomás de Aquino

A pesar de su intensa resistencia hacia Averroes, Santo Tomás recibió una profunda influencia de Avicena, lo cual provocó que se le describiera como un «aristotélico de tipo avicénico». Esta influencia se reflejó en múltiples postulados y conclusiones metafísicas, especialmente en la clara separación entre esencia y existencia. Avicena sostenía que la existencia actúa como un accidente que se suma a la esencia de un objeto, y que las esencias son ajenas a la existencia cuando se analizan por sí solas.

Aunque el Aquinate no aceptó la perspectiva de Avicena acerca de la «posibilidades reales» (donde toda posibilidad debe ser actualizada en algún momento), sí que reconoció la importancia de la distinción real entre esencia y existencia. Para el pensador dominico, el hecho de existir (*esse*) es primordial y otorga actualidad a la esencia. Esta diferenciación fue crucial para su filosofía y creencias religiosas, ya que le permitió desarrollar una doctrina coherente sobre la naturaleza de Dios como el Ser Necesario cuya esencia se identifica con su existencia, y sobre la esencia y existencia de las criaturas, que son verdaderamente diferentes. La incorporación de este principio avicénico fue tan significativa que algunos académicos argumentan que fue Avicena quien «prendió la chispa» de esta «revolución» metafísica que Aquino comenzaría en la sociedad occidental latina.

4.3. Aportaciones de Santo Tomás acerca del alma a la Iglesia de hoy

El razonamiento de Santo Tomás sobre la naturaleza del alma continúa siendo un elemento fundamental para la Iglesia actual, ofreciendo una base firme para la antropología teológica y la ética, principalmente por su capacidad de fusionar la filosofía de Aristóteles con las enseñanzas cristianas. Seguidamente presentaremos sus principales contribuciones:

a. La integración del ser humano (hilemorfismo cristiano). La idea principal de Santo Tomás es su visión del alma como la esencia del cuerpo. Esto implica que el ser humano no es simplemente una combinación fortuita de dos partes separadas (como un alma encerrada en un cuerpo, en perspectiva más platónica), sino una única entidad cohesiva conformada por materia (cuerpo) y forma (alma). [28]

Por lo que respecta a su relevancia actual, este enfoque resulta vital para la teología cristiana contemporánea, ya que enfatiza el valor total del ser humano y no solamente de su alma. Sostiene que el cuerpo constituye un componente clave de nuestra humanidad, y no un elemento del cual el espíritu deba

desprenderse. Esto repercute en la ética de la existencia, la teología del cuerpo y la interpretación de la encarnación de Jesucristo. La Iglesia actual continúa promoviendo la unidad psicosomática del ser humano, y este fundamento tomista es esencial.

b. La inmortalidad individual del alma. Mientras Aristóteles mostraba incertidumbre respecto a la eternidad del alma (salvo, tal vez, el intelecto activo de manera universal), y Averroes rebatía la inmortalidad personal, Santo Tomás defendía con pasión la individualidad eterna del alma humana. Sostenía que el alma, al ser la base de funciones no materiales como el entendimiento (la aprehensión de conceptos universales), necesariamente debe ser inmaterial y subsistir por sí misma, lo que implica que puede existir sin un cuerpo. [29]

Este es un fundamento esencial de la religión cristiana. La convicción en una existencia posterior y la rendición de cuentas ante Dios se basa en la eternidad del alma de cada individuo. La Iglesia actual, al anunciar la resurrección de los fallecidos y un juicio individual, se fundamenta implícitamente en esta noción tomista del alma como entidad independiente. Es importante señalar cómo Tomás manejó esta contradicción entre Aristóteles y la fe teológica.

c. La preparación para la resurrección del cuerpo. Aunque el alma es eterna y perdurable, Santo Tomás presenta el concepto de que, después de muerto, el espíritu está en una condición «antinatural» o «inacabada» hasta la reanimación del cuerpo. Poseer un cuerpo es crucial para alcanzar la plenitud de la naturaleza humana.

Esta idea apoya la creencia cristiana en la resurrección del cuerpo al final de los tiempos. No es únicamente el alma la que cuenta con un destino duradero, sino la totalidad del ser: espíritu y cuerpo. Esto proporciona una sensación de esperanza y plenitud en el destino humano, superando la simple existencia sin forma

del alma. Es una visión que aprecia tanto la creación como el cuerpo como algo bueno y digno de redención. [30]

d. La defensa de la individualidad y la responsabilidad Moral. La vigorosa objeción de Santo Tomás al monopsiquismo propuesto por Averroes (la noción de un intelecto común y universal para toda la humanidad) resultó fundamental. Nuestro autor sostenía que, si existiera un único intelecto para todos, no existiría un fundamento para la percepción individual ni la responsabilidad moral individual.

Esta promoción de la singularidad del pensamiento y del alma es crucial para la enseñanza sobre la humanidad en la Iglesia. Sirve como fundamento de la autonomía personal, la conciencia, el reconocimiento y la culpa. Sin esta singularidad, ideas como la transgresión personal, la gracia particular y la conexión personal con Dios carecerían de sentido. La ética moral y pastoral de la Iglesia se basa sólidamente en este entendimiento de la persona como un ente exclusivo e inigualable.

La filosofía, en este contexto, influenciada por figuras islámicas como Avicena, puede ser empleada para explorar y sustentar creencias religiosas. Santo Tomás no se limitó a aceptar las ideas filosóficas sin cuestionarlas, antes bien las examinó de manera crítica y las ajustó para beneficiar a la teología cristiana.

La Iglesia contemporánea continúa apreciando la lógica y la filosofía como instrumentos para fomentar la fe. El enfoque tomista de un razonamiento cuidadoso y la indagación de la verdad, es un patrimonio que promueve el intercambio entre la fe y la razón, evidenciando que no se oponen, sino que se apoyan mutuamente. Esto resulta crucial en una sociedad secular donde la fe suele ser considerada como algo ilógico.

La perspectiva del alma en Santo Tomás de Aquino, al establecer la cohesión del ser humano, la perpetuidad individual y el valor de la persona, continúa siendo un fundamento intelectual esencial para la comprensión y expresión de la antropología

teológica en la Iglesia contemporánea. Su obra no solo apoyó principios de fe en su tiempo, también creó las bases para una comprensión más profunda y armoniosa de la humanidad que sigue teniendo eco en la actualidad.

5. Conclusión

La reflexión final nos lleva a resaltar el cautivador desarrollo de la noción del alma, iniciada en la filosofía clásica griega y culminado con las ideas de Santo Tomás de Aquino. Este recorrido intelectual ha representado un intrincado intercambio cultural, donde las nociones de Aristóteles acerca del alma como esencia del cuerpo actuaron como base. La confusión que presentaba el punto de vista de Aristóteles respecto a la eternidad del individuo promovió la discusión en el ámbito islámico.

En ese ambiente, Avicena sugirió la existencia de un alma única y eterna, en concordancia con las creencias religiosas. En contraste, Averroes sostuvo la idea de un intelecto colectivo común a toda la humanidad, una opinión que rechazaba la inmortalidad individual y constituyó el principal reto para el cristianismo.

Santo Tomás se presenta como un destacado unificador. Reconociendo el conflicto existente entre la filosofía de Aristóteles y la fe cristiana, fusionó lo más valioso de cada tradición. Utilizó el hilemorfismo de Aristóteles para respaldar la integridad del ser humano (cuerpo y espíritu), al tiempo que defendió la perdurabilidad individual del alma racional. Su respuesta a Averroes resultó fundamental para sostener la rendición de cuentas y el conocimiento personal. Adicionalmente, Tomás de Aquino integró aspectos de Avicena para fortalecer su teología.

El legado de Santo Tomás representa una antropología teológica que continúa siendo fundamental para la Iglesia actual. Su trabajo no solo unió la razón y la fe, sino que también propuso una visión del ser humano como una totalidad coherente. Su apoyo a la singularidad del alma y a la fe en la resurrección ha

persistido, mostrando de qué manera el intercambio crítico puede fortalecer la creencia.

NOTAS

- [1] Véase: J. GARCÍA ALANDETE, “Del alma y el intelecto en el anima de Aristóteles”, *Estudios Filosóficos* LXIII (2014) 23-45.
- [2] Cf. F. COPLESTON, *Historia de la Filosofía* (Grecia y Roma), vol. 1, Editorial Ariel, Barcelona 1994, 328-331.
- [3] Al respecto véase: D. S. GARROCHO SALCEDO, “El hilemorfismo en evolución. Una aproximación moral a la relación entre el cuerpo y el alma en Aristóteles”. *Universitas Philosophica*, n.º 67 (2016) 165-181.
- [4] Cf. GIOVANNI REALE, *Introducción a Aristóteles*, Herder, Barcelona 1985, 83-95.
- [5] Al respecto, puede leerse con interés: L. VANZAGO, *Breve historia del alma*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2011, 44-50.
- [6] Cf. N. ABBAGNANO, *Historia de la Filosofía*, vol. 1, Editorial Horas, Barcelona 1994, 146-148.
- [7] Aristóteles creía que nacemos sin conocimiento innato. Todo lo que sabemos lo adquirimos a través de la experiencia y de nuestros sentidos. El intelecto pasivo es, entonces, el mecanismo que nos permite hacer esto posible.
- [8] Según Aristóteles, el intelecto activo (o intelecto agente) es la parte de la mente que hace posible el pensamiento. No es algo que se llene de ideas, sino la fuerza que transforma las ideas potenciales en conocimiento real.
- [9] Cf. M. URQUIDI, “El alma como origen del conocimiento en Aristóteles”. *Revista ITER*, n.º 11 (2003), 65-73.
- [10] Para una visión detallada y precisa, véase: W. PANNENBERG, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Sígueme, Salamanca 2002, 93-100.
- [11] M. GÓMEZ ARANDA, “La traducción del Tratado sobre el alma de Avicena en el Toledo medieval: Punto de encuentro entre religiones”. *El Olivo* XLIX, 101 (2025), 71-110.
- [12] Al respecto véase: Z. GONZÁLEZ, “Los filósofos árabes y la filosofía escolástica”, <https://filosofia.org/zgo/hf2/t2p097.htm> [05/08/20025].
- [13] Cf. L. VANZAGO, *Breve historia del alma*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2011, 69 ss.
- [14] Cf. M. del ÁGUILA, “De la definición de alma a la tesis sobre la diversidad de sus funciones con relación al cuerpo en Avicena latinus”, *Cuadernos Medievales* 19 (diciembre 2015), 36-54.

[15] Cf. G. FRAILE, Historia de la Filosofía, tomo II (2º) Filosofía judía y musulmana. Alta escolástica: desarrollo y decadencia. BAC, Madrid 1975, 56-68. / A. ROPERO, Introducción a la Filosofía, CLIE, Tarrasa 1999, 196.

[16] L. X. LÓPEZ- FARJEAT. “Cosmología, biología y origen del alma en al- Fārābī y Avicena”. Ideas y Valores 68, n.º 169 (2019), 13-32.

[17] FRANCISCO O´REILLY, “Avicena en el surgimiento y desarrollo de la Escolástica Latina. Un recorrido por las principales tesis del De anima y la Philosophia prima”. Studium. Filosofía y Teología 29 (2012) 11-27.

[18] Cf. A. MIRÓ COMAS, “El entendimiento materia en Averroes”. La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura n.º 18 (2019), 13-30.

[19] Cf. J. PUIG MONTADA, “Averroes y el entendimiento”. Revista Española de Filosofía Medieval n.º 9 (2002), 49-62.

[20] Cf. G. FRAILE, Historia de la Filosofía, tomo II (2º). Filosofía judía y musulmana. BAC, Madrid 1975, 83-94. / A. ROPERO, Introducción a la Filosofía, CLIE, Tarrasa 1999, 197-198.

[21] El término monopsiquismo, en Averroes, es una idea filosófica la cual propone que existe un único intelecto o alma para toda la humanidad, en lugar de que cada persona tenga su propia alma individual.

[22] Cf. N. ABBAGNANO y A. VISALBERGHI, Historia de la Pedagogía. Fondo de Cultura Económica, Madrid 1998, 169-170.

[23] AVERROES, Sobre el intelecto, Trotta, Madrid 2004, 55 ss.

