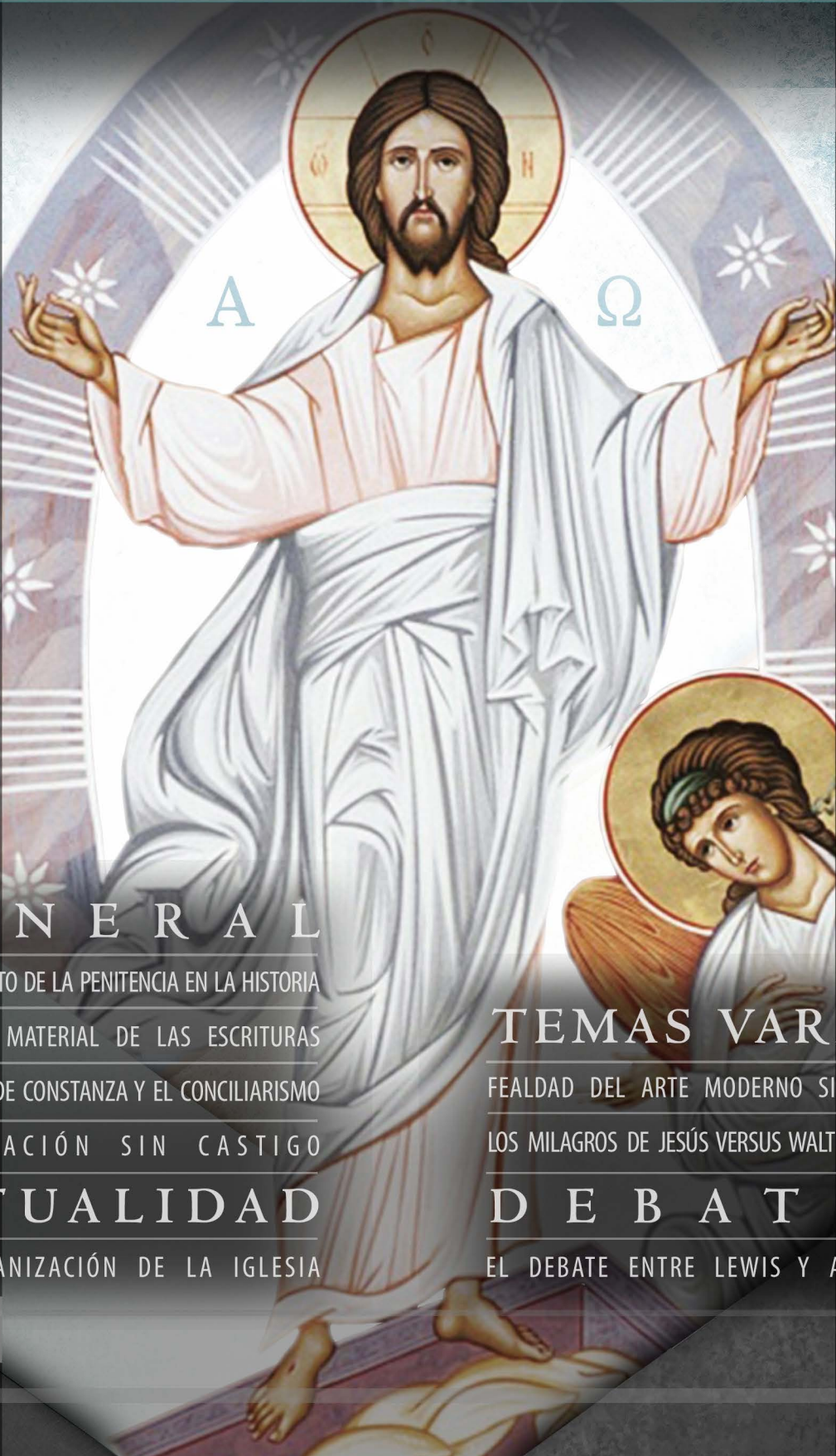


VOL. I - NO. II

APOLOGETICUM

Abril 2018



GENERAL

EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA EN LA HISTORIA

SUFICIENCIA MATERIAL DE LAS ESCRITURAS

EL CONCILIO DE CONSTANZA Y EL CONCILIARISMO

ANIQUILACIÓN SIN CASTIGO

ACTUALIDAD

LA MUNDANIZACIÓN DE LA IGLESIA

TEMAS VARIOS

FEALDAD DEL ARTE MODERNO SIN CRISTO

LOS MILAGROS DE JESÚS VERSUS WALTER KASPER

DEBATES

EL DEBATE ENTRE LEWIS Y ASCOMBE

CONTENIDO

6



Fray Nelson Medina

Notas sobre la mundanización de la Iglesia

10



José Miguel Arráiz

El Sacramento de la Penitencia en la historia

20



Dave Armstrong

Suficiencia Material de las Escrituras

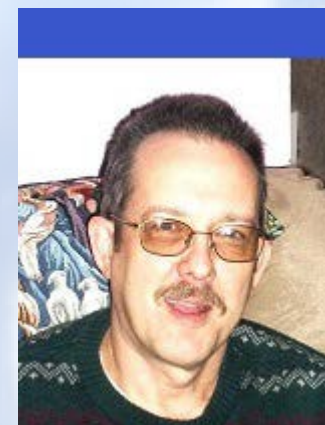
26



José María Iraburu

Los milagros de Jesús según Walter Kasper

36



Dave Armstrong

El Concilio de Constanza y el Conciliarismo

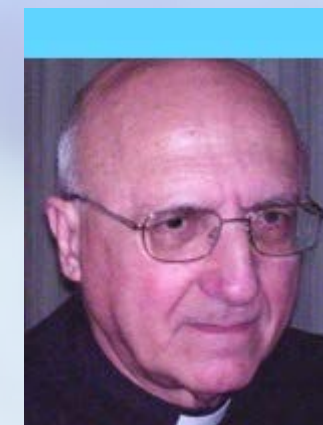
40



Néstor Martínez

¿Aniquilación sin castigo?

