

**INTRODUCCIÓN A LA
TEOLOGÍA
CRISTIANA
ANALÍTICA**

Thomas H. McCall



editorial clie

EDITORIAL CLIE
C/ Ferrocarril, 8
08232 VILADECAVALLS
(Barcelona) ESPAÑA
E-mail: clie@clie.es
<http://www.clie.es>



Publicado originalmente en inglés por InterVarsity Press bajo el título *An Invitation to Analytic Christian Theology* por Thomas H. McCall. © 2015 por Thomas H. McCall. Traducido y publicado con permiso de InterVarsity Press, P.O. Box 1400, Downers Grove, IL 60515, USA.

«Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 917 021 970 / 932 720 447)».

© 2019 por Editorial CLIE, para esta edición en español.

INTRODUCCIÓN A LA TEOLOGÍA CRISTIANA ANALÍTICA

ISBN: 978-84-17620-63-9

Depósito Lega: B 27268-2019

Teología cristiana
General

Referencia: 225134

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

CONTENIDO

Introducción.....	xv
1. ¿QUÉ ES LA TEOLOGÍA ANALÍTICA?	1
I. Breve historia de la teología analítica	1
II. Qué es o que debería ser la teología analítica.....	6
III. Lo que la teología analítica no es: Malentendidos y objeciones.....	13
2. LA TEOLOGÍA ANALÍTICA Y LAS ESCRITURAS CRISTIANAS.....	23
I. La teología analítica y la respuesta a la revelación.....	24
II. ¿Teología analítica bíblicamente “autorizada”?.....	39
III. “Pensasteis hacerme mal”: La teología bíblica y el estudio de un caso típico compatibilismo.....	40
3. LA TEOLOGÍA ANALÍTICA Y LA HISTORIA DEL DOGMA	62
I. Teología histórica y teología analítica.....	63
II. Objeciones, ontología y ortodoxia: La cristología a estudio	69
III. “¿Soy mi cuerpo, partido por ti?” La cristología fiscalista a estudio	86
IV. Conclusión	94
4. TEOLOGÍA ANALÍTICA PARA LA IGLESIA Y EL MUNDO.....	95
I. La teología analítica y las pretensiones expansivas de la teología cristiana	95
II. El Adán histórico y la crisis de fe: A estudio el debate reciente sobre creación, evolución y doctrina cristiana.....	96
III. Asuntos pendientes: Hacia horizontes más amplios en teología analítica	119
IV. Nuevos asuntos: Hacia una teología analítica global	121
5. TEOLOGÍA ANALÍTICA PARA LA GLORIA DE DIOS.....	127
I. El enfoque del teólogo	128
II. El telos de la teología	135

III. Una introducción a la teología analítica y algunas modestas sugerencias	136
IV. Conclusión	142
ÍNDICE DE AUTORES	143
ÍNDICE TEMÁTICO	145

Capítulo 1

¿QUÉ ES LA TEOLOGÍA ANALÍTICA?

El miedo al escolasticismo es la marca de los falsos profetas

KARL BARTH¹

I. BREVE HISTORIA DE LA TEOLOGÍA ANALÍTICA

Donde estábamos: el renacimiento de la filosofía de la religión. Durante buena parte del siglo XX, se solía considerar a la filosofía académica, sobre todo a la filosofía “analítica” angloamericana, contraria a la creencia teísta tradicional en general y quizás especialmente a la fe cristiana.² El positivismo lógico recalcó que las afirmaciones teológicas eran no solo falsas, sino absurdas y, muchos filósofos, consideraron difícil incluso tomar en serio la teología. Las conclusiones de A. J. Ayer son a la vez representativas e influyentes. Dice que la “posibilidad del conocimiento religioso” ha sido “descartada por nuestro tratamiento de la metafísica”.³ Si el “criterio de verificabilidad” excluye la metafísica, y si la teología es solo una categoría inferior de la metafísica, entonces la teología está obviamente excluida –la sola *posibilidad* ha sido descartada y hablar de Dios carece literalmente de sentido.⁴ Hud Hudson dice, “Conocedor de que las cuestiones sobre la existencia, naturaleza y significado de la deidad debían abordarse exclusivamente

1. Karl Barth, *Church Dogmatics*, vol. I/1, *The Doctrine of the Word of God*, ed. T. F. Torrance, trad. Ing. Geoffrey Bromiley (Edinburgh: T & T Clark, 1975), p. 279.

2. Me doy cuenta de que (al menos en algunas acepciones del término) la historia de la teología analítica es muy anterior a la era moderna y, de hecho, tiene mucho más en común con la escolástica que con la filosofía del siglo veinte o la teología moderna.

3. Alfred Jules Ayer, *Language, Truth, and Logic* (New York: Dover, 1952), p. 114.

4. *Ibid.*, p. 35.

bajo la dirección de análisis lingüísticos del lenguaje religioso, y bajo la amenaza de teorías probatorias del significado, inexplicablemente populares, los filósofos analíticos nos dijeron a los teólogos que no habíamos logrado decir nada falso, ya que no habíamos conseguido decir nada en absoluto”.⁵

La respuesta que muchos teólogos de la era moderna más reciente dieron a las teorías de la filosofía general en los medios angloamericanos fue comprensible: ignorar mayormente el trabajo de los filósofos y buscar recursos intelectuales e interlocutores en otros sitios. Hubo quienes buscaron refugio en la filosofía “continental”, mientras que otros se opusieron a cualquier entendimiento entre la filosofía y la teología.