[24] Al respecto, véase: S. GÓMEZ NOGALES, La psicología de Averroes. Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles, UNED, Madrid 1987.

[25] Santo Tomás, Suma Teológica I, cuestión 75, artículo 1.

[26] M. PÉREZ CARRASCO, “Individualismo y colectivismo en las interpretaciones medievales del De anima: Averroes y S. Tomás de Aquino”. IX Jornadas de Investigación en Filosofía, 28 al 30 de agosto (2013), La Plata (Argentina). En Memoria Académica. Disponible en web:
http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.2942/ev.2942.pdf

[27] M. PÉREZ CARRASCO, “Acerca de la naturaleza del objeto cognoscible: Tomás de Aquino y Averroes en los umbrales de la filosofía moderna”, Cuadernos de Filosofía, n.º 56 (2011).

[28] Para una visión general acerca del desarrollo del alma, véase: J. FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Historia de la antropología cristiana, CLIE, Viladecavalls 2016, 335-336.

[29] G. FRAILE, Historia de la Filosofía, tomo II (2º) Filosofía judía y musulmana. BAC, Madrid 1975, 426-433.

[30] L. VANZAGO, Breve historia del alma, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2011, 69-75.

¿DEBERIAMOS DEFENDER LA INERRANCIA DE LAS ESCRITURAS?

José Hutter**



I. Introducción

Cuando recibí hace unas semanas la invitación para hablar en esta reunión sobre el tema de la inerrancia de la Biblia, quedé sorprendido – en el sentido más positivo de la palabra. No es uno de los temas que se debate con más frecuencia en organismos evangélicos en España. Sin embargo, es un tema absolutamente fundamental para nuestra hermenéutica, y por ende para nuestra doctrina y nuestra ética. Si nos decantamos a responder la pregunta con un “sí” o un “no” tendrá consecuencias de carácter fundamental para todo lo que sigue. Esto lo reconocen incluso aquellos que nunca afirmarían su creencia en la inerrancia de las Escrituras. Hace poco se podía leer en una publicación evangélica española:

“El origen de las Escrituras ha sido tema de reflexión continuado hasta llegar a proponer como doctrina la inspiración plenaria y verbal, lo que indica que la totalidad de las Escrituras han sido inspiradas (plenaria) y, además, lo ha sido en cada una de sus palabras (verbal). Así, la inspiración tiene que ver con el registro fiel de la revelación divina, por lo que la consecuencia lógica es la inerrancia (sin error).” [1]

**Jose Uwe Hutter, es Doctor en Divinidades por la Facultad Teológica Cristiana Reformada, Licenciado en Teología, Freie Evangelisch Theologische Akademie (FETA), realizó estudios prácticos de teología en California. Fue Profesor de SEFOVAN de 1993 a 2016 (Madrid), Actualmente professor titular de la FTCR y otros.

Esta afirmación es difícilmente cuestionable porque habla de una obviedad: la afirmación de la inspiración verbal y la inerrancia de la Escritura se condicionan mutuamente.

Obviamente no se puede tratar en 45 minutos tanto el tema de la inspiración como el tema de la inerrancia de forma satisfactoria, pero por lo menos quiero aportar algunos argumentos para aclarar conceptos y llegar a una conclusión coherente.

II. Algunos ejemplos y un poco de historia del debate sobre la inerrancia

En el año 1976, William LaSor – profesor en el prestigioso seminario Fuller en Pasadena --- en un artículo con el título “Life under Tension”, [2] vertió unas opiniones sobre el tema de la inerrancia que fueron el inicio de un gran debate sobre este tema entre los evangélicos en EE.UU. LaSor abogó a favor del concepto de autoridad bíblica por un lado, admitiendo al mismo tiempo que la Biblia contiene errores en el ámbito de la historia y la ciencia. LaSor consideró las supuestas inexactitudes del texto bíblico en cuanto a nombres, genealogías y detalles de ciertos relatos de menor importancia.

Según un artículo en la revista “Theology Today” [3] publicado en 1975 había largas épocas en la historia de la Iglesia, donde el debate sobre la inerrancia de las Escrituras realmente carecía completamente de importancia. Sólo en los últimos dos siglos se ha desarrollado algo que podríamos llamar una “doctrina de la inerrancia de la Biblia”. Desde entonces hay un debate muy extendido sobre el tema en el seno del protestantismo.

Sin lugar a duda, un buen número de evangélicos en España estaría plenamente de acuerdo con los planteamientos de LaSor. Por ejemplo, se podía leer hace poco en una publicación evangélica lo siguiente:

“Pequeños errores y algunas contradicciones e inexactitudes probablemente no nos sorprenderán. No nos encontramos ante

un libro mágico que esté exento de errores. Incluso los teólogos más conservadores admiten que las copias de los libros de la Biblia que nos han llegado, pueden tener faltas y errores. Esto no es importante porque no afectan en absoluto el mensaje central.”[4]

En el fondo de esta tendencia entre algunos evangélicos de abandonar o rechazar la fe en la completa e inerrante autoridad de la Biblia tiene que ver con la “crítica alta” o el “método histórico---crítico” de la Biblia. Este método – que es la norma en prácticamente todas las facultades teológicas de las universidades europeas --- enseña entre otras cosas que la Biblia es un libro como cualquier otro y que ha de ser tratada de la misma manera como un libro cualquiera, negando así (de entrada) cualquier revelación sobrenatural. Por lo tanto, un número importante de teólogos protestantes y católicos ha llegado a la conclusión de que no les queda otra opción que aceptar los estipulados del método histórico---crítico. Sin embargo, no todos en el mundo universitario están de acuerdo con este método y un número creciente de teólogos lo considera inadecuado.[5]

Una cosa es evidente: si hubiera errores genuinos de cualquier índole en los manuscritos originales que se reflejan, como veremos, en un porcentaje altísimo en el texto griego y hebreo del que disponemos, esto significaría obviamente que la Biblia contiene al mismo tiempo errores y verdades. Y para distinguir el error de la verdad hay que someter el texto bíblico a un examen, usando una metodología que parte de inicio de la premisa de la errancia bíblica y como consecuencia llega a esta misma conclusión. De la misma manera, los que defienden la inerrancia de la Biblia parten de la premisa que el texto bíblico no contiene errores y tienen que buscar una manera de comprobar su propia postura. Las consecuencias son evidentes: si alguna parte de la Biblia contuviera errores, entonces cualquier parte podría contener errores, incluso errores en las partes doctrinales o teológicas.

Al final de los años 70 del siglo pasado, el debate de la inerrancia se centró sobre todo en el mundo evangélico, es decir, entre los protestantes de teología más conservadora. Algunos seminarios muy prestigiosos en EE.UU., como por ejemplo el seminario de Princeton o de Fuller mantuvieron – siguiendo los planteamientos de LaSor --- la doctrina de la infalibilidad de la Escritura mientras que rechazaron al mismo tiempo la doctrina de la inerrancia. Esto nos lleva evidentemente a la pregunta: ¿Cuál es la diferencia entre “infalibilidad” e “inerrancia”. En un momento nos dedicaremos a esta cuestión.

Dos publicaciones fueron responsables de que el tema siga vigente hasta el día de hoy. Se trata, por un lado, del libro muy debatido del teólogo norteamericano Harold Lindsell: “A battle for the Bible” y, por otro lado, de la revista “Christianity today”. Lindsell afirmó que el abandono de la doctrina de la inerrancia de la Escritura sería el primer paso hacia una autodestrucción de las iglesias que siguen por este camino. Muchos evangélicos afirmaron a raíz de este libro que una vez descartada la completa veracidad de la Biblia, todo sería posible.

En España se ha afirmado en ocasiones que este debate – como tantos – es ajeno al pueblo evangélico en este país y se trata simplemente de otro debate norteamericano introducido en las iglesias aquí. Pero esta idea no hace justicia a la realidad teológica. La cuestión de la veracidad del texto bíblico siempre está presente de forma latente aunque no se use la terminología habitual. Ignorando o evitando un problema nunca es una forma de agudizar el pensamiento. Puede que la cuestión haya surgido con toda su fuerza en primer lugar en EE.UU. pero no es menos cierto que en las iglesias en países con una fuerte implantación de la Reforma se ha llevado acabo este debate desde ya hace muchos años. No sobra – por lo tanto – una reflexión seria sobre las consecuencias de una u otra postura – errancia o inerrancia – también en nuestro contexto, porque ambas posturas tienen consecuencias importantes para nuestra teología y nuestra manera de entender doctrina y ética bíblica.

Para terminar este pequeño paseo por los orígenes del debate sobre la inerrancia es imprescindible hablar de la declaración sobre la inerrancia bíblica de Chicago que se formuló finalmente en octubre de 1978. Detrás de la declaración había más de 200 líderes evangélicos de todo el mundo. La declaración tenía la intención de defender la postura de la inerrancia bíblica contra lo que se percibió como una tendencia hacia conceptos liberales de la naturaleza de la Escritura. Entre los firmantes de la declaración había teólogos tan conocidos como James Boice, J.I. Packer, Francis Schaeffer, R.C. Sproul y el teólogo suizo Samuel Külling.[6]

Los defensores de la inerrancia consideran la declaración de Chicago como una excelente presentación y aclaración del concepto de la inerrancia de las Escrituras.

III. Definición

Pero ahora ha llegado el momento de aproximarnos a una definición de la palabra “inerrancia”. Se dice con mucho derecho que sin entendimiento adecuado de una pregunta, tenemos poca esperanza de conseguir una respuesta correcta. Esto quiere decir: sin una definición de la palabra “inerrancia” y de la doctrina que está relacionada a esta palabra es muy difícil responder a la pregunta si la Biblia es inerrante o no.

Es importante que quede claro desde el primer momento que no pretendo defender a todo el mundo que en alguna ocasión haya intentado desarrollar una doctrina de la inerrancia bíblica. Esto sería a la vez imposible e innecesario. Sin embargo, hay que mencionarlo porque hay algunos – y los hubo en el pasado – que han intentado formular esta doctrina de una forma inadecuada. Algunos de estos intentos sirven con frecuencia para que se ponga en ridículo a todos los que de alguna manera creen y razonan que la Biblia contiene errores. Es evidente que el mero hecho de que algunos defienden una postura con argumentos inadecuados o incorrectos todavía nos es una prueba que su postura en sí es una equivocación. Para desacreditar la doctrina de la inerrancia hay

que demostrar, por lo tanto, que esta doctrina – en su forma más coherente y defendible – sea falsa o por lo menos no tan coherente como otras posturas.

Cabe destacar también que la doctrina de la inerrancia de las Escrituras en sí no es un baluarte contra la heterodoxia en otros asuntos teológicos. Algunas sectas – como por ejemplo los Testigos de Jehová – creen en la inerrancia de la Escritura, sin embargo ni siquiera pueden ser considerados como cristianos. Por otro lado, también es cierto que algunos – a pesar de no creer en la doctrina de la inerrancia – han mantenido posturas ortodoxas en muchos otros aspectos.

Después de estas aclaraciones, volvemos a la cuestión de la definición del término que irremediablemente nos lleva también a la elaboración doctrinal del tema.

Existen por lo menos tres métodos para una aproximación a la definición de la doctrina de la inerrancia[7]:

--- El método confesional, donde se afirma simplemente que la Biblia es la Palabra de Dios y se la reconoce como tal por fe.

--- El método presuposicional: la defensa de la inerrancia de la Biblia presupone que la Biblia es absoluta y última autoridad.

--- El método clásico que es a la vez inductivo y deductivo, interesado en evidencias externas e internas.

Sin que de momento evaluemos estos métodos constatamos que la doctrina de la inerrancia se basa sobre cinco fenómenos bíblicos:

1. La enseñanza bíblica sobre la inspiración

Ya hemos señalado la importancia de la doctrina de la inspiración para el tema de la inerrancia. De hecho, hasta el inicio del siglo

XX ambas doctrinas se consideraban la misma cosa. Rechazar la inerrancia era rechazar la inspiración. El pasaje central para todo esto es sin lugar a dudas 2 Timoteo 3:16.