43



José M. Iraburu

La fealdad del arte moderno sin Cristo

57



Néstor Martínez

El debate entre C.S. Lewis y G.E.M. Anscombe

NUESTRA REVISTA

Este es el número 11 de la revista Apologeticum, publicación cuatrimestral editada por ApologeticaCatolica.org. Pretende recopilar de manera regular algunos artículos apologeticos de interés publicados tanto en nuestra Web como en otras Web amigas. De esta manera buscamos contribuir con la tarea evangelizadora difundiendo y promoviendo la fe católica.

Si quieres recibir en tu correo los ejemplares de esta revista cuando sea publicada, solo tienes que inscribirte en nuestra lista de correo y te notificaremos para que puedas descargarla.

[»Enlace para suscribirte a nuestra lista de correo«](#)

NUESTRO EQUIPO

José Miguel Arráiz
Dirección de contenidos y maquetación
Cristhian Barajas Pérez
Diseño gráfico y editorial.

Apoyados en su amor, no os dejéis intimidar por un entorno en el que se pretende excluir a Dios y en el que el poder, el tener o el placer a menudo son los principales criterios por los que se rige la existencia. Puede que os menosprecien, como se suele hacer con quienes evocan metas más altas o desenmascaran los ídolos ante los que hoy muchos se postran. Será entonces cuando una vida hondamente enraizada en Cristo se muestre realmente como una novedad y atraiga con fuerza a quienes de veras buscan a Dios, la verdad y la justicia.

Benedicto XVI



¡La revista

APOLOGETICUM

les desea

BENDICIONES Y
FELICES PASCUAS!

Necesitamos tu contribución

Damos gracias a Dios porque nuestra web **ApologeticaCatolica.org** sigue llegando a todas partes del mundo y nuestra revista cuenta con cada vez más suscriptores.

Qué hacemos...

La Providencia divina hizo nacer nuestra web en el año 2002 y durante más de una década nos hemos dedicado a lograr los siguientes objetivos:

- 1) Creación de una biblioteca de artículos organizada por temas, a la que las personas puedan consultar gratuitamente para aclarar sus dudas en temas importantes relacionados con la fe y la doctrina de la Iglesia Católica. Primero contábamos con solo artículos en español, y ahora también en inglés y portugués.
- 2) Desde diciembre del 2014 iniciamos la publicación de nuestra revista digital gratuita Apologeticum, que cuenta ya con más de 13.500 suscriptores y continúa aumentando.
- 3) Atención de consultas gratuitamente vía correo electrónico de nuestros lectores.

Cómo puedes ayudarnos

Queremos mejorar, crear y producir más artículos, libros y revistas, pero para todo eso necesitamos recursos, de manera de cubrir nuestros gastos y seguir creciendo. En todo este tiempo hemos podido costear nuestros costos operativos con nuestros propios recursos, sin embargo, habiendo sentado nuestro centro de operaciones en un nuevo país (Perú), necesitamos que nuestros lectores nos ayuden a sostener y hacer crecer nuestro sitio. Para tal fin, hemos creado un sitio web en Patreon en el que aquellos que lo desean, pueden registrarse como patrocinadores y apoyarnos, durante el tiempo que bien puedan, con una contribución mensual. Hemos elegido **Patreon** como plataforma de patrocinio, porque es una de las más confiables, seguras e importantes plataformas a nivel mundial, en la que miles de personas apoyan a sus creadores de contenido favorito.


Si tú eres un lector que visita de nuestra web, o nuestro contenido ha sido de ayuda para ti, te pedimos que consideres la posibilidad de sumarte a nuestros patrocinadores y nos ayudes con tu donativo, de manera que más personas puedan beneficiarse del contenido que publicamos y podamos crecer haciendo lo que amamos.

No importa lo poco que puedas aportar, porque las contribuciones más pequeñas sumadas entre sí nos pueden ayudar a seguir mejorando.

Para ayudarnos de otra manera puedes visitar también:

<http://www.apologeticacatolica.org/Ayudarnos.htm>

¡Sumate y ayúdanos a hacer de nuestra web un lugar mejor!

Click Aquí

Apologetica
Católica

Click Aquí

patreon

Nota sobre la mundanización de la Iglesia

Fray Nelson Medina

Ayunar en orden a compartir nuestros bienes con los pobres es bueno y santo pero **la razón más plena y bíblica del ayuno no es solucionar un problema social.**

El hecho de que tantos se sientan casi obligados a explicar el ayuno en clave de ayuda humanitaria parece ser signo de algo más profundo. Parece que poco a poco **nos quieren matricular a todos en la "ICA," la Iglesia Católica ACOMPLEJADA**, que necesita demostrarle a todos, una y otra vez, que los católicos no vamos a ser una cuerda disonante en la "música" que hoy deleita al mundo. Se cumple así lo que dijo San Pablo: "vendrá tiempo cuando no soportarán la sana doctrina, sino que teniendo comezón de oídos, acumularán para sí maestros conforme a sus propios deseos" (2 Timoteo 4,3).

Ya que el Papa Francisco ha advertido numerosas veces sobre la tentación y los peligros de la mundanización, conviene **apuntar aquí algunas señales** que nos ayudan a despertar a esa realidad nefasta para la fe:

(1) **Eliminar las palabras incómodas del Evangelio**, empezando por pecado, arrepentimiento, conversión y salvación.

(2) **Ocultar sistemáticamente lo que concierne al sacrificio redentor de Cristo**. Y por ello: disminuir o hacer desaparecer términos como Cruz, Sangre, sacrificio, sacramentos, abnegación, valor incomparable del martirio.