Pero la segunda mitad del siglo XX fue testigo de algunos cambios notables. Como señala Hudson, “Afortunadamente, este momento tan desgraciado de la historia de la filosofía analítica fue temporal, así como su devoción servil por los análisis lingüísticos, el afán de verificación y todas aquellas subsiguientes sospechas infundadas sobre la metafísica, la ética y la religión”.⁶ El positivismo lógico no podía soportar su propio peso, y los confiados pronunciamientos de Ayer ahora se valoran más como una pieza de museo pintoresca de historia de la filosofía (“Mirad, niños, ¿no es extraordinario que alguien haya dicho esto, y especialmente de manera tan arrogante?”) que como un útil legado de ideas filosóficas. Con el hundimiento del positivismo vino un renacimiento de la metafísica seria, y con el hundimiento y el renacimiento de la metafísica se produjo un renacimiento de la filosofía de la religión.⁷ Si antes el tratamiento filosófico de temas teológicos se había considerado una pérdida total de tiempo, ahora se ve como un área de investigación interesante. Otra vez el compromiso serio y constante con asuntos de interés religioso y teológico de siempre volvía a ocurrir, y muchos de los filósofos involucrados en ese trabajo eran, y son, cristianos comprometidos.

No todos los filósofos se alegran con estos avances, pero cada vez es más difícil para ellos no tenerlos en cuenta. Quentin Smith habla (y censura) estos avances:

La secularización del mundo académico principal comenzó a desenmarañarse rápidamente con la publicación en 1967 del influyente libro de Plantinga sobre el teísmo realista, *God and Other Minds* (Dios y otras mentes). A los filósofos les quedó claro que este libro ponía de manifiesto que los naturalistas no superaban a los teístas realistas según los estándares más altos de la filosofía académica:

5. Hud Hudson, *The Fall and Hypertime* (Oxford: Oxford University Press, 2014), p. 4.

6. *Ibid.*, p. 5.

7. Para conocer esta historia ver Nicholas Wolterstorff, “How Philosophical Theology Became Possible Within the Analytic Tradition of Philosophy,” en *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*, ed. Oliver D. Crisp y Michael C. Rea (Oxford: Oxford University Press, 2009), pp. 155-68.

precisión conceptual, rigor argumental, erudición técnica y la defensa radical de una cosmovisión original. Este libro, al que siguió siete años después el aún más extraordinario libro de Plantinga, *The Nature of Necessity* (Naturaleza de la necesidad) dejó claro que un teísta realista estaba escribiendo al más alto nivel de calidad de la filosofía analítica en el mismo campo de juego que Carnap, Russell, Grünbaum y otros naturalistas.⁸

Smith, en lo que básicamente equivale a una voz de alarma dirigida a sus colegas ateos, concluye que “Dios no ha muerto” en el mundo académico; revivió a finales de la década de 1960 y ahora está vivo y bien vivo en su último bastión académico, los departamentos de filosofía.”⁹

Aunque creer que los filósofos cristianos han ganado la batalla sería prematuro e impropio (siguen siendo, se mire como se mire, una minoría sustancial en el campo de la filosofía académica), Smith tiene razón en que la situación es muy diferente a la de hace unos cuantos años. La Sociedad de Filósofos Cristianos, fundada en 1978 como un pequeño grupo de eruditos diversos más unidos por intereses comunes que por compartir algún credo en particular, tiene ya alrededor de mil miembros. Varias revistas, especialmente *Fe y Filosofía*, *Philosophia Christi*, *Estudios Religiosos*, *Sophia*, *Philo* y la *Revista Internacional de Filosofía de la Religión*, están dedicadas a temas relacionados con el estudio de la filosofía de la religión, y los filósofos cristianos son muy activos en este y otros campos. Al mismo tiempo, los filósofos cristianos son muy dinámicos en otras áreas más “generales” de la filosofía contemporánea. Es importante saber que lo que últimamente se ha estado trabajando en metafísica y epistemología en particular, ha estado influenciado por filósofos interesados en lo religioso y por compromisos cristianos bien conocidos.

No es sorprendente que el aumento de la participación cristiana en la filosofía se haya visto acompañado por un mayor interés en temas que siempre han interesado a la filosofía de la religión. Por supuesto, nunca se había dejado de trabajar por completo sobre tales temas, porque filósofos prominentes como Basil Mitchell, Peter Geach, Austin Farrer y otros, estaban haciendo contribuciones importantes mucho antes de que el renacimiento actual de la filosofía cristiana realmente despegara.¹⁰ Sin embargo, el compromiso ha ido creciendo

8. Quentin Smith, “The Metaphilosophy of Naturalism,” *Philo* 4, no. 2 (2001): 2.

9. *Ibid.*, p.3.