Lo que este texto enseña claramente es que Dios está detrás de la Biblia. Hay personas que afirman su fe en la inspiración de la Biblia, es decir, su origen divino, pero niegan rotundamente su inerrancia. Es decir, mantienen que se puede confiar en los conceptos teológicos y doctrinales, pero no en sus afirmaciones cuando tocan temas como la historia o las ciencias. Pero con esta postura existe un grave problema. Si separamos lo histórico y fáctico de lo doctrinal nos metemos en una contradicción que es difícilmente superable.

Por otro lado se oye mucho que la doctrina de la inerrancia nos lleva a algo como un “docetismo” de las Escrituras; es decir, que es tan divina por ser inerrante, que carece completamente de naturaleza humana. Pero esto es una equivocación fundamental. El elemento humano en las Escrituras no presupone la existencia de errores. Porque para ser así habría que demostrar que lo humano automáticamente incluye lo imperfecto. Si fuera así, entonces Adán no era un ser humano hasta que no cayó en pecado. Y desde luego nuestro Señor Jesús no era plenamente humano, porque de ser así habría que admitir errores y, por lo tanto, pecados en su vida. La inerrancia de la Escritura no está reñida con su forma humana, de la misma manera que la plena naturaleza divina convive perfectamente con la plena humanidad en la persona de Jesucristo.

2. La enseñanza bíblica sobre las credenciales del mensaje de Dios y del mensajero

Ese tema es de suma importancia. La Biblia pretende haber sido recibida y transmitida por los profetas y, luego, por los apóstoles. En Deuteronomio 13:1---3 y 18:20---22 leemos de tres criterios que se tenían que cumplir:

- El profeta no puede hablar en el nombre de otro Dios (13:1,2; 18:20)
- El profeta no puede decir palabras equivocadas (13:1---5; 18:22)
- El profeta tiene que acertar al 100% en sus profecías (18:22)

Por lo tanto queda claro que al profeta se le identificó por la total y absoluta exactitud y veracidad de sus palabras.

3. La enseñanza bíblica sobre su propia autoridad

Evangélicos de todas las denominaciones afirman en su mayoría la autoridad de las Escrituras. De hecho, esto fue una de las doctrinas fundamentales de la Reforma. Pero al mismo tiempo, muchos de estos evangélicos tienen problemas a la hora de afirmar también la inerrancia de las Escrituras. Es un salto irracional de lógica deficiente porque es difícil de entender como uno puede reclamar autoridad absoluta para la Biblia pero al mismo tiempo afirmar que contiene errores. Epistemológicamente se trata de una grave incoherencia.

Intento explicarme con un ejemplo: supongamos que en mis manos tengo un horario de Renfe de los trenes que van de Barcelona a Madrid. Pero al recoger este folleto, el empleado de Renfe me dice: “Tengo que advertirle que este documento contiene errores e inexactitudes, pero no se preocupe, puede confiar en este folleto y en Renfe completamente.”

Es cierto que un error no significa que todo el documento sea falso. Pero este hecho sí significa que no puedo saber si lo que la Biblia me dice sobre ciertos aspectos de mi salvación no esta tan equivocado como lo que me dice en cuanto a las genealogías, la creación del mundo o la historicidad de Adán y Eva. Porque el que nos pretende hablar a través de las Escrituras es Dios mismo y no simplemente una persona cualquiera o una empresa como Renfe.

4. La manera cómo la Escritura se usa en la Escritura

Un cuarto fenómeno tiene que ver con la manera cómo la Escritura usa la Escritura en sus argumentos. Podemos dividir estos casos en tres clases:

- Aquellos donde el argumento se basa sobre una sola palabra (Mateo 22:43-45; Juan 10:34,35).
- Aquellos donde el argumento se basa sobre el tiempo gramatical de un verbo (Mateo 22:32).
- Aquellos donde el argumento se basa sobre un singular o un plural (Gálatas 3:16).

5. La enseñanza sobre el carácter de Dios

La Biblia insiste en que Dios no puede mentir (Números 23:19; I Samuel 15:29, etc.). Ahora, si la Biblia es de Dios y si su carácter está detrás, entonces no puede contener errores.

Con todo esto en mente tenemos que decidarnos finalmente por una definición de la inerrancia.

Cuando decimos que la Biblia es inerrante queremos decir que es completamente verídica. Inerrancia significa por lo tanto: Una vez que se conocen todos los hechos, las Escrituras en los manuscritos originales propiamente interpretados se demuestran como verídicos en todo lo que afirman, independientemente de si tiene que ver con doctrina, ética o las ciencias.

Una vez definida la palabra inerrancia queda por aclarar la diferencia entre las palabras “inerrancia”, por un lado, e “infabilidad”, por otro lado. Porque, como vimos antes, hay teólogos evangélicos que defienden la inspiración y la infabilidad de las Escrituras, pero no su inerrancia. Con infabilidad se entiende que la Biblia no contiene errores en cuestiones de doctrina y práctica.

Una vez que hemos llegado a esta definición hay que aclarar inmediatamente algunos malentendidos:

- a) La doctrina de la inerrancia no puede de antemano resolver problemas específicos, sino que facilita simplemente los parámetros y el marco para dirigirnos hacia una solución.
- b) La doctrina de la inerrancia no es la garantía de que efectivamente podemos resolver todos los problemas que aparecen en la Escritura. Nuestra mente es finita y nuestro conocimiento parcial.
- c) Inerrancia no exige que los autores bíblicos siempre usaran un lenguaje gramaticalmente correcto.
- d) Inerrancia no descarta el uso de lenguaje hiperbólico. Este medio de estilo es muy común en la comunicación y no expresa falsedades ni errores simplemente porque no es literal.
- e) Inerrancia no exige precisión histórica o semántica. Lo esencial es que una afirmación sea adecuada para el contexto en que sale. Podemos siempre ser más exactos, pero esto no quiere decir que la afirmación anterior no fuera correcta. Es suficiente por ejemplo redondear los años en Egipto de 430 a 400 o de hablar de 12,000 muertos en una batalla, aunque en realidad tal vez había un poco más o menos.
- f) Inerrancia no requiere el uso del lenguaje técnico de la ciencia moderna.
- g) Inerrancia no requiere una exactitud verbal en las citas del AT[8].
- h) Inerrancia no exige la reproducción de las palabras exactas de Jesús. Es suficiente que lo que dice el texto represente fielmente y en el sentido correcto lo que Jesús dijo. No hay que olvidar, por ejemplo, que muchas cosas que dijo Jesús fueron dichas en arameo y lo que tenemos en el NT es una traducción al griego.

i) Inerrancia no requiere que las fuentes que citan los protagonistas bíblicos sean inerrantes, sino que sus errores se reproducen de forma fiel. Esto se aplica, por ejemplo, a algunas afirmaciones de los amigos de Job.

IV. El problema de los textos originales

a. ¿Es fiable el texto de la Biblia?

Una vez que hemos aclarado lo que el concepto de “inerrancia” significa y lo que no significa, procederemos a abordar otra cuestión. En las referencias a la inerrancia en los diferentes credos que tratan el tema tenemos por regla general una referencia al texto original **[9]** que, por supuesto, hoy por hoy no está a nuestra disposición. Los textos bíblicos en los idiomas originales (hebreo, arameo y griego) representan gracias a los métodos de la crítica textual, simplemente un altísimo porcentaje de los textos originales. Por lo tanto surge la pregunta: ¿es la referencia a los originales simplemente un truco apologético de los defensores de la inerrancia para atajar de entrada cualquier debate sobre el tema? Y muy relacionado con esta cuestión surge otra: Si por errores en la transmisión del texto tenemos errores en nuestras Biblias, ¿no comprueba eso que la doctrina de la inerrancia no es necesaria?

La respuesta a la segunda pregunta tiene solución bastante fácil: Los problemas que puedan poner en entredicha una defensa de la inerrancia de la Escritura raras veces tienen que ver con problemas de la transmisión del texto. **[10]** (por ejemplo: el relato de la creación, supuestas contradicciones en los evangelios, etc.). Aún así, la referencia a los textos originales implica la posibilidad de que nuestros textos hebreos, arameos y griegos puedan contener algún error por inexactitudes a la hora de copiar los textos.

La respuesta a la primera pregunta requiere alguna explicación adicional. Los textos que tenemos de momento son textos que

coinciden en un altísimo grado con los originales. Es un dato conocido y demostrado de sobra por la excelente labor de diversas instituciones que se dedican a este tema. **[11]**

En el caso del AT se encontraron suficientes manuscritos para establecer todos los libros del AT de forma completa (con la única excepción de Ester) con manuscritos de dos mil años de antigüedad. Comparando los manuscritos de Qumrán con el Códex Leningradensis y otros manuscritos masoréticos, el resultado es sorprendente: es una confirmación rotunda de la exactitud del texto masorético.

El libro de Isaías, por ejemplo, de los rollos de Qumrán es en un 95% del texto absolutamente idéntico con los manuscritos masoréticos. Los 5% de diferencia se refieren a faltas ortográficas o pequeñas diferencias en la agrupación de las letras sin importancia para el sentido del texto.

Todo indica que el texto del AT que poseemos es idéntico con los originales.

La tradición y la conservación de los textos del NT tienen unas características bien distintas de las del AT.

Hoy por hoy, la distancia entre los originales y las copias más antiguas que tenemos a nuestra disposición no es de más de 50 años o incluso menos. Un fragmento de papiro de una copia temprana del evangelio de Marcos que data de los inicios de los años 60 es de momento el testigo más antiguo que tenemos. **[12]**

En total existen unas 200.000 variantes del texto griego. ¿Quiere decir esto que el texto que forma la base del NT no es fidedigno? Considerando el tipo de variantes, nos damos cuenta de que su número no influye en absoluto en su credibilidad.

¿Cuáles son las variantes que existen? Son una mezcla entre variantes no intencionales y variantes intencionales. Las variantes no intencionales tienen que ver con letras que faltan o que fueron

añadidas; o al escribir el texto por dictado ocurrió algún despiste. Algunas veces se incluyeron comentarios que en un manuscrito fueron puestos al margen en el texto. La crítica textual es capaz de valorar la probabilidad de diferentes variantes también a base de criterios internos con una metodología que no puedo pormenorizar aquí y que se ha explicado con suficiente detalle, por ejemplo, en la obra estándar de Metzger. [13]

Archer escribe: “¿Existen pruebas objetivas de los manuscritos existentes de que los 66 libros han sido conservados hasta nuestros tiempos en un porcentaje tan alto de fiabilidad como para garantizarnos que el contenido de los documentos originales ha sido perfectamente guardado? Las respuesta es un rotundo ‘sí’”. [14]

Y F.F. Bruce cita al paleógrafo británico Frederic Kenyon con las palabras: “El tiempo entre la redacción de los originales y de los manuscritos hoy disponibles es tan corto que es descartable. Queda fuera de duda que no existe ninguna razón para dudar que los escritos nos fueron transmitidos exactamente como fueron redactados en su momento. Se puede dar por sentado la fiabilidad y la autenticidad de los libros del NT.” [15]

El texto del NT por ejemplo, coincide en tan alto grado con el original que podemos decir que es absolutamente fiable. E incluso donde haya dudas en cuanto a cierta variante sabemos, por lo menos, dónde exactamente se ubica la duda. Sin embargo, si desde el inicio todo es potencialmente cuestionable, entonces todo el contenido es cuestionable y el documento pierde su carácter normativo, como lo hemos visto en el ejemplo en el libro que contiene el horario oficial de Renfe.

Es de suponer que incluso en los tiempos de Jesucristo el texto que se usaba en las sinagogas tenía estas escasas divergencias a los que acabamos de referirnos. Aún así los escritores del NT se apoyan en la autoridad del Antiguo Testamento. Ellos usaron las copias que tenían a mano. Jesucristo predicó de los rollos que existieron en aquel entonces y los consideró como “Escritura”

(Lucas 4:16---21). Jesucristo no tenía dudas en cuanto a la suficiencia de las Escrituras, tal y como sus contemporáneos las conocieron. Podemos concluir por lo tanto que, para Jesucristo, los rollos que tenía a disposición en su momento eran una representación fidedigna y suficiente de la palabra divina dada originalmente.