(3) **Presentar la vida cristiana como un conjunto de "ideales"** que pueden servir de inspiración, modelo o guía pero que son eso: ideales y por tanto no se le pueden exigir a nadie. Lo cual implica que no hay una diferencia real entre lo bueno y lo malo sino una serie infinita de grados y matices, una escala en la que todos cabemos y que por lo tanto hace aceptables, en cierta medida, todos los comportamientos.

(4) **Privilegiar algunos pecados por encima de los demás**. Los pecados "privilegiados," o pecados con corona, tienen un régimen especial.

Son tratados con delicadeza, eufemismos, circunloquios, sonrisas de profunda empatía, gestos de comprensión frente a lo inevitable. Ejemplo: la esclavitud de seres humanos en el siglo XVII; las prácticas homosexuales en el siglo XXI. Como lógica consecuencia, otros pecados son presentados en cambio como lo peor de lo peor, por ejemplo, la corrupción política o el daño ecológico. Este tipo de faltas, que pueden ser muy graves, están sobredimensionadas en algunos sermones actuales, que quizás quieren caer bien en los oídos de los que ya piensan de ese modo.

(5) **Disculparse una y otra vez de las mismas fallas del pasado**, cometidas por cristianos católicos a lo largo de los siglos. Como si cada discurso hubiera que empezarlo SIEMPRE pidiendo perdón por Galileo, la inquisición, la Matanza la Noche de San Bartolomé, el abuso sexual a menores, el daño causado a culturas aborígenes. Sin quitar importancia a las fallas graves allí sucedidas, uno ve que esos reconocimientos por parte nuestra no encuentran una contraparte por parte de los ateos, los protestantes, los comunistas o los que han perseguidos sistemáticamente la religión.

(6) Justificar, tácita o explícitamente, la existencia de la Iglesia **solo en la medida en que es una institución humanitaria** que resuelve problemas sociales y ayuda a una convivencia pacífica entre todos. por algo el Papa Francisco ha tenido que explicar más de una vez que la Iglesia no es una ONG.

(7) Abandonar en las nieblas del agnosticismo–endulzado con matices generalísimos sobre la misericordia divina–**los temas propios de la vida eterna y las postrimerías**.

(8) **Tener siempre a mano una serie de etiquetas y caricaturas para descalificar** a todos los que pretendan hablar del Evangelio con un lenguaje que recuerde la radicalidad, la santidad o aquello de que no vale nada el mundo entero si uno pierde su alma. Las etiquetas preferidas serán: fariseos, rigoristas, legalistas, preconciarios, cruzados y sobre todo: *"nostálgicos de una Cristiandad ya superada."*



La buena noticia es que hay acciones prácticas que uno puede hacer para quitarle fuerza a la mundanización de la Iglesia.

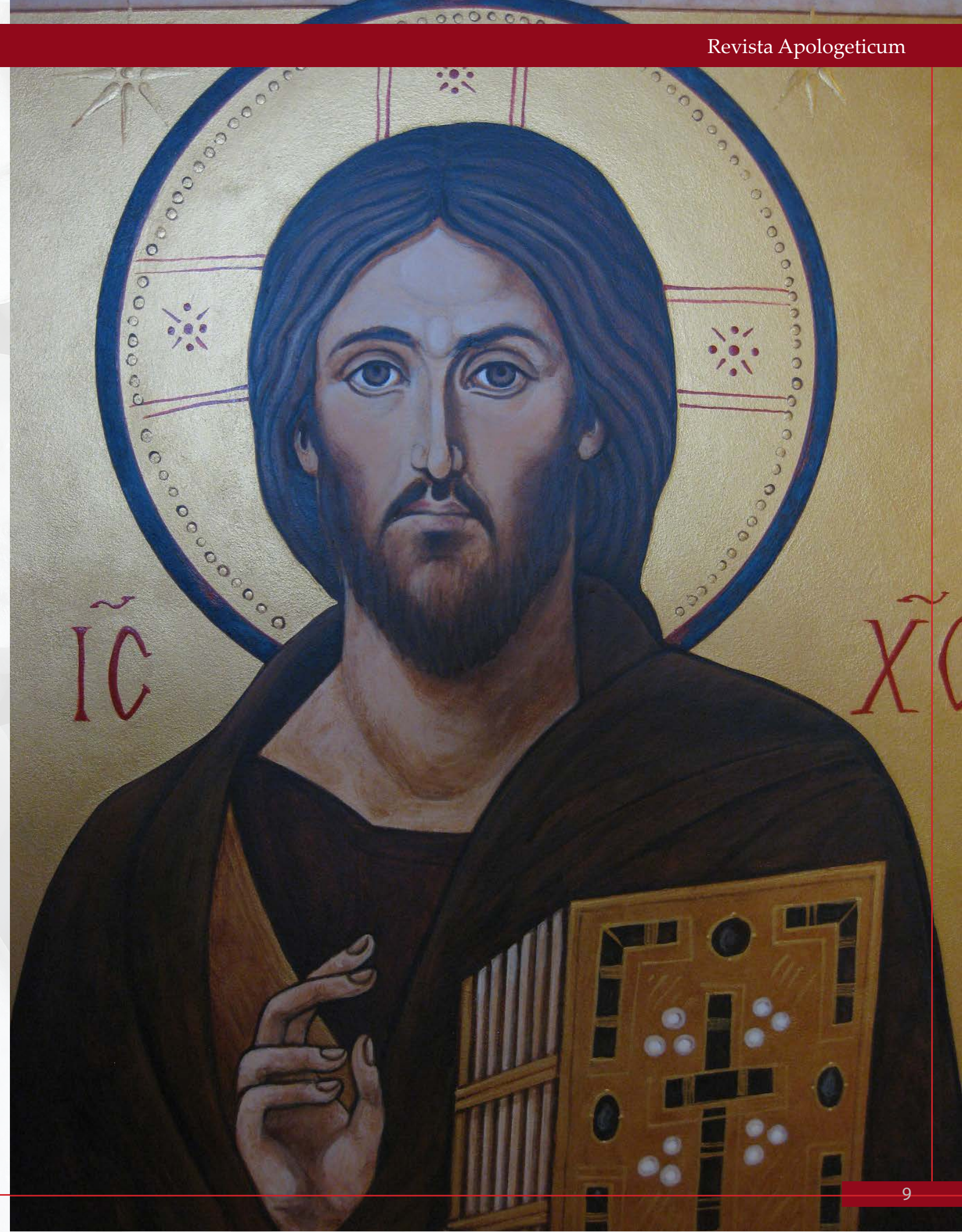
(1) *Si uno compra libros del autor espiritual de moda, que nunca habla de redención ni del valor de la Sangre de Cristo, uno está fortaleciendo la mundanización. Si en cambio uno busca y compra autores clásicos, de probada virtud y doctrina, está haciendo un bien a la Iglesia.*