10. Por ejemplo, Basil Mitchell, *The Justification of Religious Belief* (Oxford: Oxford University Press, 1981); Mitchell, *Faith and Criticism* (Oxford: Oxford University Press, 1995); Mitchell, *Morality, Religious and Secular: The Dilemma of the Traditional Conscience* (Oxford: Oxford University Press, 1986); Peter Geach, *God and the Soul* (South Bend, IN: St. Augustine’s Press, 1969); Geach, *Providence and Evil* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977); Geach, *The Virtues* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977); Geach, *Logic Matters* (Berkeley: University of California Press, 1972); Austin Farrer, *The Freedom of the Will* (London: Black, 1958); Farrer, *Love Almighty and Ills Unlimited: An Essay on Providence and Evil* (London: Collins, 1961);

a una velocidad asombrosa. Temas relacionados con el pluralismo religioso y el exclusivismo, el problema del mal (que incluye no solo el problema “lógico” del mal, sino también el problema de cómo este se hace “evidente”), la epistemología religiosa, la experiencia religiosa, los milagros, los argumentos teístas (en particular, varias versiones de los argumentos ontológicos, cosmológicos, teleológicos y morales) y la ciencia y la religión se han estudiado y analizado con un empuje y un rigor impresionantes.¹¹ Las diferentes posturas han sido expuestas y explicadas, atacadas y defendidas, siendo así modificadas hasta su redacción definitiva. Las obras realizadas de filosofía de la religión no han sido ajenas a otras obras filosóficas más “convencionales”. Por el contrario, en muchos sentidos, han sido de vital importancia para la epistemología, la ética y la metafísica. Usando esta última como ejemplo, desde la primera obra de Alvin Plantinga *The Nature of Necessity* hasta las contribuciones recientes de Brian Leftow en *God and Necessity* (Dios y la necesidad), importante obra sobre la metafísica de la modalidad, profundamente –hay quien podría decir “esencialmente”– relacionada con la filosofía de religión.¹² A juzgar por el interés y por el resultado, la filosofía analítica de la religión no solo está bien viva, sino que también goza de buena salud y de fortaleza.

Cómo hemos llegado hasta aquí: de la filosofía de la religión a la teología filosófica. Con todo el empuje y la energía intelectual que se percibe y se refleja en obras sobre cuestiones generales o genéricas sobre filosofía de la religión, el interés de los filósofos cristianos no se ha limitado a esas cuestiones. Al contrario, los filósofos cristianos han estado profundamente interesados en temas teológicos claramente cristianos y han dedicado mucha energía en el análisis y la defensa de la doctrina cristiana. Los últimos decenios han sido testigos de un

Farrer, *Saving Belief: A Study of Essentials* (London: Hodder & Stoughton, 1964); Farrer, *Faith and Speculation: An Essay in Philosophical Theology* (London: Black, 1967).

11. Los contenidos, y tal vez la existencia misma, de los numerosos y enormes “manuales” y “complementos” de la filosofía de la religión dan testimonio de este hecho. Ver, por ejemplo, William J. Wainwright, ed., *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion* (New York: Oxford University Press, 2005); Philip L. Quinn y Charles Taliaferro, eds., *A Companion to Philosophy of Religion* (Oxford: Blackwell, 1997); William E. Mann, ed., *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion* (Oxford: Blackwell, 2005); Michael L. Peterson y Raymond J. VanArragon, eds., *Contemporary Debates in Philosophy of Religion* (Oxford: Blackwell, 2004); J. P. Moreland y William Lane Craig, eds., *The Blackwell Companion to Natural Theology* (Oxford: Blackwell, 2009); Justin Mc-Brayer y Daniel Howard-Snyder, eds., *The Blackwell Companion to the Problem of Evil* (Oxford: Blackwell, 2013); Chad Meister y Paul Copan, eds., *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*, 2nd ed. (New York: Routledge, 2013). Ver también las importantes series de Oxford Studies in Philosophy of Religion editadas por Jon Kvanvig.

12. Ver Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity* (Oxford: Oxford University Press, 1974); y Brian Leftow, *God and Necessity* (Oxford: Oxford University Press, 2012). Ver también la reciente propuesta de Hugh J. McCann, *Creation and the Sovereignty of God* (Bloomington: Indiana University Press, 2012).

trabajo importante sobre la doctrina de la revelación (y lo que Dios ha hablado); la inspiración, autoridad e interpretación de las Escrituras cristianas; los atributos divinos (particularmente la unicidad, la necesidad, autogeneración, omnipotencia, omnisciencia, eternidad y libertad); la actuación divina en la creación; la providencia; la intervención milagrosa; la antropología teológica; el pecado original; la encarnación; la expiación; la resurrección; y la escatología.¹³