Una y otra vez vemos en el NT que los autores bíblicos usaron las copias que existieron en sus días partiendo del hecho de que representaron de forma fidedigna lo que estaba escrito en el texto original.

También es muy importante destacar que los problemas actuales que puede haber con los textos originales tienen que ver sobre todo con números y no tanto con el contenido. Efectivamente es posible que un copista de algún manuscrito se haya equivocado a la hora de copiar un número de forma exacta. Lo que no es posible, ni comprobable es que se haya equivocado en la transmisión de toda una historia. Por ejemplo el relato de la creación de Génesis se transmitió correctamente (6 días de creación). Esto no tiene nada que ver con problemas de números que podamos tener en textos como por ejemplo en 1 Samuel 13:1.

Por lo tanto, llegamos a las siguientes conclusiones:

--- Defender el mensaje de la inerrancia de las Escrituras no implica que las Biblias actuales – porque puedan contener errores por transmisión – no sean la Palabra de Dios.

--- Si nos referimos a la inerrancia del texto original, no se trata de una maniobra apologética, porque el texto original – por medio de la crítica textual – está delante nuestro en un porcentaje altísimo.

--- No se declara ninguna versión existente de los manuscritos (por ejemplo el texto recibido) como forma textual original. Un error no es inspirado, simplemente porque lleva la etiqueta “Biblia” encima. Por lo tanto, tanto los que creemos en la inerrancia como los que no lo creen tenemos un interés común en

establecer un texto que se parezca lo más posible al original. Ahora, si en los originales hubiera un error, entonces el error sería atribuible únicamente a Dios, porque las Escrituras fueron inspiradas por Él. Errores en las copias, sin embargo, corren por cuenta de los escribas.

--- Errores por transmisión son en su inmensa mayoría corregibles.

V. ¿Creyeron Jesucristo y los apóstoles en la inerrancia de la Escritura?

a. Jesús trata las historias del AT como históricas

Un asunto muy importante que abordamos ahora tiene que ver con la actitud que tenía Jesucristo mismo frente a las Escrituras. Frecuentemente se lee que Jesús se adaptaba conscientemente también a los errores porque esto estaba implicado en su encarnación y por lo tanto su limitación.

Pero el tiempo por considerar no solamente se limita al tiempo antes de la resurrección, sino también incluye el tiempo después de su resurrección – hecho que es frecuentemente olvidado. La importancia de la Escritura como Palabra inerrante se ve en su énfasis sobre la Escritura después de resucitar. A los discípulos les daba lecciones hermenéuticas de todo el AT y no menciona ni con una sola palabra un cambio en su actitud frente a las Escrituras.

Queda claro que en todos los evangelios, la idea de Jesucristo sobre el AT no cambia. Jesucristo consideró el AT como fuente de información histórica verídica.

Veamos algunos ejemplos de su ministerio: se refiere a Abel (Lucas 11:51), Noé (Mateo 24---37--- 39), Abraham (Juan 8:56), Sodoma y Gomorra (Mateo 10:15) y Lot (Lucas 17:28---32). Él menciona a Isaac y Jacob, el maná, la serpiente en el desierto, David cuando comió los panes sagrados y un largo etcétera de referencia. Finalmente (en Lucas 11:51) menciona también a

Zacarías y demuestra de esta manera su idea general: todo el AT para él es un relato histórico.

Y después de esta larga lista tampoco nos sorprende que Cristo y los apóstoles creyeran firmemente en el hecho de que la humanidad descendiera de una pareja histórica, llamada Adán y Eva (Mateo 19:4,5; Romanos 12---19; 1 Timoteo 2:13,14) exactamente como Génesis 1 – 3 nos lo relata.

A modo de ejemplo quiero mencionar Mateo 12:41: “Los habitantes de Nínive le levantarán en el día del juicio contra esta generación y la condenarán. Porque ellos se arrepintieron cuando Jonás les predicó. Y aquí hay alguien más grande que Jonás.”

¿Cómo se reconcilia esta referencia clara a la historicidad de los acontecimientos descritos en el libro de Jonás con la espiritualización de este relato, tan popular en algunos círculos protestantes? ¿Qué hacemos con la clara referencia a la estancia de Jonás en el interior del pez? Jesús hace un claro paralelismo entre la historicidad de este relato y su propia resurrección. Nos deja solamente con una conclusión: o ambos acontecimientos son históricos o ninguno de los dos.

El asunto queda todavía más patente al seguir leyendo: en Mateo 12:42 se menciona como ilustración paralela el relato de la Reina de Saba. O es histórico, o Jesucristo se equivocó o nos engañó conscientemente.

Otro paralelismo histórico que Jesucristo menciona es entre los días de Noé, es decir, el diluvio y su venida (Mateo 24:37). Ambos acontecimientos son verdad o ambos carecen de fundamento histórico.

Es curioso que Jesús no deja prácticamente ninguno de los acontecimientos históricos del AT sin mencionar que hoy por hoy están en la mira de los críticos como acontecimientos no históricos o en palabras de Carlos Barth: son “Geschichte”, pero no “Historie”.

b. Jesús creyó en la autoridad del AT

Consideremos otra vez el argumento principal contra la clara evidencia de los evangelios en este asunto, que es el siguiente: ¿No podría ser que Jesucristo se había adaptado a las ideas que la gente tenía en su tiempo que eran muchas veces pre---científicas?

En innumerables ocasiones el Señor se refiere al AT para decidir asuntos controvertidos. Él no critica nunca a los fariseos y los saduceos por su afán de estudiar la Palabra de Dios, sino por el hecho de no haberla estudiado con la suficiente profundidad. En Mateo 23:2,3 Jesucristo apoya explícitamente la autoridad de los maestros de la Ley, pero les critica por su falta de ponerla en práctica.

Vemos, por lo tanto, que Jesucristo nunca tuvo reparos a la hora de demostrar que los teólogos de su tiempo estaban equivocados. ¿Por qué debería hacer una excepción en este asunto de la inspiración divina y la inerrancia de las escrituras? Sus afirmaciones en Mateo 5:18, Lucas 16:17, Marcos 7:6---13, Mateo 22:29 y Lucas 16:29---31 simplemente contradicen esta idea.

También es curioso que Jesucristo se defiende frente a Satanás con la fórmula: “está escrito”. Satanás ciertamente habría demostrado que Jesucristo se equivocaba al tomar la Escritura literalmente, si hubiera tenido dudas al respecto.

No encontramos en ningún versículo el más mínimo indicio de la teoría tan popular hoy en día de que los conceptos fueron inspirados, pero no sus escritos.

c. Jesús reconoce la autoría humana, pero a Dios mismo como autor primario

Es un punto particularmente curioso. Existe un intercambio entre las palabras “Dios” y “la Escritura” en algunos versículos del NT. Aunque la mayoría se refiere a las epístolas de Pablo (Romanos 9:17 y Gálatas 3:8). Jesucristo mismo atribuye la frase en Génesis

2:24 a Dios, aunque el texto en el AT no lo dice, sino más bien parece un comentario, posiblemente de Moisés.

d. Jesús creía en la inerrancia de las Escrituras

La afirmación de la verdad literal de las Escrituras, juntamente con la verdad histórica y doctrinal requiere una doctrina de inerrancia en asuntos históricos y doctrinales. Una persona que estudia los evangelios no puede llegar a otra conclusión que Jesucristo consideraba el AT como verdadero, autoritativo e inspirado. “Para él, el Dios del Antiguo Testamento es el único Dios y la enseñanza del Antiguo Testamento era la enseñanza de este Dios viviente. Para él, lo que la Escritura dice es lo que Dios dice.” [16]

Incluso los teólogos de convicciones liberales en cuanto a la doctrina de la inspiración reconocen sin ambigüedades que Jesucristo consideraba el AT como la mismísima Palabra de Dios.[17]

e. Los apóstoles siguen la misma línea de Jesucristo

De nuevo, cualquier lector no preconcebido llega a la misma conclusión: para los autores del NT, el AT es fuente inspirada y libre de errores. Esto queda sobre todo patente en el autor de la carta a los hebreos. En innumerables ocasiones cita el AT y salvo en dos casos (9:20 y 12:21) atribuye todas sus citas identificadas o bien a Dios el Padre, a Cristo o al Espíritu Santo. Es evidente que para los autores den NT, la voz de los autores humanos del AT era la voz de Dios.

A veces se lee el argumento de que el apóstol Pablo hacía en 1 Corintios 7:12 una clara distinción entre su propia opinión y la Palabra de Dios. Este argumento se basa, sin embargo, sobre una exégesis deficiente. Pablo no quiere rechazar la inspiración o la autoridad de lo que enseña, sino que simplemente hace una distinción entre un mandamiento que Jesucristo dio durante su ministerio en la tierra (v. 10)

VI. La doctrina de la inerrancia en la historia de la Iglesia

Que la Biblia es la Palabra de Dios, inerrante y de autoridad divina suprema era la convicción de prácticamente todos los cristianos y de sus teólogos en los primeros 1700 años de su existencia. Incluso la iglesia y la sinagoga tenían esta convicción en común, a pesar de otras discrepancias fundamentales.

De este hecho abundan las citas. Aquí no hay sitio para mencionarlas pero se pueden leer diferentes artículos que se dedican a este tema. **[18]** Es suficiente mencionar a un testigo como es Ireneo que escribe en su libro apologético “Contra los herejes” lo siguiente:

“Tenemos que creer a Dios, que nos ha dado el entendimiento correcto, porque las Sagradas Escrituras son perfectas, porque son expresadas por la palabra de Dios y por el Espíritu de Dios.” **[19]**

Preus sigue: “La idea de una Palabra de Dios errante era impensable en aquellos días. Es cierto que la exégesis extravagante que se usaba muchas veces, el método alegórico y la búsqueda para un sensus plenior indican muchas veces el problema de los padres con el pleno sentido de muchas afirmaciones bíblicas... pero nunca se resolvió en aquellos días un problema de la Escritura acusando a la Escritura de error o falta de verdad. Nunca se puso en duda la unidad de la Escritura y el consenso de la Escritura consigo misma. De hecho, no solamente se tomó por sentado la inerrancia de la Escritura sino que también se constató explícitamente y dogmáticamente.”

Se puede citar a Agustín que dijo:

“Solamente he aprendido a honrar a aquellos libros que se llaman “canónicos” de modo que creo firmemente que ningún autor en aquellos libros cometió ningún error en los

escritos.” **[20]** También Jerónimo hace muchas afirmaciones similares.

Si examinamos los escritos de los escolásticos nos damos cuenta de que realmente no existe ninguna diferencia esencial entre la teología de la inerrancia e inspiración del siglo V y del siglo

XIII. Más todavía: un teólogo tan importante como Tomás Aquino es más explícito en sus ideas

de la Escritura y de su importancia para la teología que ninguno de los teólogos mencionados anteriormente. Tomás fue más lejos que ninguno de los otros teólogos escolásticos en su afirmación de la inerrancia de la Escritura. Por ejemplo dice: “Es herético decir que existe algún error en los evangelios o alguna Escritura canónica.” **[21]**

Llegamos finalmente al tiempo de los reformadores. En principio no hace falta examinar las ideas de Melancton o de Flacio o de otros reformadores porque prácticamente en ningún detalle ellos se diferencian de la postura de Lutero.

Y otra cosa que es curiosa: a pesar de sus discrepancias teológicas graves con la Iglesia Católica, en ningún momento difiere substancialmente con la Iglesia Medieval en cuanto a la inerrancia de la Escritura. Preus llega a la conclusión:

“De ninguna manera se puede interpretar a Lutero de forma anacronista como si hubiera defendido alguna postura pre--liberal o pre---Bartiana en el sentido que la Escritura solamente contiene la Palabra de Dios y que Dios de alguna manera donde y cuando quiere convierte las palabras de los hombres en su propia palabra.” **[22]**

Lutero insiste: “Las Sagradas Escrituras son la Palabra de Dios, escrita y hecha letras, formada en letras, de la misma manera que Cristo es la eterna Palabra de Dios, vestida en una naturaleza humana.” **[23]**

Para Lutero, la mera idea de una Palabra de Dios que era autoritativa pero a la vez errante hubiera estado completamente fuera de lugar.