(2) *Si uno va a la película que todo el mundo está viendo, y que contiene blasfemias y lenguaje sacrílego, uno es parte de la mundanización de la Iglesia y está fortaleciendo a los enemigos de Cristo.*

(3) *Si uno sistemáticamente prefiere el arte religioso que disimula el dolor Cristo, por ejemplo con cruces del Resucitado, posiblemente está favoreciendo la idea de la entrega absoluta por la gloria del Padre y por nuestra salvación no es el camino propio de todo cristiano.*

(4) *Si uno guarda silencio cuando por enésima vez se recuerdan heridas o problemas de la Iglesia, de seguro uno está siendo cómplice del buenismo y la mundanización. Si uno en cambio reconoce con claridad lo que hay que reconocer pero además sabe bien y difunde bien lo que hoy se calla por medicidad y por complejo está haciendo una gran obra.*

(5) Pero es sobre todo la vida nuestra, la de cada uno en su vocación y lugar, la que puede hacer la diferencia. **Si somos expresión de la profundidad y extensión del reinado de Cristo podremos ser también testigos** que con su vida y sus palabras proclamen: ¡Viva Cristo rey!



El presente número de la revista Apologeticum fue posible gracias a las donaciones de nuestros colaboradores.

A ellos les deseamos que Dios les retribuya el ciento por uno, y les damos nuestro más sincero agradecimiento por apoyar nuestro apostolado. Ellos son:

Beatriz Mercedes Alonso
Hugo Vazquez
Robirosa Horacio
Jesús Pereira dos Santos
Adrian Ferreira
Juan Alfaro
María Arráiz
Arturo Picatoste

Eleuterio Fernandez
Rosa María García
Edgar Jerez
Luis Pérez
Natalia Ivankovik Guilen
Dreimi Hernandez
Julio Albornoz
María España

El Sacramento de la Penitencia en la Biblia y los Padres de la Iglesia

Capítulo 22 del libro *Compendio de Apologética Católica*

José Miguel Arráiz

La penitencia es “un Sacramento de la Nueva Ley instituida por Cristo donde es otorgado perdón por los pecados cometidos luego del bautismo a través de la absolución del sacerdote a aquellos que con verdadero arrepentimiento confiesan sus pecados y prometen dar satisfacción por los mismos. Es llamado un ‘sacramento’ y no una simple función o ceremonia porque es un signo interno instituido por Cristo para impartir gracia al alma. Como signo externo comprende las acciones del penitente al presentarse al sacerdote y acusarse de sus pecados, y las acciones del sacerdote al pronunciar la absolución e imponer la satisfacción” (Enciclopedia Católica).

Es importante hacer notar que “la confesión no es realizada en el secreto del corazón del penitente tampoco a un seglar como amigo y defensor, tampoco a un representante de la autoridad humana, sino a un sacerdote debidamente ordenado con la jurisdicción requerida y con el poder de llaves es decir, el poder de perdonar pecados que Cristo otorgó a Su Iglesia”. La finalidad del presente artículo consiste en profundizar en el sustento bíblico e histórico del Sacramento, analizar a la luz de esta evidencia los errores introducidos a raíz de la Reforma Protestante, así como las distorsiones históricas que se manejan en las denominaciones surgidas de esta, al punto de llegar a convertirse en una historia alternativa completamente diferente a la real.

El fundamento bíblico

La facultad que tiene la Iglesia para conceder en nombre de Dios el perdón de los pecados **proviene del mismo Cristo** quien confirió esta facultad a sus Apóstoles al decirles:

“La paz con vosotros. Como el Padre me envió, también yo os envío. Dicho esto, sopló sobre ellos y les dijo: «Recibid el Espíritu Santo. **A quienes perdonéis los pecados, les quedan perdonados; a quienes se los retengáis, les quedan retenidos.**» (Juan 20, 21-23)

También dijo a Pedro

«A ti te daré las llaves del Reino de los Cielos; y lo que ates en la tierra quedará atado en los cielos, y lo que desates en la tierra quedará desatado en los cielos» (Mateo 16, 19) y a los Apóstoles “Yo os aseguro: **todo lo que atéis en la tierra quedará atado en el cielo, y todo lo que desatéis en la tierra quedará desatado en el cielo**”» (Mateo 18, 18)

El significado de atar y desatar no se limita a la autoridad de definir que es lícito y que no en cuando a doctrina, sino también a la facultad de conceder el perdón de los pecados, ya que el poder otorgado aquí no es limitado: “todo lo que atéis”, “todo lo que desatéis” poder que a su vez es confirmado explícitamente por Cristo al permitir perdonar o retener los pecados.

Objeciones protestantes

Existen numerosas objeciones de parte de las diferentes denominaciones protestantes respecto al Sacramento de la Penitencia. El protestantismo en general declara que no es necesaria la intervención humana para que Dios perdone el pecado y que este debe ser confesado en privado sólo a Dios.