Dónde estamos: teología filosófica y teología analítica. El uso del término teología analítica es reciente. Hay, por supuesto, importantes precursores de este trabajo: David Kelsey, Nicholas Wolterstorff y otros en Yale; figuras dispares como William P. Alston, Norman Kretzmann, George Mavrodes, Keith Yandell y otros en diversos lugares de los Estados Unidos; Paul Helm y Richard Swinburne en el Reino Unido; y Vincent Brummer y otros de la escuela de teología filosófica de Utrecht en los Países Bajos. En estos momentos, siguiendo a pioneros como estos, y basándose en el reciente renacimiento de la metafísica y la filosofía de la religión, el movimiento de la teología analítica está creciendo. La publicación del volumen *Analytic Theology: Essays in the Philosophy of Theology* (Teología analítica: ensayos sobre la filosofía de la teología), editado por Oliver D. Crisp y Michael C. Rea, marcó un hito importante. El Proyecto de Teología Analítica (patrocinado y promovido por el Centro de Filosofía de la Religión de Notre Dame, la Universidad de Innsbruck en Austria y el Centro Shalem en Jerusalén, y financiado con generosas subvenciones de la Fundación John Templeton) con su conferencia anual Logos y otras actividades, el lanzamiento del *Journal of Analytic Theology* (Diario de teología analítica) y la inauguración de la serie de libros *Oxford Studies in Analytic Theology* (Estudios de teología analítica de Oxford) dan apoyo a este creciente movimiento.

El significado del término *teología analítica* puede variar en el lenguaje común, y podemos decir que no existe un significado único y decisivo del término cuando se lo usa como una etiqueta. Aun así, quizás podamos decir sin temor a equivocarnos que en lo que coincide el abanico de significados es en esto: la *teología analítica* significa el compromiso de emplear las herramientas conceptuales de la filosofía analítica allá donde esas herramientas puedan servir para hacer teología cristiana constructiva. Como es natural, los especialistas no se pondrán de acuerdo sobre cuáles de esas herramientas son las más útiles, a qué proyectos servirán mejor, etc., pero en general, tal descripción minimalista parece lo suficientemente

13. Una vez más, la proliferación de “lecturas”, “manuales” y “complementos” son la evidencia de la amplitud y profundidad del trabajo emprendido; p.ej., Oliver D. Crisp, ed., *A Reader in Contemporary Philosophical Theology* (New York: T & T Clark, 2009); Michael C. Rea, ed., *Oxford Readings in Philosophical Theology*, 2 vols. (Oxford: Oxford University Press, 2009); Thomas P. Flint y Michael C. Rea, eds., *The Oxford Handbook of Philosophical Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2009); Charles Taliaferro y Chad Meister, eds., *The Cambridge Companion to Christian Philosophical Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

segura. William J. Abraham hace este útil resumen: la teología analítica “puede convenientemente definirse de la siguiente manera: es una teología sistemática en sintonía con las habilidades, recursos y virtudes de la filosofía analítica”.¹⁴ Como tal, la teología analítica es un campo creciente y potente en el que se cruzan la filosofía de la religión y la teología sistemática.

II. QUÉ ES O QUÉ DEBERÍA SER LA TEOLOGÍA ANALÍTICA

Esta descripción minimalista, aunque bastante segura, no nos lleva muy lejos. ¿Qué hacemos, más precisamente, cuando hacemos teología analítica? ¿Qué es la teología analítica? Quizás nos sirva de ayuda ver primero qué es lo *analítico* en la teología analítica, y después veremos en qué es un ejercicio de *teología*.

La teología analítica como tal. Como hemos visto, Quentin Smith elogia el trabajo de Plantinga por su excelencia en “los niveles más altos de filosofía analítica: la precisión conceptual, el rigor de la argumentación, la erudición técnica y la defensa profunda de una cosmovisión original”.¹⁵ Oliver D. Crisp secunda esta valoración de este considerado buen trabajo de filosofía analítica. Observa que la filosofía analítica se caracteriza por “el rigor lógico, la claridad y la concisión, junto con el interés por un cierto conjunto de problemas filosóficos”.¹⁶ Según él, la teología analítica es igualmente significativa porque “valorará virtudes intelectuales como la claridad, la concisión expresiva y el rigor argumental”.¹⁷ La descripción que Michael C. Rea hace de la filosofía analítica refleja de alguna manera estas definiciones. Aunque reconoce que no será fácil que aparezcan líneas claras y nítidas entre los puntos de vista filosóficos “analíticos” y los “no analíticos” (o “continentales”), ni que quizás valga realmente la pena el esfuerzo. Rea describe los tratamientos analíticos de la filosofía en términos de *estilo y ambición*.¹⁸ Generalmente, las aspiraciones son “descubrir el alcance y los límites de nuestras capacidades para obtener conocimiento del mundo”, y “aportar teorías explicativas tan veraces como podamos en áreas de investigación (metafísica,

14. William J. Abraham, “Systematic Theology as Analytic Theology,” en *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*, ed. Oliver D. Crisp y Michael C. Rea (Oxford: Oxford University Press, 2009), p. 54.

15. Smith, “Metaphilosophy,” p. 2.

16. Oliver D. Crisp, “On Analytic Theology,” en Crisp y Rea, *Analytic Theology*, p. 35.

17. *Ibid.*, pp. 37-38.

18. Michael C. Rea, Introduction to Crisp and Rea, *Analytic Theology*, pp. 3-4. Ver también Nick Trakakis, “Meta-Philosophy of Religion: The Analytic-Continental Divide in Philosophy of Religion,” *Ars Disputandi* 7 (2007): 179-220.

moral, etc.) que estén fuera del alcance de las ciencias naturales”.¹⁹ Rea describe el estilo incluyendo las siguientes exigencias:

P1. Escribe como si las posiciones y conclusiones filosóficas pudieran formularse correctamente mediante declaraciones que puedan expresarse y tratarse en forma lógica.