En otro lugar dice Lutero: “Es la razón humana que produce herejías y error. La fe enseña y se adhiere a la pura verdad. El que se adhiere a las Escrituras se dará cuenta de que ni mienten ni engañan.”[24] “La Escritura no puede equivocarse.”[25] “Las Escrituras nunca se han equivocado.”[26]

Lutero es también así de tajante en el aspecto que la Escritura no puede contradecirse a sí misma. “La Escritura coincide consigo misma en todos los lugares.”[27] No sería difícil seguir citando infinidad de citas de las obras de Lutero de diferentes épocas de su vida.

Tampoco su actitud crítica frente a algunos escritos del NT, sobre todo la carta de Santiago, quita importancia a estas citas. El problema de Lutero no fue un problema con el concepto de la inspiración o de la inerrancia de la Escritura, sino un problema de canonicidad que es de índole completamente distinto.

Quiero mencionar por lo menos de forma breve que también Calvino estaba completamente conforme con la actitud de Lutero frente a las Escrituras y añade otro aspecto muy curioso: para él, los autores bíblicos actuaron como secretarios judiciales que fielmente reprodujeron las palabras que Dios les dictaba – aunque la Palabra “dictar” no necesariamente se debe entender en un sentido literal. Lo que Calvino quería decir con esto es que ellos, de una forma absolutamente fiel, reprodujeron lo que el Espíritu Divino les entregó.[28]

VII. A modo de conclusión: La defensa teológica de la inerrancia
La inerrancia de la Escritura se haría añicos cuando se pudiera demostrar de forma fehaciente que la Biblia contiene errores factuales. Pero mientras estos supuestos errores se puedan explicar de una forma coherente y veraz, esta prueba no existe. Se

confunden comúnmente dos conceptos: una cosa es no poder explicar un fenómeno. Otra cosa es demostrar que este fenómeno pone de manifiesto errores factuales e indiscutibles en la Biblia. El mejor ejemplo es el del relato de la creación. El relato bíblico no se puede desacreditar, pero tampoco comprobar. Lo mismo ocurre con la teoría de la evolución.

Si Ud. se encuentra entre aquellos que creen que la Biblia contiene errores vamos a hacer el siguiente experimento:

Si tenemos un libro no inspirado, es decir, un producto literario normal; este libro hablará de cosas que nosotros como seres humanos podemos afirmar o desmentir. Por ejemplo, tomemos por caso la “Guerra de las Galias” de Julio César. Todo queda supeditado a la razón humana que hace sus juicios y llega a sus conclusiones.

Ahora vamos a suponer que existe un libro inspirado por Dios que nos habla de cosas sobrenaturales. Obviamente las categorías de las cosas por evaluar son superiores a lo que una mente humana puede resolver. No hay una categoría superior para evaluar lo que es sobrenatural. Una persona que vive en un universo de dos dimensiones no puede describir ni entender adecuadamente un universo de tres dimensiones. De la misma manera una persona limitada por espacio y tiempo no puede arrogar la autoridad de emitir juicios sobre las dimensiones del más allá y de la inmanencia de Dios.

La cuestión de la inspiración y de la inerrancia se limita simplemente a la pregunta: ¿creo yo en un Dios todopoderoso? En caso afirmativo no debería haber ningún problema con la aceptación de un libro que nos habla de otras categorías. ¿O creemos que un Dios todopoderoso sería incapaz de darnos un libro con información fidedigna y sin errores?

Lo que no es posible metodológicamente es que una persona que excluye o limita lo sobrenatural juzga un libro sobrenatural con una metodología natural. Evidentemente no puede dar otros

resultados que aquellos que la metodología presupone. Por lo tanto el método “científico” o “racionalista” trabaja con una metodología que es fiel a la filosofía que intenta explicar todos los acontecimientos sobre la base de otros acontecimientos o hechos comprobables por medios humanos.

Pero la persona que cree en la realidad de un Dios y sus intervenciones en nuestro mundo tendrá otra metodología. Tomemos el ejemplo de Mateo 27:9---10 donde el evangelista cita un texto de Zacarías 11:12---13 y lo atribuye a Jeremías. Una persona que cree en la inerrancia de la Escritura hace lo siguiente: deja la puerta abierta que esta contradicción a primera vista se pueda explicar de una forma verídica y coherente. La persona que presupone la posibilidad de que la Biblia contiene errores se queda simplemente en su afirmación inicial sin tomarse la molestia de investigar más. Lo que el inerrantista ha hecho es “aparcar” el problema de momento hasta que pueda encontrar una explicación satisfactoria (y esta explicación existe). El errantista a su vez tiene ahora la responsabilidad de demostrar fehacientemente que la explicación del inerrantista contiene errores. Si no lo consigue, su argumentación a la vez carece de valor.

Otro ejemplo que demuestra el dilema racionalista es II Pedro. Frecuentemente se niega la autoría de Pedro por razones de estilo y vocabulario. Pero hay un problema. En 1:16---18 el autor insiste que es testigo ocular de los acontecimientos de la resurrección. Decir que no importa esta cuestión no vale. Porque hay que preguntarse lo siguiente: Si el autor ha mentido – aunque sea por razones piadosas --- ¿quién me garantiza su veracidad en otros aspectos de la carta?

VIII. Conclusión

Seguramente nadie espera que este tema se pueda agotar en 45 minutos. Soy consciente que quedan temas en el tintero por falta de tiempo – no por ganas. Espero haber podido aportar mi

pequeño grano de arena para que seamos conscientes de las consecuencias de nuestras respectivas posturas.

Déjenme terminar con las palabras de Martín Lutero, la cuarta estrofa de su himno famoso “castillo fuerte”:

Sin destruirla dejarán,
Aún mal de su grado,
Esta Palabra del Señor.
El lucha a nuestro lado.
Que lleven con furor
Los bienes, vida, honor,
Los hijos, la mujer,
Todo ha de perecer;
de Dios el reino queda.

NOTAS

- [1] Pedro Álamo: Sobre la Inspiración de las Escrituras, 10 de agosto de 2009 en : http://www.lupaprotestante.com/index.php?option=com_content&task=view&id=1821&Itemid=129
- [2] William LaSor Life under Tension – Fuller Theological Seminary and The Battle for the Bible in The Authority of Scripture at Fuller, Pasadena, Special Issue 1976, pp. 5---10 y 23 – 28.
- [3] Theology Today, Vol 31, no. 4, enero 1975.
- [4] Enric Capó en Leer toda la Biblia, Lupa Protestante del 25 de mayo de 2009. http://www.lupaprotestante.com/index.php?option=com_content&task=view&id=1709&Itemid=124
- [5] Véase por ejemplo Maier Das Ende der historisch---kritischen Methodo, Wuppertal 1978, 4ª ed. o incluso la reciente publicación de Joseph Ratzinger Jesús de Nazaret, Madrid, 2007.
- [6] Para más información sobre este congreso poco conocido en España véase por ejemplo: <http://library.dts.edu/Pages/TL/Special/ICBI.shtml>.
- [7] R. C. Sproul The case for inerrancy: A methodological Analysis, en God's Inerrant Wort: An International Symposium of the Trustworthiness of Scripture, ed. John Warwick Montgomery, Minneapolis, 1973, pp. 242 – 261.

- [8] Para más detalles véase mi artículo El uso del Antiguo Testamento en el Nuevo Testamento, en la revista Aletheia, n° 23, pp. 23 – 76.
- [9] Por ejemplo en la declaración de Chicago sobre la inerrancia de la Biblia, en el artículo 6: “We affirm that the whole of Scripture and all its parts, down to the very words of the original, were given by divine inspiration.”
- [10] Por ejemplo 1 Samuel 13:1.
- [11] Por ejemplo el “Institut für Neutestamentliche Textforschung” en Münster, Alemania.
- [12] Para un debate del tema véase Carsten Peter Thiede Der Jesus Papyrus, Bergisch Gladbach, 2003.
- [13] Bruce M. Metzger, Der Text des Neues Testaments, Stuttgart 1966.
- [14] Gleason L. Archer: Bible Difficulties, Grand Rapids 1982, p. 29.30 (traducción mía).
- [15] F.F. Bruce Die Glaubwürdigkeit der Schriften des Neues Testaments, Bad Liebenzell 1978, p. 24 (traducción mía).
- [16] John W. Wenham, Christ’s view of the Scripture en “Inerrancy”, Norman L. Geisler (ed.), Grand Rapids, 1980, p. 30.
- [17] Heinrich von Siebenthal, Das Schriftverständnis von Jesus, en „Die Unfehlbarkeit und Irrtumslosigkeit der Bibel“, Gefell, 2001, p. 60.
- [18] Por ejemplo: Robert D. Preus The View of the Bible held by the Church en Norman Geisler (ed.) Inerrancy, Grand Rapids, 1980, p.360ss.
- [19] Haer. 2,47.
- [20] Augustinos, Epist. 82, 1,3.
- [21] In Iob. 13, lect. 1.
- [22] Preus, loc. Cit. P. 377.
- [23] WA 3,347 (WA = Weimarer Ausgabe. Se trata de la colección científica de todos los escritos de Martín Lutero.
- [24] W (2) 11,162.
- [25] W (2) 14, 1073.
- [26] W (2) 15, 1481.
- [27] W (2) 3,18.
- [28] Véase también el artículo Calvins Verständnis der Heiligen Schrift de Wilhelm H. Neuser en Wilhelm H. Neuser (ed.), Calvinus Sacrae Scripturae Professor, Grand Rapids 1994, pp. 63---66.

VIVIENDO BAJO LA CONMOCIÓN DE LA GRACIA

Alfonso Pérez Ranchal^{††}



No son pocos los que piensan que toda religión debería desaparecer. Las religiones serían las responsables de innumerables atrocidades, guerras y odios enconados por generaciones. El ateísmo tiene como uno de sus argumentos estrella precisamente esta idea, y el hecho de que el elemento religioso esté actualmente presente en toda una serie de numerosos conflictos armados parecería darles la razón. Ante esto cabe preguntarse si están en lo cierto, si al fin y al cabo el cristianismo y el islam, por ejemplo, no son en el fondo más de los mismo.

Conocida es la anécdota en que durante una conferencia sobre religiones comparadas en Inglaterra una serie de expertos discutían qué era aquello que hacía diferente al cristianismo, si existía una doctrina que le fuera única. Tras un tiempo presentando ideas y descartándolas C. S. Lewis entró en el salón en el cual se estaba debatiendo esta cuestión. Lewis preguntó a qué se debía aquella algarabía. Le contestaron que estaban discutiendo acerca de aquello que distinguía al cristianismo sobre cualquier otra religión.

Lewis contestó:

- Muy fácil. Es la gracia.

^{††} Alfonso Pérez Ranchal es Diplomado en Teología por el CEIBI (Centro de Investigaciones Bíblicas), Licenciado en Teología y Biblia por la Global University, y profesor del CEIBI. Director y Editor de “Pensamiento Protestante”

Tras una breve discusión todos aceptaron que Lewis tenía razón.

El concepto de gracia, por su parte, es tan especial y propio del cristianismo que pensar y escribir sobre ella conlleva cierta dificultad. De hecho aún muchos cristianos no logran captar lo que significa.

Esta dificultad proviene del hecho de que se trata de una concepción de la vida muy distinta a la nuestra. Para complicar aún más las cosas también nos cuesta mucho entender la justicia de Dios, concepto relacionado con el anterior. No es lo mismo que la justicia humana, es más, para nosotros tratar con la justicia divina es llegar a la conclusión de que Dios es tremendamente injusto.

El Dios que presenta Jesús es un Dios de amor, es más, es un Padre que ama. La gracia procede de aquí. El *Abba* del Maestro de Galilea no es el Dios que da su gracia y pide justicia a la vez. No presenta ambas cosas en paralelo. Procede a dar de su gracia y en ella se hace su justicia, no es lo mismo. En el preciso instante en el cual se coloca algo al lado de la gracia la misma se resiente, deja de ser, se toca y se ensucia.

Vez tras vez se suele decir que Dios es tanto amor como justicia y que por ello mandó a su Hijo a morir por nosotros. En él se habrían realizado ambos objetivos. Pero presentar así las cosas lleva, como decía, a desvirtuar la gracia y a no entender su justicia.