Un ejemplo lo he tomado del Manual Práctico Para la Obra del Evangelismo Personal donde se afirma:

“No hallamos en las Santas Escrituras ni una sola línea en que ordene al cristianismo confesar sus pecados ante un hombre.” (Iglesia de Dios (Israelita), *Manual Práctico para la Obra del Evangelismo Personal*)

Otro ejemplo lo tenemos en los comentarios de uno de los numerosos apologistas aficionados del protestantismo en el Internet, quien escribe con más entusiasmo que sapiencia:

“Jesucristo admitió implícitamente que el único que perdona los pecados es Dios (Marcos 2, 7 y Lucas 5, 21). Y el mismo Apóstol Juan afirma que Dios es fiel y justo para perdonar los pecados—Si confesamos nuestros pecados, él es fiel y justo para perdonar nuestros pecados, y limpiarnos de toda maldad— (1 Juan 1, 8-9). Ni en este texto ni en ningún otro de la Escritura está registrado que algún Apóstol obró de confesor o absolvió de pecados a algún cristiano.” (Daniel Sapia, *La confesión auricular*, www.conocereislaverdad.org)

Este tipo de objeción comete el error de confundir a quien concede el perdón (Dios), con el medio que Dios utiliza para administrarlo (el sacerdote). El texto citado no entra en contradicción con la confesión del pecado ante el sacerdote o la iglesia, sino que lo deja implícito (parte de algo que ya se sabía—que a la Iglesia le fue otorgada la facultad de perdonar pecados—para darnos a entender que Dios es fiel y justo para perdonar a quien reconozca sus faltas). Esto se hace más claro si se analiza el contexto entero. El versículo anterior dice: “Si dijéremos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos” lo que complementa el siguiente “[pero] si reconocemos nuestros pecados, fiel y justo es él para perdonarnos”. El texto es en sí una exhortación al reconocimiento de las propias faltas (en vez de negarlas) y nunca una excusa o aval para confesar nuestros pecados directamente a Dios.

También es errado afirmar que Cristo admitió que solo Dios perdona el pecado. La Escritura señala que Él tiene facultad para hacerlo, sin entrar en polémica sobre su divinidad: “Pues para que sepáis que el Hijo del hombre tiene **potestad en la tierra de perdonar los pecados**” (Mateo 9, 6).

Luego, prueba a través de un milagro físico (el signo externo de la curación del paralítico) lo que es un verdadero milagro espiritual (la realidad interna del perdón del pecado). Así, en la conclusión de esta enseñanza se nos declara: “Y al ver esto, la gente temió y glorificó a Dios, que había dado tal poder a los hombres” (Mateo 9, 8). Es obvio que esto no se refiere a la sanidad física, que era la prueba tangible de un milagro mucho mayor, sino al milagro en sí de la curación espiritual del enfermo a través del perdón de sus pecados. Y aunque Cristo en ese momento hubiese querido reconocer eso implícitamente (cosa que no concedemos) esto tampoco tendría por qué impedir que Cristo posteriormente pudiera transmitir ese poder a sus Apóstoles, tal como queda firmemente atestiguado en la Escritura.

Tampoco es cierto que ni ningún Apóstol o ningún otro obraron de confesor, o no existe en la Escritura la mención de confesar pecados a hombre alguno. Existen referencias bíblicas explícitas que echan por tierra estas afirmaciones demostrando que los pecadores arrepentidos no se limitaban a la confesión interior. El Evangelio de Marcos narra cómo quienes acudían a Juan Bautista para ser bautizados le confesaban sus pecados:

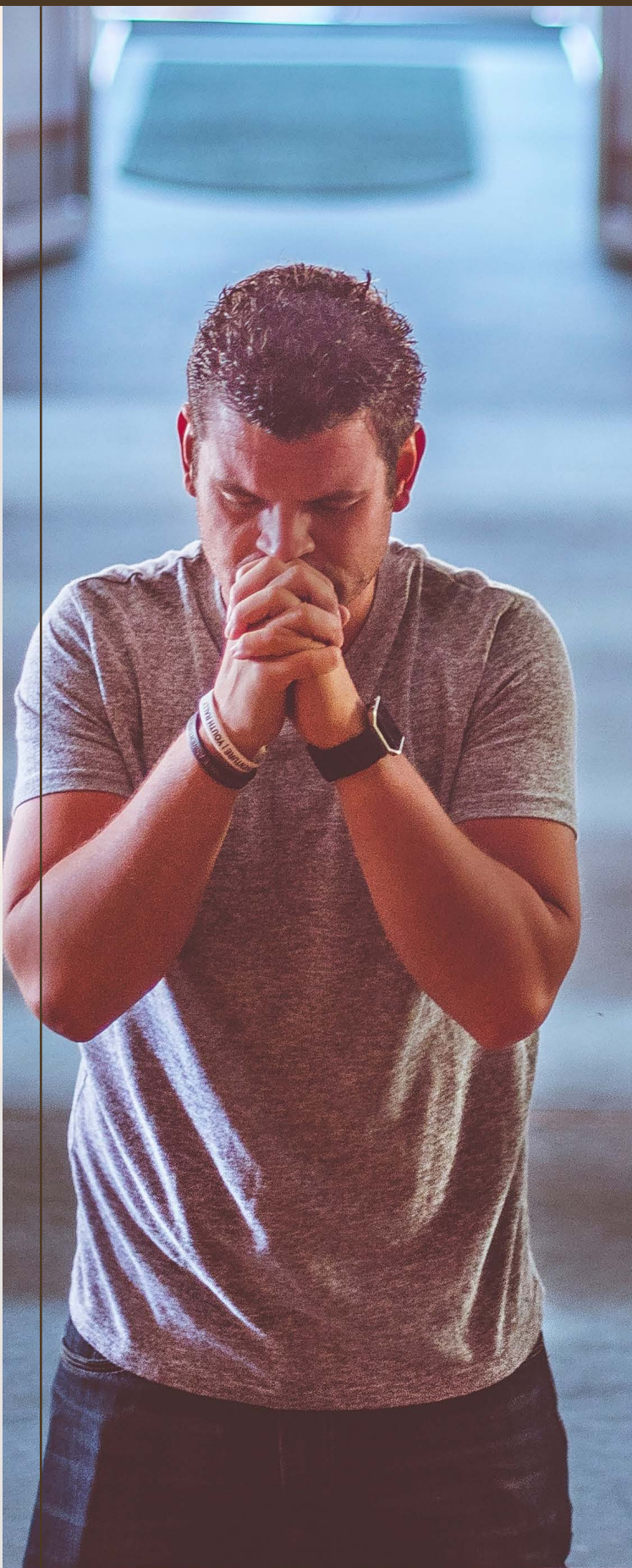
“Acudía a él gente de toda la región de Judea y todos los de Jerusalén, y eran bautizados por él en el río Jordán, **confesando sus pecados.**” (Mateo 3, 6)