P2. Da la mayor importancia a la precisión, a la claridad y a la coherencia lógica.

P3. Evita el uso sustantivo (no ilustrativo) de metáforas y otras figuras del lenguaje cuyo contenido semántico supere su contenido proposicional.

P4. Trabaja cuanto sea posible con conceptos antiguos bien entendidos, y conceptos que puedan analizarse bajo esos mismos términos.

P5. En cuanto te sea posible, trata el análisis conceptual como una fuente probatoria.²⁰

Todo esto, como mínimo, caracteriza a la filosofía analítica. Entonces, ¿qué ocurre con la teología analítica? Según lo ve Rea, “la teología analítica es simplemente la actividad de ocuparse de temas teológicos con las ambiciones de un filósofo analítico y con un estilo que se adapta a las exigencias propias del discurso filosófico analítico. También implicará, más o menos, ocuparse de esos temas de manera que produzca la literatura propia de la tradición analítica, empleando parte de su vocabulario técnico, etc. Pero al final, lo más importante es el estilo y las aspiraciones”.²¹

Todo esto es válido, pero quizás venga bien un poco más de explicación. Considera el punto P1. Esto no tiene por qué significar necesariamente que todas las afirmaciones significativas en teología (o filosofía) deban expresarse formalmente; no hay que entenderlo en el sentido de que toda propuesta teológica debe establecerse sistemáticamente, con proposiciones numeradas y una estructura formal. Lo que sí significa, sin embargo, es que para los teólogos la posición de partida debería ser el realizar propuestas que puedan expresarse de ese modo. Porque, como dice Rea, “salvo circunstancias especiales”, las cosas “han ido muy mal” si un punto de vista “se expresa de modo que no tenga conclusiones lógicas claras”.²²

Considera también el punto P2. Esto no debe –ni debería– interpretarse como que la precisión lógica y la coherencia fueran los únicos criterios importantes para un teólogo, ni tampoco ha de entenderse que la precisión lógica y la

19. Rea, introducción, p. 4.

20. *Ibid.*, pp. 5-6.

21. *Ibid.*, p.7.

22. *Ibid.*, p. 5, n. 5.

coherencia sean los criterios más importantes. El teólogo que está convencido de que su primer compromiso es la fidelidad a lo prioritario y definitivo de la revelación divina no debería tener ninguna dificultad en aceptar el punto P2. Además, tampoco se debe entender que este punto P2 implique que los mismos niveles de precisión lógica son posibles con todos los temas teológicos, ni tampoco que todos los proyectos teológicos requieren los mismos niveles de precisión y rigor argumental. Consideremos, por ejemplo, la literatura catequética infantil. Está claro que esta literatura es teológica, pero ni puede ni debe intentar mostrar el mismo nivel de precisión lógica o rigor argumental que, por ejemplo, un trabajo avanzado de teología escolástica. El punto P2 no exige que tal literatura teológica deba hacerlo, o que todo trabajo teológico tenga que realizarlo siempre.

Tampoco debemos malinterpretar el punto P2 con respecto a la importancia de la “claridad” que se pide. Rea señala que esta afirmación puede parecer irónica “sabiendo que gran cantidad de filosofía analítica (y, podríamos agregar, cierta teología analítica) es muy difícil incluso para los especialistas, y totalmente inaccesible para los no especialistas”.²³ Pero “claro” no quiere decir “fácil”. En cambio, expresa el compromiso de trabajar “aclarando premisas ocultas, tratando escrupulosamente de desvelar cualquier evidencia que uno tenga (o de la que carezca), de las afirmaciones que hace, y tratar de ceñir su vocabulario al lenguaje común, a conceptos primarios bien entendidos y a un lenguaje técnico definible en esos mismos términos”.²⁴ Por último, hemos de señalar que el punto P2 no implica que todo (o todo de lo que merezca la pena hablar) en teología estará claro como el cristal. El objetivo de la teología analítica no es (o al menos no lo es necesariamente) eliminar todo misterio de la teología. Por el contrario, los filósofos analíticos de la religión han sido durante mucho tiempo muy conscientes del lugar que ocupa el misterio en teología, y puede que en ciertos puntos un papel importante del teólogo sea aclarar dónde reside realmente el misterio. El punto P2 no dice que la teología analítica haga que todo esté “claro”, en el sentido de que logre que todo sea “fácil y fácilmente accesible para el no especialista”. En cambio, lo que reclama es la claridad frente a los destinatarios apropiados y en la mayor medida posible. E insiste en que no debemos confundir el “misterio” con la incoherencia lógica, así como que no debemos ensalzar lo que es claramente incoherente con el manto del “misterio”. Como dice Alan G. Padgett, la teología debería “buscar la verdad sobre Dios” y “por tanto, ha de evitar la incoherencia y la irracionalidad”.²⁵ Donde “a veces se evoca el ‘misterio’ como excusa para el

23. *Ibid.*, p. 5, n. 6.