Pensemos un caso hipotético en el cual un inocente fuera condenado a muerte en lugar de un culpable al que se conoce. El juez sabe que es inocente, la fiscalía y el abogado defensor también. A pesar de ello al final del proceso el juez da su sentencia: muerte al inocente voluntario para salvar al culpable.

Si esto fuera posible sería uno de los casos de mayor injusticia de la historia judicial, pero como viola todos los principios del derecho y la justicia es por lo que en la práctica llega a ser

ridículo, no es válido ni siquiera como caso hipotético. Pero es esto precisamente lo que Dios nos dice que hizo en Cristo por lo que se evidencia que su concepto de justicia es distinto al nuestro. Ello se debe a que la misma depende de la gracia, nunca a la inversa. El Salvador no vino en busca del hombre movido, impulsado por su deseo de justicia, sino por su amor. El versículo más famoso de las Escrituras dirá: “Porque tanto amó Dios al mundo que dio a su hijo único, para que quien crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna”.

Primero es la gracia, ella envuelve su justicia.

Es esto precisamente lo que hallamos en los evangelios. En el juicio de Jesús se violaron todos los principios judiciales. Hubo testigos falsos, un juez que tenía la clara intención de condenarlo, no tuvo defensa. El derecho saltó por los aires. Curiosamente esto será interpretado teológicamente, sobre todo por Pablo, quien dirá que aquí se realizó la justicia divina. El contraste es total y el no diferenciar entre ambas “justicias” ha llevado a una inmensa mayoría de creyentes a no percatarse de ello. Hablar sin más de Dios como juez, de Jesús como la víctima inocente y del ser humano como el culpable, distorsiona todo el sentido bíblico de la salvación. Generaciones de cristianos han entendido las anteriores declaraciones bíblicas llevándolas a su medio, a la justicia que conocían y han dejado de entender la gracia. Colocar ambas en paralelo es un error. No están en igualdad de condiciones.

Hay una definición clásica que sostiene que la gracia es el regalo que Dios da de forma desinteresada y que el ser humano no merece. Pero la gracia es más que eso... mucho más. Se trata de la declaración de amor de Dios hacia la persona perdida, doliente. Es la carta en donde muestra qué siente y qué está dispuesto a hacer por él. La gracia es la obra maestra del perdón de Dios.

La gracia explica lo que motiva la búsqueda del enamorado, de su desesperación por hacer volver a sus brazos a la amada. Es lo que impulsa al padre que sufre la burla y el desprecio de su hijo que

decide dilapidar toda su herencia, a salir al encuentro de este cuando llega arrepentido. La gracia no busca compensación (esto sería lo justo según parámetros humanos), Dios asume todas las pérdidas, toma todos los daños, recibe todas las heridas. Esta es la justicia divina.

Al ser humano le cuesta entender que no tiene que hacer nada, que todo ha sido ya realizado, únicamente debe acudir al lado de su Padre. Esta comprensión hace que la persona cambie, es una gracia que transforma al ser humano, ya no es el mismo.

Me gusta especialmente la versión cinematográfica de la obra de Víctor Hugo, *Los miserables*, que se hizo en el año 1998 bajo la dirección de Bille August. Ello creo que se debe a cierta debilidad por mi parte hacia el actor principal, el magnífico Liam Neeson. Dicho lo cual debo admitir que quien está verdaderamente impresionante es Geoffrey Rush en el papel de Javert. En ocasiones su interpretación es hipnótica.

Condenado a diecinueve años de trabajos forzados Jean Valjean (Liam Neeson) ve desintegrarse su vida. Su crimen había sido robar pan, no tenía qué comer. Durante estos años de duro presidio se va endureciendo para poder sobrevivir en medio de hombres que se han convertido, y son tratados, como animales.

Al cumplir su condena Valjean sigue siendo y considerado por todos como un expresidiario. Nadie confía en él, está solo. Tras cuatro días durmiendo en la calle llama a la puerta de la casa de un obispo quien le hace entrar y le aloja sin hacerle una sola pregunta. En mitad de la noche se levanta mientras el obispo y su hermana están durmiendo. Toma los cubiertos de plata pero el ruido despierta al obispo quien lo sorprende. Valjean lo golpea dejándolo en el suelo y huye con lo robado.

A la mañana siguiente llaman a la puerta. Son tres policías que han detenido a Valjean. Solo vienen para devolver lo robado, el caso está claro y al detenido le espera la cadena perpetua. Pero contra toda lógica el obispo miente y responde de una forma que

nadie se espera. Les dice a los policías que él le había dado aquellos cubiertos de plata, pero no solo eso, sino también unos candelabros que había olvidado llevarse. Estos, sigue diciendo, valen por los menos doscientos francos y ha sido un gran despiste el haberlos dejado atrás.

Jean Valjean queda conmocionado. Los policías no creen lo que están escuchado... pero el obispo insiste. Entonces quedan solos, el obispo y Valjean. Este último está en estado de *shock*, no entiende nada, y cuando puede articular una palabra hace una pregunta:

- ¿Por qué?

La contestación del obispo es puro evangelio. Le dice que con aquel acto compra su vida pero con el propósito de que no la viva como la anterior.

Desde entonces Valjean cambia de forma radical. Es alguien que ha conocido el perdón, la misericordia y hace que el sentido de su existencia sea precisamente transmitir, dar de esa misericordia a todo aquel con el que se cruza. Toda su dureza, maldad, escombros interiores dan lugar a un nuevo hombre. Se siente profundamente agradecido a Dios.

Pasado el tiempo su camino se vuelve a cruzar con un detective llamado Javert. Este había sido uno de los inmisericordes policías que había tenido durante su encarcelamiento y que vigilaba a los presidiarios que realizaban trabajos forzosos.

Javert es un hombre que se rige por la ley. Para él no existen nada más que dos tipos de personas: las que respetan esta ley o los que la violan. Toda su vida gira, se sostiene sobre esta base. Busca siempre hacer cumplir el orden, la justicia. Por ello cuando tiempo después reconoce a Valjean, convertido ahora en un respetado y querido alcalde, toda su motivación será descubrirlo y llevarlo de nuevo a presidio.

El odio va creciendo en Javert, la sed de venganza lo corroe. Durante las siguientes dos décadas tendrá esta única fijación. Como él dirá, la ley no entiende de clemencia.

En un momento dado Valjean llega a tener la vida de Javert en sus manos. En vez de dispararle lo deja en libertad. El detective le advierte que debería matarlo, de lo contrario volvería a por él. Valjean le contesta:

-Ya estás muerto, y lo deja marchar.

Finalmente y viendo que todo su mundo de ley y justicia se había derrumbado Javert se suicida tirándose al río ante la mirada perpleja de Valjean al que de esa forma le perdona la vida. El motivo de su suicidio es que no puede vivir en un mundo en donde además de la ley exista el perdón y la misericordia. Si ha perdonado a un transgresor de la ley él debe pagar por ello. Cree que ha sido vencido, su vida deja de tener sentido para él. No cree compatibles la justicia que reivindica y el perdón que borra.

Las últimas imágenes de la película enfocan el rostro de Neeson cuyos ojos están al borde de las lágrimas. Comienza a aligerar sus pasos mientras que una tenue sonrisa de profunda alegría llena su rostro. A la par mira al cielo. La gracia ha vuelto a darle la vida y ahora puede volver al lado de su hija adoptiva para compartirla.

La gracia, el perdón y la misericordia tienen su propia lógica. Es una realidad de procedencia divina que está más allá de la ley y la justicia humana. No comprender esto es no entender el mismo corazón de Dios. La justicia exige, busca y aprisiona al infractor. La gracia da un giro inesperado a esta justicia, la transforma y la cumple proveyéndole de un sentido y significado fuera del ámbito humano. Solo Dios podía hacerlo.

Jean Valjean vivía profundamente agradecido por su encuentro con el perdón. No temía desde entonces morir ya que aquello, como él mismo llega a decir, le supuso robar un poco de felicidad y no tenía inconveniente en pagar por ella. Conocía de dónde había salido y quién era ahora. Desde su encuentro con la gracia

encarnada en aquél obispo su nueva vida la había encaminado a ser él mismo el portador de esta misericordia, nada ni nadie le podía hacer cambiar de idea, de propósito. Es a esto a lo que yo llamo vivir conmocionado por la gracia.

“Gracia significa que no hay nada que podamos hacer para que Dios nos ame más... Gracia significa también que no hay nada que podamos hacer para que Dios nos ame menos.” Philip Yancey

FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS DE LA PASIÓN EN LA TEOLOGÍA SISTEMÁTICA EVANGÉLICA

Luis Dimas Jolón^{††}



Existe un silencio insondable que precede a la consumación de los eventos cósmicos más trascendentales. En la narrativa bíblica, este silencio no es la ausencia de sonido, sino la tensión insoportable de la eternidad irrumpiendo en la finitud del tiempo. Imagínese, por un instante, la brutalidad del Gólgota no solo como un evento histórico de ejecución romana, sino como el punto de convergencia donde el Sustentador del universo pende de los maderos que Él mismo sopló a la existencia. La madera absorbe la sangre de su Creador; los pulmones colapsados del Verbo encarnado luchan por el oxígeno en la atmósfera que Él mismo diseñó. Es la paradoja suprema de la fe cristiana: el Autor de la vida rindiendo su aliento bajo el peso de una condena que no le pertenece.

Este evento, sin embargo, no puede reducirse a una mera tragedia humana ni a un accidente en el flujo de la historia antigua. Cuando el cielo se oscureció al mediodía, no fue una simple anomalía meteorológica, sino una teofanía de juicio. Como un prisma de cristal que recibe un rayo de luz blanca y lo

^{††} Doctor, Master y Licenciado en Teología (Seminario Bíblico—Teológico de Guatemala, SETEGUA). Tiene una licenciatura en Psicología, Magna Cum Laude (Universidad Panamericana, Guatemala). Actualmente posee pensum cerrado en Administración de Empresas (Universidad Galileo, Guatemala). Es catedrático de Teología Sistemática, Teología Contemporánea, Ciencias de la Religión y Teología de las Religiones en SETEGUA. Actualmente es director del programa de posgrado de SETEGUA.

descompone en todo el espectro de colores, la cruz de Cristo recibe la luz incognoscible de la gloria de Dios y la refracta en sus atributos más absolutos: santidad implacable, justicia inexorable y un amor incomprensible. En esa singularidad histórica, el dolor físico palidece ante la realidad de una ruptura relacional intra-trinitaria experimentada en la economía de la redención. El Hijo amado, objeto del afecto eterno del Padre, se convierte en el epicentro de la ira divina.

El presente ensayo propone una articulación profunda de este misterio desde la Teología Sistemática cristiana evangélica, estableciendo como tesis central que la pasión de Cristo constituye el clímax del decreto eterno de Dios, manifestado históricamente a través de la sumisión kenótica del Hijo, quien ejecuta una expiación penal sustitutiva y propiciatoria, aplicada y vindicada por el Espíritu Santo para la redención escatológica del cosmos y la iglesia. Para abordar esta inmensidad doctrinal, el ensayo se estructura en cuatro dimensiones sistemáticas: en primer lugar, se analizará la naturaleza del evento entre la eternidad y la historia; en segundo lugar, se explorará la cristología de la encarnación y el sufrimiento; en tercer lugar, se examinará la mecánica soteriológica de la cruz; y finalmente, se trazará el horizonte pneumatológico y escatológico, desembocando en su ineludible aplicación pastoral.

I. La pasión como evento teológico: entre historia y eternidad

La comprensión teológica de la pasión de Cristo exige, como punto de partida indispensable, una ontología del decreto divino. La cruz no es el Plan B de la Deidad ante el fracaso inesperado del Edén; no es una medida de emergencia ontológica dictada por la rebelión humana. Por el contrario, la teología reformada y evangélica afirma que el sufrimiento del Hijo estaba tejido en el tapiz de la eternidad antes de que el tiempo comenzara. En este sentido, la revelación nos confronta con la realidad del Cordero que fue inmolado desde antes de la fundación del mundo (Apocalipsis 13:8, NBLA). Esta preexistencia del propósito

redentor ubica a la pasión no como una reacción, sino como la acción soberana por excelencia de la Trinidad.