Lo mismo se afirma de aquellos que, al convertirse, acudían a los Apóstoles:

“Muchos de los que habían creído **venían a confesar y declarar sus prácticas.**” (Hechos 19, 18)

Existe evidencia también de que el pecador no solamente debía confesar su pecado a Dios, sino a la Iglesia:

“**Confesaos, pues, mutuamente vuestros pecados y orad los unos por los otros, para que seáis curados.**” (Santiago 5, 16)



Aunque no vemos en estos textos una confesión auricular como la conocemos hoy, podemos ver dos hechos claves: Cristo concedió a los Apóstoles la facultad de perdonar pecados, y que el pecador no se limitaba a la confesión interior. ¿Cómo pudieran los Apóstoles perdonar pecados secretos a menos que los fieles se los confesaran?

Falla también la objeción de que cuando en la Escritura se ordena confesar los pecados se refiere a pedir perdón a los hermanos que hemos ofendido. Si bien una ofensa es un pecado, **no todos los pecados son ofensas al prójimo** y reducir así el significado del texto es desvirtuar el significado real y completo del texto.

Cuando la Escritura habla de confesión de pecados no se refiere a pedir perdón a algún hermano por haberle ofendido. Compárese esta interpretación con Marcos 1, 5: "Acudía a él gente de toda la región de Judea y todos los de Jerusalén, y eran bautizados por él en el río Jordán, confesando sus pecados" ¿Deberíamos interpretar que toda la gente de Judea y Jerusalén había ofendido a Juan el bautista?. Si lo aplicamos a Hechos 19, 18 "Muchos de los que habían creído venían a confesar y declarar sus prácticas" ¿deberíamos interpretar que todos los nuevos conversos habían ofendido a los Apóstoles? Note que el texto aquí es particularmente claro, porque habla de **confesar y declarar "sus prácticas"**, no sus ofensas. Recordemos también que el primer ofendido por nuestros pecados es Dios, pues todo pecado es primeramente una violación de la justicia divina.

Evidencia de la Reconciliación en el Antiguo Testamento

La realidad sacramental de la Iglesia es precedida en la historia por su modelo profético, la Ley Mosaica. En ella vemos (Levítico cc. 4 y 5) que Dios exigía un sacrificio ceremonial por los pecados cometidos. El sacrificio se realizaba en el Tabernáculo (luego en el Templo) y delante de los sacerdotes, lo cual en sí es una admisión pública por el pecado. El ejercicio de estas ceremonias era público y además enseñaba a los pecadores la inevitable consecuencia del pecado: la muerte. El animal que se sacrificaba moría en lugar del pecador.

El modo de ejecución de dichos sacrificios es un equivalente del Sacramento de la Reconciliación que no se puede negar y en el que tanto el sacerdote como el fiel tienen una participación claramente definida.

"Si es una persona del pueblo la que peca inadvertidamente y se ha hecho culpable, cometiendo una falta contra alguna de las prohibiciones contenidas en los mandamientos del Señor, una vez que se le haga conocer el pecado que ha cometido, presentará como ofrenda por la falta cometida, una cabra hembra y sin defecto. Impondrá su mano sobre la cabeza de la víctima y la inmolará en el lugar del holocausto. Después el sacerdote mojará su dedo en la sangre, la pondrá sobre los cuernos del altar de los holocaustos y derramará el resto de la sangre sobre la base del altar. Luego quitará toda la grasa de la víctima, como se hace en los sacrificios de comunión, y la hará arder sobre el altar, como aroma agradable al Señor. De esta manera, el sacerdote practicará el rito de expiación en favor de esa persona, y así será perdonada. Si lo que trae como ofrenda por el pecado es un cordero, deberá ser hembra y sin defecto. Impondrá su mano sobre la cabeza de la víctima y la inmolará en el lugar donde se inmolan los holocaustos. Luego el sacerdote mojará su dedo en la sangre de la víctima, la pondrá sobre los cuernos del altar de los holocaustos, y derramará toda la sangre sobre la base del altar. Después quitará toda la grasa del animal, como se quita la grasa del cordero en los sacrificios de comunión, y la hará arder sobre el altar, junto con las ofrendas que se queman para el Señor. De esta manera, el sacerdote practicará el rito de expiación en favor de esa persona, por el pecado que cometió, y así será perdonada." (Levítico 4, 27-35)

Evidencia histórica

Existe una gran variedad de distorsiones históricas respecto al sacramento de la penitencia entre las denominaciones protestantes.

Algunos ven la confesión auricular (componente importante del Sacramento) como un invento del segundo milenio. Un ejemplo de este tipo de distorsiones lo tenemos en el Manual práctico para la obra del evangelismo personal ya citado el cual a este respecto afirma:

"La confesión auricular a los sacerdotes fue oficialmente establecida en la Iglesia romana en el año de 1215. Más tarde en el Concilio de Trento, en 1557, pronunció maldiciones sobre todos aquellos que habían leído la Biblia lo suficiente para hacer a un lado la confesión auricular."