24. *Ibid.*

25. Alan G. Padgett, “The Trinity in Theology and Philosophy: Why Jerusalem Should Work with Athens”, en *Philosophical and Theological Essays on the Trinity*, ed. Thomas McCall y Michael C. Rea (Oxford: Oxford University Press, 2009), p. 332.

pensamiento poco riguroso, esto ha de ser anatema para cualquier teología académica digna de ese nombre”. Porque, “después de todo, el misterio de Dios no termina cuando la teología habla claramente. La sencilla frase, ‘Cristo me ama, bien lo sé, la Biblia me lo dice así’, cubre vastos y profundos misterios que incluso los ángeles miran con asombro y admiración”.²⁶

El punto P3 “evita el uso sustantivo (no ilustrativo) de metáforas y otras figuras del lenguaje cuyo contenido semántico supere su contenido proposicional”. Esto no significa, o no tiene por qué significar, que no haya un lugar válido o valioso para la metáfora en teología. Los teólogos analíticos no estarán de acuerdo entre sí en cuanto a cómo, y en qué medida, la metáfora es útil y legítima.²⁷ Pero el punto fundamental está bastante claro: en el punto P3, los teólogos no pueden usar libremente las metáforas si no explican exactamente lo que tales metáforas significan. No son, por tanto, libres de defender aquello cuyo significado no puede ser especificado o explicado. Los teólogos no están autorizados a utilizar lo que Randal Rauser denomina “falta de claridad inclarificable”.²⁸ El punto P4 le pide al teólogo analítico que trabaje con “conceptos primarios bien entendidos” que razonablemente se consideran básicos, intuitivos o (al menos) no polémicos (y con conceptos que pueden ser entendidos en sus propios términos primarios). Algunos teólogos verán rápidamente un problema aquí; les preocupará que la misma noción de “conceptos primarios bien entendidos” pueda ocultar puntos ciegos de posicionamiento y privilegios sociales y ser una cama de Procusto²⁹ que recorta los conceptos teológicos a “lo que ya sabemos que es verdad” y, por tanto, restringe la posibilidad de comprometerse con la revelación divina. Pero, una vez más, es importante no malinterpretar el punto P4. El “cuanto sea posible” es fundamental aquí, pues si los conceptos entendidos previamente no bastan, entonces se pueden ajustar algunos de ellos. Otros no serán tan fáciles de ajustar o de rechazar, pero esta categoría de conceptos primarios es bastante pequeña y muy básica (por ejemplo, la ley de la no contradicción). Es decir, que no hay razón alguna para pensar que la idea de “conceptos primarios bien entendidos” tenga que ser como una cama de Procusto.

Por último, Rea dice que el punto P5 nos invita a “tratar el análisis conceptual (en cuanto sea posible) como una fuente probatoria”. Debe quedar claro

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*

28. Agradezco a Billy Abraham por insistir en este punto. El trabajo “modelo” sobre la metáfora en teología sigue siendo Janet Martin Soskice, *Metaphor and Religious Language* (Oxford: Oxford University Press, 1987).

29. Personaje de la mitología griega conocido porque ataba a sus víctimas a una cama a las que ajustaba su tamaño cortándoles o estirándoles los miembros. Se aplica la expresión a cuando se deforman los datos de una realidad para adaptarlos a una hipótesis previa. N.T.

que él no está diciendo que el análisis conceptual es la única fuente probatoria, y no hay ninguna razón para pensar que deba entenderse así. Tampoco dice que el análisis conceptual sea la fuente probatoria *principal* o *definitiva*. El punto P5 hace una afirmación importante, pero es más bien modesta. Insiste en lo siguiente: si un análisis conceptual próximo revela que alguna proposición teológica P es, digamos, internamente contradictoria, entonces ese análisis nos proporciona toda la evidencia que necesitamos para rechazarlo. No importa lo grande que sea lo que dicen los partidarios de P en defensa de las evidencias presentadas, si P es contradictorio (basado en sí mismo, o de algún otro modo), entonces no es verdadero. Una vez establecido que P es contradictorio (tarea mucho más difícil de lo que a veces se supone), tenemos toda la razón para llegar a la conclusión de que es erróneo. Además, por supuesto, el análisis conceptual también puede servir de evidencia en otras formas más positivas. Pensemos, teológicamente, por ejemplo, en lo perfecto: los teólogos estudian la “perfección” y luego toman conclusiones de ese estudio como pruebas que apoyen sus conclusiones teológicas.

Por supuesto, se podría decir mucho más sobre lo que hace que la teología analítica sea verdaderamente *analítica*. Aunque podríamos expandirlos y ampliarlos (especialmente en direcciones que den menos importancia a la precisión), los puntos P1 a P5 de Rea nos dan una idea inicial de lo que significa decir que la teología es teología analítica. En términos generales, la teología analítica es una teología que está en sintonía y comprometida con los “objetivos y aspiraciones” de la filosofía analítica: compromiso con la verdad dondequiera que se encuentre, claridad de expresión y rigor argumental. Con frecuencia, no dudará en hacer un uso adecuado de las herramientas disponibles de la filosofía analítica, especialmente porque estas ayudan a la precisión conceptual y al rigor argumental.