El teólogo holandés Herman Bavinck argumenta con precisión sobre este punto, señalando que "el consejo de la paz, el *pactum salutis*, es la base eterna de la encarnación y la crucifixión, donde el Padre comisiona y el Hijo acepta voluntariamente el papel de Mediador antes de que existiera criatura alguna" (Bavinck, 2004, p. 412). Este pacto eterno de redención garantiza que el sufrimiento histórico de Jesús de Nazaret tiene un anclaje ontológico en la voluntad inmutable de Dios. La historicidad de la cruz —fechaable bajo el mandato de Poncio Pilato— es la exégesis temporal de un verbo eterno. La pasión es, por tanto, el punto geométrico exacto donde la línea de la eternidad intersecta el plano de la historia humana.

Millard Erickson refuerza esta perspectiva al advertir sobre los peligros de desvincular el evento histórico de su intencionalidad eterna. Él afirma que "si la cruz es vista meramente como el resultado de circunstancias políticas adversas o el rechazo religioso judío, se despoja al evento de su poder salvífico y se reduce a un martirio inspirador pero impotente" (Erickson, 2013, p. 782). La teología sistemática evangélica sostiene que, aunque los actores humanos actuaron con completa agencia y culpabilidad moral, lo hicieron dentro de los límites del predeterminado consejo y el previo conocimiento de Dios (Hechos 2:23, RVR60). Esta dualidad concurrente —la responsabilidad humana en el deicidio y la soberanía divina en la redención— es el pilar que sostiene la validez objetiva de la pasión.

Además, Thomas Oden, al compendiar el consenso paleocristiano, nos recuerda que la pasión debe leerse siempre a la luz de la providencia divina, donde "el sufrimiento no fue una intrusión accidental en la vida de la Deidad encarnada, sino el cáliz amargo preparado y aceptado en el concilio de la Trinidad" (Oden, 1992, p. 340). La eternidad no diluye el dolor histórico de la crucifixión, sino que le infunde su propósito teleológico. El

sufrimiento de Cristo, por lo tanto, es el misterio revelado de un Dios que no observa la agonía humana desde la apatía del Olimpo, sino que decreta entrar en ella, asumir sus consecuencias y subvertirla desde adentro.

II. Cristología del sufrimiento: la kenosis y la voluntad del Padre

Para que el decreto eterno se materializara en redención, fue imperativa la encarnación, un evento que la cristología sistemática entiende a través de la lente de la *kenosis* (el vaciamiento). El apóstol Pablo establece el marco definitivo cuando declara que el Hijo, siendo en forma de Dios, no estimó el ser igual a Dios como cosa a que aferrarse, sino que se despojó a sí mismo (Filipenses 2:6-7, NVI). Sin embargo, la teología evangélica rechaza categóricamente la "teoría kenótica" liberal del siglo XIX, la cual postulaba que el Verbo divino renunció a sus atributos incommunicables (como la omnisciencia o la omnipresencia) para poder ser humano.

El vaciamiento no consistió en una sustracción de deidad, sino en una adición de humanidad. Como traducir una obra literaria magistral de un idioma infinitamente complejo a un dialecto limitado no destruye la obra, sino que la adapta a la comprensión de sus oyentes, así la encarnación fue la traducción del Verbo al lenguaje de la carne. Wayne Grudem lo explica magistralmente: "Cristo no se despojó de ninguna parte de su deidad, sino que 'se vació' al tomar la forma de siervo, rindiendo el privilegio de manifestar su gloria celestial y sometiénndose a las limitaciones de la existencia humana y la obediencia filial" (Grudem, 2007, p. 570). Fue en esta naturaleza humana perfecta, verdadera y sin pecado, unida hipostáticamente a la naturaleza divina en una sola persona, donde Cristo pudo experimentar el sufrimiento.

El ápice de esta obediencia kenótica se vislumbra en el huerto de Getsemaní. La cristología clásica, defendida por B. B. Warfield, enfatiza que la angustia de Cristo no fue el terror de un mártir ante el dolor físico, sino el horror cósmico del Cordero inmaculado enfrentando la inminente imputación del pecado. "La

agonía del Getsemaní es ininteligible a menos que veamos en ella el retroceso de la naturaleza humana santa de Jesús ante el abismo de convertirse en pecado y experimentar el abandono divino" (Warfield, 1950, p. 145). En este crisol de sufrimiento anticipatorio, la perfecta sumisión se consolida. Aunque era Hijo, por lo que padeció aprendió la obediencia (Hebreos 5:8, RVA-2015).

La sumisión de Cristo subraya la armonía de voluntades dentro de la Trinidad. Michael Horton destaca que en la pasión no hay un conflicto entre un Padre iracundo que exige sangre y un Hijo amoroso que intenta aplacarlo; más bien, hay una unidad absoluta de propósito. "El Hijo actúa como el fiador del pacto, abrazando voluntariamente las estipulaciones y maldiciones de la ley que la humanidad había quebrantado, rindiendo su voluntad humana a la voluntad divina en una sumisión activa y pasiva perfecta" (Horton, 2011, p. 450). Esta obediencia culmina en la exclamación de entrega total: "Pero no lo que yo quiero, sino lo que tú quieres" (Marcos 14:36, NBLA). La pasión es, entonces, el triunfo de la cristología ortodoxa: un Salvador verdaderamente humano que puede representar a la humanidad, y verdaderamente divino cuyo sacrificio posee valor infinito.

III. Soteriología de la pasión: expiación, propiciación y redención

El núcleo dogmático de la pasión reside en su mecánica soteriológica. ¿Qué logró exactamente la muerte de Cristo en la cruz? Frente a teorías como la de la influencia moral (Abelardo) o la del rescate pagado a Satanás (Orígenes), la teología evangélica defiende tenazmente la doctrina de la sustitución penal. Esta doctrina no es una mera preferencia denominacional, sino el corazón del evangelio bíblico. Al que no conoció pecado, por nosotros lo hizo pecado, para que nosotros fuésemos hechos justicia de Dios en él (2 Corintios 5:21, RVR60). Aquí opera lo que Martín Lutero llamó "el dulce intercambio": la imputación de nuestros pecados a Cristo y la imputación de su justicia a nosotros.

John Stott, en su monumental obra sobre el tema, argumenta que la sustitución es la única categoría que hace justicia a la gravedad del pecado humano y a la pureza de la santidad de Dios. "El concepto bíblico de expiación es que Dios mismo, en Cristo, tomó nuestro lugar y cargó con nuestro pecado; en la cruz, la justicia de Dios no fue comprometida por su misericordia, sino satisfecha por ella" (Stott, 2007, p. 165). Para que el pecador sea perdonado sin violar el orden moral del universo, el castigo que la ley divina demanda debe ser ejecutado. Cristo, como el segundo Adán y cabeza federal de su pueblo, actuó como el pararrayos de la ira divina, atrayendo sobre sí el juicio cósmico para que nosotros quedáramos bajo un cielo despejado.

Es vital distinguir y afirmar simultáneamente la expiación y la propiciación. La expiación se refiere a la remoción de la culpa y la limpieza del pecado; la propiciación, más contundente aún, se refiere a la pacificación de la ira personal de Dios contra el pecador. Dios lo presentó como propiciación por medio de la fe en su sangre (Romanos 3:25, NBLA). León Morris, en sus exhaustivos estudios léxicos del Nuevo Testamento, demostró irrefutablemente que el término griego *hilasterion* conlleva inevitablemente la idea de aplacar la ira de un Dios ofendido. "Negar el carácter propiciatorio de la muerte de Cristo es diluir la naturaleza de la ira divina contra el pecado y, paradójicamente, empañar la magnitud del amor de Dios que proveyó el medio para aplacarla" (Morris, 1965, p. 210).

A su vez, Charles Hodge articula la dimensión de la "satisfacción" en su teología sistemática. Para Hodge, la deuda del pecado era infinita porque fue cometida contra un Dios de infinita majestad. Por lo tanto, "solo el sufrimiento de una persona divina poseía la dignidad inherente y el valor ontológico necesario para satisfacer las demandas de la justicia infinita y efectuar una redención perfecta" (Hodge, 1993, p. 475). Así, la pasión no es un mero ejemplo de amor sacrificado, sino una transacción legal y espiritual objetiva. Jehová quiso quebrantarlo, sujetándole a padecimiento (Isaías 53:10, RVR60).

El teólogo bautista Thomas Schreiner profundiza en esta perspectiva paulina, afirmando que "la cruz es el evento escatológico central donde el veredicto del día del juicio final fue adelantado en la historia y derramado sobre el Hijo en nuestro lugar" (Schreiner, 2001, p. 190). Por ello, la soteriología evangélica proclama una redención terminada. Él mismo llevó nuestros pecados en su cuerpo sobre el madero (1 Pedro 2:24, NVI). No hay obras de penitencia ni sufrimientos purgatoriales que puedan añadir valor a la sangre de Cristo; la obra de la cruz es suficiente, eficaz y final. Como lo resume I. Howard Marshall, "la teología del Nuevo Testamento es incomprensible sin la piedra angular de una expiación objetiva, sustitutiva y vicaria" (Marshall, 2001, p. 54).

IV. Pneumatología, escatología y aplicación pastoral de la pasión

Con demasiada frecuencia, la teología occidental ha sufrido de un vacío pneumatológico al contemplar la pasión, relegando al Espíritu Santo a Pentecostés y olvidando su rol activo en el Calvario. Sin embargo, la Escritura revela que el sacrificio de Cristo fue profundamente trinitario: Cristo, mediante el Espíritu eterno, se ofreció a sí mismo sin mancha a Dios (Hebreos 9:14, NBLA). Sinclair Ferguson arroja luz sobre esta profunda realidad teológica, argumentando que "fue el Espíritu Santo quien sostuvo la humanidad de Cristo durante sus horas más oscuras, capacitándolo para ejercer la fe y la obediencia perfectas en medio del abandono del Padre" (Ferguson, 1996, p. 102). El Espíritu es el vínculo irrompible de amor que garantizó que, incluso en la inmensa ruptura relacional de la cruz, la unidad ontológica de la Trinidad permaneciera intacta.

Esta interrelación entre la obra de Cristo y el Espíritu nos proyecta hacia el horizonte escatológico de la pasión: la resurrección. La cruz sin la tumba vacía es una tragedia inconclusa. D. A. Carson señala agudamente que "la resurrección no es simplemente un final feliz añadido a la historia trágica de la cruz; es la vindicación pública y escatológica por parte del Padre de que el sacrificio del Hijo fue aceptado y que la penalidad del

pecado fue pagada en su totalidad" (Carson, 2010, p. 150). Él fue entregado por nuestras transgresiones, y resucitado para nuestra justificación (Romanos 4:25, RVR60). Al levantar a Jesús de entre los muertos, el Espíritu Santo inaugura la nueva creación y asegura que la muerte ha sido derrotada retrospectiva y prospectivamente.

James Leo Garrett subraya que "la obra expiatoria de Cristo es el fundamento absoluto sobre el cual se edifica toda la esperanza escatológica de la iglesia; sin la consumación penal en la cruz, la promesa de la gloria futura carece de legitimidad judicial" (Garrett, 1995, p. 301). Y si el Espíritu de aquel que levantó de los muertos a Jesús mora en vosotros, el que levantó de los muertos a Cristo Jesús vivificará también vuestros cuerpos mortales (Romanos 8:11, RVR60). La pasión, por tanto, garantiza la glorificación.

En la vida de la iglesia, esta interrelación dogmática exige una profunda aplicación pastoral. Donald Bloesch acertadamente advierte que una teología sistemática de la cruz debe aterrizar en la piedad del creyente. "La cruz de Cristo no es solo la base de nuestra justificación legal, sino el paradigma ineludible de nuestra santificación y la fuente de consuelo definitivo en el sufrimiento humano" (Bloesch, 1997, p. 140). Aquí, la pasión funciona como un diapasón: calibra el tono del sufrimiento del creyente. Cuando la iglesia enfrenta persecución, enfermedad o la agonía de la pérdida, no se dirige a un Dios abstraído de la realidad del dolor, sino a un Sumo Sacerdote compasivo que lleva en su carne glorificada las cicatrices de la aflicción.