Es importante aclarar que las definiciones dogmáticas de los concilios no pueden interpretarse como que de alguna manera se está introduciendo una nueva doctrina. Estas suelen ocurrir cuando alguna verdad fundamental es cuestionada o necesita ser definida claramente para bien de los fieles.

Aunque la confesión auricular como la conocemos hoy pudo haber ido desarrollándose en su forma exterior a través del tiempo. Veremos que su *esencia*, radica en el hecho reconocido de **la reconciliación del pecador por medio de la autoridad de la Iglesia**. Y que ese hecho es parte del legado de la Iglesia, habiendo existido desde que Cristo otorgó dicho poder a los Apóstoles. Comprobaremos que la disciplina penitencial, incluida la confesión de los pecados ante el sacerdote y ante la Iglesia, existe desde tiempos apostólicos.

Examinemos la Didajé (60-160 d.C) considerada uno de los más antiguos escritos cristianos no-canónicos y que antecede por mucho a la mayoría de los escritos del Nuevo Testamento. Estudios recientes señalan una posible fecha de composición anterior al 160 d.C. Es un excelente testimonio del pensamiento de la Iglesia primitiva. Dicho documento es particularmente insistente en requerir la confesión de los pecados antes de recibir la Eucaristía.

"En la reunión de los fieles confesarás tus pecados y no te acercarás a la oración con conciencia mala." (Didajé IV, 14)

En la Didajé tenemos un temprano testimonio histórico opuesto a la posición protestante de confesar los pecados directamente a Dios.

Orígenes (185 - 254 d.C.)

Afirma que luego del bautismo hay medios para obtener el perdón de los pecados cometidos luego de este. Entre ellos enumera la penitencia.

“Además de esas tres hay también una séptima [razón] aunque dura y laboriosa: la remisión de pecados por medio de la penitencia, cuando el pecador lava su almohada con lágrimas, cuando sus lágrimas son su sustento día y noche, cuando no se retiene de **declarar su pecado al sacerdote del Señor** ni de buscar la medicina, a la manera del que dice «Ante el Señor me acusaré a mí mismo de mis iniquidades, y tú perdonarás la deslealtad de mi corazón».” (William A. Jurgens, *The Faith of the Early Fathers*, Vol. I, The Liturgical Press, Minnesota 1970, p. 207.)

Así Orígenes admite una remisión de pecados a través de la penitencia y la confesión ante un sacerdote. Afirma que es el sacerdote quien decide si los pecados deben ser confesados también en público.

“Observa con cuidado a quién confiesas tus pecados; pon a prueba al médico para saber si es débil con los débiles y si llora con los que lloran. **Si él creyera necesario que tu mal sea conocido y curado en presencia de la asamblea reunida, sigue el consejo del médico experto.**” (Homilías Sobre los Salmos 37, 2, 5)

También reconoce que todos los pecados pueden ser perdonados:

“Los cristianos lloran como a muertos a los que se han entregado a la intemperancia o han cometido cualquier otro pecado, porque se han perdido y han muerto para Dios. Pero, si dan pruebas suficientes de un sincero cambio de corazón, son admitidos de nuevo en el rebaño después de transcurrido algún tiempo (después de un intervalo mayor que cuando son admitidos por primera vez), como si hubiesen resucitado de entre los muertos.” (Contra Celsum 3, 50: EH 253)

Tertuliano (160 - 220 d.C.)

Tanto en su periodo ortodoxo como en su periodo herético tenemos en Tertuliano un testigo sin igual que nos informa sobre la práctica primitiva de la penitencia en la Iglesia. Cuando escribe *De paenitentia* (aproximadamente en el año 203 d.C. siendo todavía católico) habla de una segunda penitencia que Dios “ha colocado en el vestíbulo para abrir la puerta a los que llamen, pero solamente una vez, porque ésta es ya la segunda”.

En los textos de Tertuliano se ve un entendimiento diáfano de cómo el creyente que ha caído en pecado luego del bautismo tiene necesidad del Sacramento de la Penitencia y expresa el temor de que éste sea mal entendido por los débiles como un medio para seguir pecando y obtener nuevamente el perdón:

“¡Oh Jesucristo, Señor mío!, concede a tus servidores la gracia de conocer y aprender de mi boca la disciplina de la penitencia, pero en tanto en cuanto les conviene y no para pecar; con otras palabras, que después (del bautismo) no tengan que conocer la penitencia ni pedirla. Me repugna mencionar aquí la segunda, o por mejor decir, en este caso la última penitencia. Temo que, al hablar de un remedio de penitencia que se tiene en reserva, parezca sugerir que existe todavía un tiempo en que se puede pecar.” (De Paenitentia 7)

Tertuliano habla de “pedir” la penitencia, descartando la posibilidad de limitarse a una confesión directa con Dios.

Esto lo explica detalladamente cuando afirma que para alcanzar el perdón el penitente debe someterse a la confesión pública (ἐξομολόγησις), y adicionalmente cumplir los actos de mortificación (capítulos 9-12).

El Testimonio de Tertuliano prueba también que la penitencia terminaba tal como hoy en día como una absolución oficial, luego de haber confesado el pecado:

“Rehúyen este deber como una revelación pública de sus personas, o que lo difieren de un día para otro... ¿Es acaso mejor ser condenado en secreto que perdonado en público? En el capítulo XII habla de la eterna condenación que sufren quienes no quisieron usar esta segunda «planca salutis».”

En su periodo montanista Tertuliano niega a la Iglesia el poder de perdonar los pecados graves (adulterio y fornicación) afirmando que dicha facultad la obtuvo sólo Pedro y negando que éste lo transmitiera a la Iglesia.

Las razones de esta negativa no son las que mantienen los protestantes de hoy en día, sino el carácter riguroso de la doctrina montanista que afirmaba que dichos pecados eran imperdonables.