La teología analítica como tal. Pero si, recurriendo a Smith, lo que hace que la teología analítica sea realmente *analítica* es el interés por la “precisión conceptual” y el “rigor argumental”, entonces, ¿qué es lo que hace que la teología analítica sea *teología*? Este libro desarrolla una respuesta a esta pregunta, pero un resumen inicial puede ser de ayuda.

Recordemos que Smith no solo habla de “precisión conceptual” y de “rigor argumental”, sino también de “erudición técnica” y de la “defensa profunda de una cosmovisión original”. Para el filósofo analítico la “erudición técnica” implicará naturalmente el dominio del campo requerido (metafísica, filosofía del pensamiento, epistemología, etc.), pero también puede requerir ser competentes en otros campos relacionados (biología, para la filosofía de la biología; neurología, para la filosofía del pensamiento, etc.). Para el teólogo analítico dicha erudición requerirá ser competentes en las áreas relevantes del estudio filosófico necesarias para la “precisión conceptual” y el “rigor argumental”. Pero para el teólogo analítico, en tanto que teólogo, debe implicar mucho más que esto. Porque, a menos que la teología analítica sea una mera “teología de salón” (aunque tal teología de

salón la hagan personas muy inteligentes), se basará en las Escrituras cristianas, sus aportes vendrán de la gran tradición del desarrollo doctrinal, seguirá la “norma cristológica” y estará culturalmente condicionada. Como teología buscará articular lo que podemos saber de Dios según Dios se nos ha revelado. Como Nicholas Wolterstorff expone a los teólogos:

No seáis filósofos de pacotilla ni falsos teóricos culturales, no seáis sucedáneos de nada. Sed teólogos auténticos. Estad bien fundamentados en la filosofía [...] pero sed teólogos [...] Lo que necesitamos oír de vosotros es cómo se ven las cosas cuando se ven a la luz del Dios trino, ¡sea su nombre alabado! Quien nos creó y nos sustenta, quien nos redime y quien traerá esta frágil y caída, aunque gloriosa, humanidad y universo a su consumación.³⁰

En consecuencia, la teología analítica es una teología hecha por teólogos que están “bien fundamentados” en filosofía (muchos de ellos tendrán una amplia capacitación y experiencia profesional, y de hecho pueden ser eminencias en su propia área), pero con todo, es teología.

Tal idea de la teología no es, desde luego, de ninguna manera, nueva. Eso que de forma práctica llamamos “teología analítica” se parece bastante en muchos aspectos a las formas profundamente tradicionales de hacer teología. El ejemplo lo podemos ver en la teología de los escolásticos (tanto medievales como posteriores a la Reforma e inicios de la Modernidad). Entonces, en cierto sentido, el renacimiento de la teología analítica puede considerarse como un escolasticismo redivivo. Como dice Richard Swinburne, ciertamente un pionero de la teología analítica, “la teología a gran escala necesita un argumento claro y riguroso”, y es “un gran momento para que la teología vuelva” a los niveles establecidos por Tomás de Aquino, Dun Escoto y otros.³¹ Pero no solo los “grandes escolásticos” trabajaron así, pues también podemos ver muchas de esas virtudes en teólogos que van desde los Padres de la Iglesia a los pietistas.³² A muchos teólogos de la tradición cristiana les preocupaba tanto la “precisión conceptual” como el “rigor argumental”, así como la “erudición técnica” y la “defensa profunda de una cosmovisión original”.

Tengamos en cuenta lo que John Wesley, evangelista no clasificado como “escolástico” o como “teólogo analítico”, tiene que decir acerca de lo importante

30. Nicholas Wolterstorff, “To Theologians: From One Who Cares About Theology but Is Not One of You,” *Theological Education* (2005): 91-92.

31. Richard Swinburne, *The Coherence of Theism*, 2ª ed. (Oxford: Oxford University Press, 1993), p. 7.

32. Ver p.ej., Gregory of Nyssa, *Against Eunomius* 1.42, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, ed. Philip Schaff, series 2 (1886-1889; repr., Peabody, MA: Hendrickson, 1994), 5:98-99 (*Patrologia Graeca* [= *Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca*], ed. Jacques-Paul Migne [Paris, 1857-1886], 45:460-61).

que es adquirir las herramientas para obtener la “precisión conceptual” y el “rigor argumental”. “Para conocer las Escrituras (dice) es necesario servirse de la lógica”.³³ A pesar del hecho de que esté “ya bastante pasada de moda”, la lógica, sin embargo, no tiene precio, porque nos permite “comprender las cosas con claridad, juzgar con verdad y razonar de manera concluyente”.³⁴ Y como con la lógica igual ocurre con la metafísica. Por eso Wesley le pregunta al clero:

¿Soy un maestro aceptable de las ciencias? ¿He pasado por su puerta, que es la lógica? Si no, lo más seguro es que no vaya mucho más lejos, y tropiece en el umbral. ¿La entiendo para hacer siempre el mejor uso de ella? ¿Para poder utilizarla siempre? ¿Para aplicar cada una de sus reglas, en el momento oportuno, de forma casi tan natural como cuando muevo la mano? ¿La entiendo del todo? [...] ¿Puedo pasar de un modo indirecto a uno directo, de un silogismo hipotético a uno categórico? Bien al contrario, ¿no han sido mi estúpida indolencia y mi pereza quienes me han hecho rápidamente creer lo que los listillos y bonitos señoritos dicen, “que la lógica no sirve para nada”? Al menos sirve para esto (entiéndase como se entienda), para que la gente hable menos; enseñándoles lo que es y lo que no es al respecto, y lo extremadamente difícil que es demostrar algo. ¿Entiendo la metafísica? ¿Si no las profundidades de los eruditos, las sutilezas de Escoto o de Aquino, al menos los primeros rudimentos, los principios generales de esa útil ciencia?³⁵

Mira además lo que dice Wesley sobre la importancia de la “erudición técnica” en la teología. Insistiendo en la importancia de un conocimiento amplio de las Escrituras cristianas, así como del manejo de los idiomas antiguos importantes, pregunta:

¿Tengo yo, (1) el conocimiento de las Escrituras que debe tener quien se compromete a explicarlas a los demás? [...] ¿Tengo una visión clara y completa de la analogía de la fe que es el rastro que me guía a lo largo de toda ella? ¿Conozco bien las varias partes de las Escrituras, todas las del Antiguo Testamento y las del Nuevo? Al citar algún texto, ¿conozco su contexto y sus paralelos? [...] ¿Conozco globalmente cada libro y el lugar que corresponde a cada una de sus secciones? ¿Tengo la capacidad de captar lo que de manera natural se infiere de cada texto? (2) ¿Entiendo griego y hebreo? Si no es así... ¿acaso no estoy a merced de todos los que entienden o pretenden entender el original? ¿De qué manera puedo refutar sus pretensiones? ¿Entiendo el lenguaje del Antiguo Testamento? ¿En forma crítica? ¿Del todo? ¿Puedo pasar al inglés alguno de los Salmos de David? ¿O incluso el primer capítulo de Génesis? ¿Entiendo el lenguaje del Nuevo Testamento? ¿Lo domino de manera crítica? ¿Lo conozco bastante como para pasar al inglés el

33. John Wesley, “Address to the Clergy,” en *The Works of John Wesley*, vol. 10, *Letters, Essays, Dialogs, and Addresses* (Grand Rapids: Zondervan, n.d.), p. 483.

34. *Ibid.*

35. *Ibid.*, pp. 491-92.

primer capítulo de San Lucas? Si no soy capaz, ¿cuántos años pasé en la escuela? ¿Cuántos en la universidad? ¿Qué estuve haciendo todos esos años?³⁶

Wesley dice cosas semejantes sobre lo indispensable que es conocer la tradición cristiana. Pero el asunto fundamental tiene que quedar claro: hay elementos importantes de lo que ahora llamamos “teología analítica” que están bien enraizados en la amplia tradición teológica cristiana. De hecho, para un evangelista como John Wesley, es simplemente el tipo de teología que debería hacer cualquier ministro cristiano.

III. LO QUE LA TEOLOGÍA ANALÍTICA NO ES: MALENTENDIDOS Y OBJECIONES

Muchos teólogos sistemáticos desconfían de la teología analítica. De hecho, algunos desconfían *mucho*. Las dudas provienen de varios ángulos. A continuación menciono algunas de los más comunes.³⁷

“La teología analítica se basa en una expresión unívoca del lenguaje religioso”. A algunos teólogos les inquieta que los debates analíticos actuales aborden con una ingenuidad poco realista y malsana la naturaleza y la función del lenguaje religioso. Por ejemplo, Stephen R. Holmes piensa que “los debates analíticos sobre la Trinidad que se refieren a lo divino parecen en general proceder con una confianza notable en la capacidad del lenguaje”. Cree que la teología analítica presupone “siempre que el lenguaje parece referirse de manera unívoca a lo divino y a lo creado”. En realidad, cree que la teología analítica sería “imposible” sin un compromiso con la univocidad.³⁸ Lo que es más preocupante aún es que el problema puede ser que el compromiso de la teología analítica con la univocidad tenga implicaciones idolátricas, aunque solo sean potenciales.³⁹

Ocuparnos de manera general del lenguaje religioso supera el alcance de nuestro debate, pero hay algunas observaciones que pueden ser oportunas. Primero, hay que señalar que no hay que dar por bueno el juicio *contra* la univocidad sin más (como si alguna propuesta teológica cualquiera pudiera ser condenada

36. *Ibid.*, pp. 490-91.

37. Esta parte procede en buena medida de mi trabajo, “Theologians, Philosophers, and the Doctrine of the Trinity,” en McCall and Rea, *Philosophical and Theological Essays on the Trinity*, pp. 340-48.

38. Stephen R. Holmes, *The Quest for the Trinity: The Doctrine of God in Scripture, History, and Modernity* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2012), p. 3

39. Ver p.ej., Jean-Luc Marion, *God Without Being*, trad. ing. Thomas A Carlson (Chicago: University of Chicago Press, 1991); y John Milbank, *The Word Made Strange* (Oxford: Blackwell, 1997). Ver también el debate en Daniel P. Horan, *Postmodernity and Univocity: A Critical Account of Radical Orthodoxy and John Duns Scotus* (Minneapolis: Fortress, 2014).