Alister McGrath añade que "la justificación por la fe, anclada en la expiación sustitutiva, es la única doctrina capaz de liberar la conciencia humana de la tiranía de la culpa y el perfeccionismo legalista" (McGrath, 1998, p. 88). Pastoralmente, esto significa que la iglesia es una comunidad de gracia radical. El creyente que comprende que el Hijo de Dios agotó la copa de la ira en su lugar, no vive motivado por el terror al juicio, sino impulsado por la gratitud doxológica. La cruz quebranta el orgullo humano y

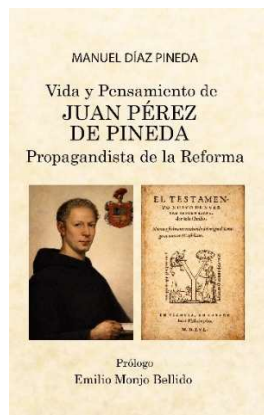
establece el fundamento para el perdón mutuo, el amor desinteresado y el servicio sacrificial en el mundo.

Conclusión

La pasión de Jesucristo es, incontrovertiblemente, la constelación donde todos los grandes temas de la revelación divina colisionan y se resuelven. Retornando al silencio cósmico y a la oscuridad del Gólgota mencionados al inicio, descubrimos que ese eclipse teológico no fue el triunfo de la noche, sino el agotamiento de las tinieblas. La justicia fue satisfecha, la ira propiciada, el pacto eterno cumplido y la redención consumada. Hacer la paz mediante la sangre de su cruz (Colosenses 1:20, NVI) requirió nada menos que el Hijo encarnado en sumisión, sustitución y victoria pneumatológica.

Desde la Teología Sistemática evangélica, afirmar la expiación penal substitutiva no es aferrarse a un vestigio arcaico de teología judicial, sino proteger el núcleo mismo del amor de Dios. Es el reconocimiento de que Dios nos amó con una santidad tan férrea que rehusó ignorar nuestro pecado, y con una misericordia tan vasta que rehusó dejarnos perecer. Al contemplar la cruz, la mente teológica y el corazón pastoral deben unirse en una respuesta singular. Más allá del análisis académico, de la disección de los dogmas y del estudio de los decretos eternos, la única respuesta adecuada ante la teología de la pasión es quitarse el calzado intelectual y postrarse en adoración ante el Cordero inmolado, quien es digno de recibir el poder, la riqueza, la sabiduría, la fortaleza, el honor, la gloria y la alabanza por los siglos de los siglos.

RESEÑA DE LIBROS

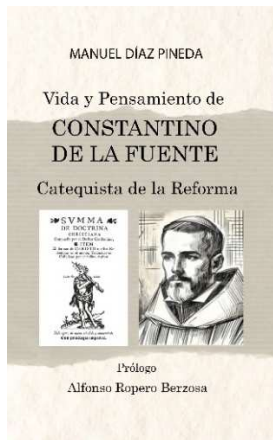


Vida y Pensamiento de JUAN PÉREZ DE PINEDA: Propagandista de la Reforma, Manuel Díaz Pineda, Independently published, Abril 2026, páginas: 192.

La vida, así como la obra y el reconocimiento que alcanzó Juan Pérez de Pineda, cuya influencia sobre los inicios de la reforma en España fue mayor de lo que se supone, pero sobre todo lo fue en el ámbito protestante europeo, lo que le convierte en una de las figuras fundamentales no solo de la religiosidad heterodoxa sevillana, sino del calvinismo suizo, alemán y francés.

Después de siglos de marginación, olvido, confusión y desconocimiento, dentro y fuera de su país, el escritor, traductor y editor Juan Pérez de Pineda está en la memoria de la historia del protestantismo español con nombre propio, por su conducta y porque lo dio todo por la causa evangélica. Como testimonio nos quedan los escritos de este apasionado propagandista de la Reforma.

Ya a la venta en Amazon, en papel y en ebook



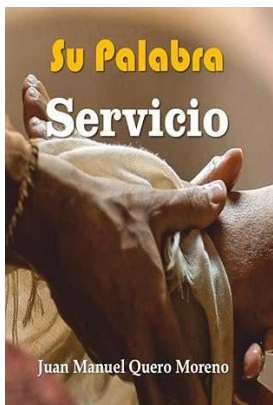
Vida y Pensamiento de CONSTANTINO DE LA FUENTE: Catequista de la Reforma, Manuel Díaz Pineda, Independently published, Abril 2026, páginas: 200.

Constantino de la Fuente aparece no como un protestante que buscaba romper con la Iglesia, sino como un evangélico que empleó la estrategia de la disidencia interna para expresar sus convicciones espirituales. Hombre solitario en su vida y en su carrera, Constantino ha permanecido

prácticamente desconocido para la posteridad. Se convirtió al cristianismo a través del estudio de las Escrituras y ellas siempre fueron su fundamento de fe y conducta.

Constantino de la Fuente merece un lugar especial en la historia Evangélica Española por el lugar eminente que ocupa, tanto por su persona como por sus escritos y un modelo imitar por su fe y compromiso cristiano. Este estudio contribuye a rescatar del olvido a un español que desempeñó un papel fundamental en el nuevo rol que su país estaba asumiendo en los asuntos de Europa. Su sencillez en la enseñanza y firmeza de convicciones bíblicas.

Ya a la venta en Amazon, en papel y en ebook



Su Palabra: Servicio, Juan Manuel Quero Moreno, Independently published, Abril 2026, páginas 400.

Presentamos la nueva publicación de Juan Manuel Quero Moreno, que ya está disponible para adquirir. Se encuentra también en formato digital o Kindle, que podemos descargar y hojear en AMAZON: [bit.ly/3HCSdqJ](https://www.amazon.com/dp/B0D9HCSdqJ). «Su Palabra: Servicio». Es el nuevo libro de la serie «Su Palabra», un conjunto de siete libros, de los cuales este es el sexto que se publica. Comprende un enfoque general del «SERVICIO»

desde la Palabra de Dios, buscando la reflexión personal y de grupo para tomar decisiones y asumir retos, que generen cambios en nuestras vidas.

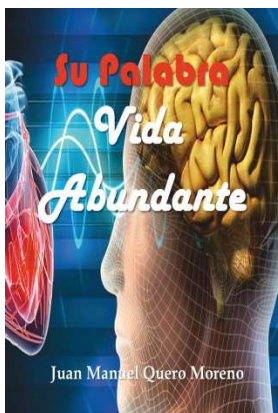
En estas páginas se ha querido abordar lo que implica el servicio cristiano, tanto desde las enseñanzas del Antiguo Testamento como desde el Nuevo Testamento, añadiendo también el sentimiento más humano en la forma de servir al Señor, que marca el libro de los Salmos, donde el hombre expresa a Dios sus derrotas y victorias, buscando fortaleza de Aquél a quien sirve.

Son cerca de 70 temas clasificados en 3 capítulos y unas 400 páginas, recogiendo en cada sección, dinámicas diferentes, aunque, al mismo tiempo todos los temas están relacionados. El contenido de estos capítulos, pueden leerse de forma seguida, tal como se presentan, o de forma alternada, o planificada, en caso de que se haga en grupos de estudios bíblicos, escuelas dominicales o en grupos pequeños, como los que muchas iglesias tienen en casas o en sus propios departamentos.

Este libro que se presenta aquí ofrece un enfoque especial para la reflexión individual o en grupo, sobre las situaciones vitales que nos envuelven. Por este motivo, también se dejan algunas

preguntas al final de cada tema, para ayudar a pensar en lo que la Biblia nos expone en estas distintas áreas, en las que necesitamos meditar para servir a Dios de la mejor manera. También se podrán encontrar aquí, muchas ayudas homiléticas para predicar la Palabra según las situaciones y lo que el Señor nos muestre.

(Breve vídeo de presentación: https://youtu.be/L7T_vqJb8JQ)



Su Palabra: Vida Abundante, Juan Manuel Quero Moreno, Independently published, Mayo 2026, páginas 400.

Este es el último libro de la Serie: «Su Palabra», que con el título: «Vida abundante» se acaba de publicar y nos lo presenta Juan Manuel Quero Moreno. Se encuentra también en formato digital o Kindle, que podemos descargar y hojear en

AMAZON:

<https://amzn.eu/d/ofvL6MBk> Esta nueva publicación cierra este saga de siete libros de la serie: «Su Palabra». En conjunto se

ofrece un recurso para el estudio bíblico, tanto para iglesias como para la reflexión personal, con más de 2.000 páginas, que permiten el estudio planificado para bastantes años.

Sirva de orientación sobre el contenido de este nuevo libro lo que expone en su prólogo, **el pastor Josep Bordera**: [...] creo que una de las virtudes del presente libro es que brota de una pluma entendida, de un acercamiento a la vida desde la sabiduría, como quien tiene un consejo más que un mandamiento. Y al mismo tiempo vemos en sus reflexiones la experiencia de un corazón probado y una vocación ejercida desde la pastoral que no se conforma con las respuestas fáciles, huye de los estereotipos y de los prejuicios que a veces se plantean desde la fe.

«Vida abundante» analiza diversos aspectos de la vida cristiana sin querer ser dogmático, más bien consciente de nuestras limitaciones y debilidades, pero confiando en la gracia de un Padre bueno que trabaja cada día por restaurarnos a la imagen de Dios.

Y es que, sin duda, uno de los grandes desafíos de nuestra iglesias y comunidades de fe es acompañar a personas reales, heridas y

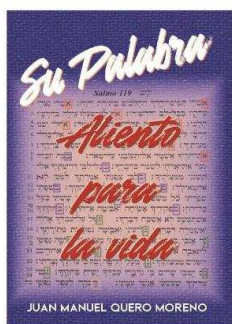
rotas por las circunstancias de la vida, que miran a la cruz en busca de consuelo y esperanza.

En ese sentido el pastor Juan Manuel Quero nos hace una propuesta muy práctica, sin pretensiones de una espiritualidad inalcanzable o máximas lanzadas desde el despacho del teólogo. Sus palabras son más bien las del pastor curtido en la trinchera de los problemas humanos, habituado a tener que construir puentes entre la teología y la praxis, alguien cuyo enfoque ministerial es una restauración que a menudo aparece mencionada en estas páginas.

Es por ello que el libro no se presenta como un manual de ética fría, ni como un compendio de moral y santidad, sino más bien como un itinerario espiritual que nos encamina a vivir una vida mejor.

(Breve vídeo de presentación:

<https://youtu.be/Y2Vuidwuv40?si=hFwcnbwzXSH6odKp>)



Mira el QR
para una breve
presentación



Serie: «Su Palabra»

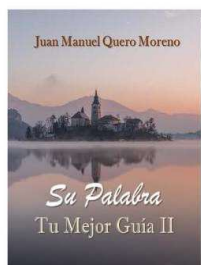
Una serie de 7 libros de estudios
reflexivos de la Biblia para grupos en
casas, escuelas bíblicas o dominicales
y para la formación personal.

¡Envíos gratuitos a toda España!

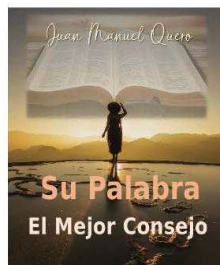
MÁS INFORMACIÓN



670 779 098



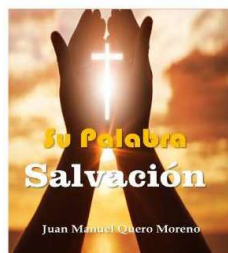
Mira el QR
Para una breve
presentación



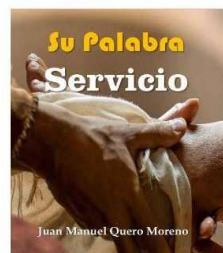
Mira el QR
para una breve
presentación



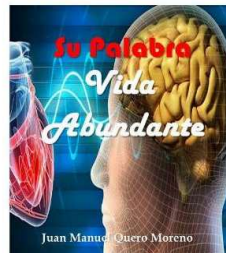
Mira el QR
Para una breve
presentación



Mira el QR
para una breve
presentación



Mira el QR
para una breve
presentación



Mira el QR
para una breve
presentación