Es así como se retracta de lo escrito por el mismo escribiendo *De Pudicitia* (Sobre la Modestia); cuando se ve impelido al enfrentarse a un obispo al que llama Pontifex Maximus y Episcopus Episcoporum (muy posiblemente el Papa Calixto), en virtud a un edicto donde escribe “perdono los pecados de adulterio y fornicación a aquellos que han cumplido penitencia”, **confirmando así, el poder de la Iglesia de perdonar pecados** aun si se trata de adulterio y fornicación. Este edicto es otra evidencia de la posición oficial de la Iglesia que tiene conciencia del poder recibido de Cristo para otorgar el perdón los pecados.

Deja así Tertuliano su testimonio hostil sobre la práctica de la Iglesia pre-nicena:

“Y deseo conocer tu pensamiento, saber qué fuente te autoriza a usurpar este derecho para la Iglesia. Sí, porque el Señor dijo a Pedro: «Sobre esta piedra edificaré mi Iglesia», **«a ti te he dado las llaves del Reino de los Cielos», o bien:** «Todo lo que desatares sobre la tierra, será desatado; todo lo que atares será atado»; tú presumes luego que el poder de atar y desatar ha descendido hasta ti, es decir, a toda Iglesia que está en comunión con Pedro, ¡Qué audacia la tuya, que perviertes y cambias enteramente la intención manifiesta del Señor, que confirió este poder personalmente a Pedro!” (De Pudicitia 21)

Cipriano de Cartago (200 – 258 d.C.)

Es un claro expositor de la conciencia de la Iglesia de haber recibido de Cristo el poder de perdonar pecados. Para él la penitencia pública comprendía tres actos distintos: confesión, satisfacción proporcionada a la gravedad del pecado y reconciliación una vez terminada la satisfacción. Combate la herejía de Novaciano, quien negaba que hubiera perdón para quienes en tiempo de persecución hubieran renegado de la fe (los lapsi) y el rigorismo de Tertuliano luego de abrazar el montanismo.

Así, en *De opere et eleemosynis* dice que quienes han pecado luego de haber recibido Bautismo pueden volver a obtener el perdón cualquiera que sea el pecado. También deja un testimonio claro del deber de confesar el pecado mientras haya tiempo y mientras esta confesión pueda ser recibida por la Iglesia:

“Os exhorto, hermanos carísimos, a que cada uno confiese su pecado, mientras el que ha pecado vive todavía en este mundo, o sea, mientras su confesión puede ser aceptada, mientras la satisfacción y el perdón otorgado por los sacerdotes son aún agradables a Dios.” (De Lapsi 28; Epístola 16, 2.)

Hipólito Mártir (? - 235 d.C.)

Hipólito es un excelente testimonio cómo la Iglesia estaba consciente de su propia autoridad de perdonar pecados, ya que, aun siendo intransigente, no llega a negar la facultad de la Iglesia para la absolución. Evidencia de esto la hay en La Tradición Apostólica (Αποστολική παράδοσις), donde nos deja un testimonio indiscutible cuando reproduce allí la oración para la consagración de un obispo:

“Padre que conoces los corazones, concede a este tu siervo que has elegido para el episcopado... **que en virtud del Espíritu del sacerdocio soberano tenga el poder de «perdonar los pecados»** (facultatem remittendi peccata) según tu mandamiento; que «distribuya las partes» según tu precepto, y que «desate toda atadura» (solvendí omne vinculum iniquitatis), según la autoridad que diste a los Apóstoles.” (La Tradición Apostólica 3)

Particularmente importante este testimonio, ya que La Tradición apostólica es la fuente de un gran número de constituciones eclesiásticas orientales, lo que confirma que dicha conciencia estaba extendida a lo largo de la Iglesia.

Las Constituciones Apostólicas del Siglo IV

Al igual que en la Tradición Apostólica de San Hipólito, las constituciones apostólicas escritas en Siria el siglo IV incluyen una oración similar en la ordenación del obispo:

“Otórgale, Oh Señor todopoderoso, a través de Cristo, la participación en Tu Santo Espíritu **para que tenga el poder para perdonar pecados** de acuerdo a Tu precepto y Tu orden, y soltar toda atadura, cualquiera sea, de acuerdo al poder el cual Has otorgado a los Apóstoles.” (Constitutione Apostolica VIII, 5 p. i., 1. 1073)

Nicolas Poussin
El Sacramento de la Ordenación
Cristo entrega las llaves a San Pedro



Basilio de Cesarea (329 – 379 d.C.)

Quasten comenta que aunque K. Holl opina que fue San Basilio quien introdujo la confesión auricular en el sentido católico, como confesión regular y obligatoria de todos los pecados, aun de los más secretos añade también:

“Su error, empero, está en identificar la Confesión Sacramental con la “confesión monástica” que era simplemente un medio de disciplina y de dirección espiritual y no implicaba reconciliación ni absolución sacramental. En su Regla San Basilio ordena que el monje tiene que descubrir su corazón y confesar todas sus ofensas, aun sus pensamientos más íntimos, a su superior o a otros hombres probos” que gozan de la confianza de los hermanos. En este caso, el puesto del superior puede ocuparlo alguno que haya sido elegido como representante suyo. No hay la menor indicación de que el superior o su sustituto tengan que ser sacerdotes. Se puede decir, pues, que Basilio inauguró lo que se conoce bajo el nombre de «confesión monástica» pero no así la confesión auricular, que constituye una parte esencial del Sacramento de la Penitencia.” (Johannes Quasten, *Patrología II*, Biblioteca de Autores Cristianos 217, Cuarta Edición, Madrid 1985, pág. 258-259)

Comenta también Quasten:

“De sus cartas canónicas (cf. supra, p.234) se deduce que seguía todavía en vigor la disciplina que había existido en las iglesias de Capadocia desde los tiempos de Gregorio Taumaturgo.

La expiación consistía en la separación del penitente de la asamblea cristiana (Capítulo VII). En la Epístola canónica menciona cuatro grados: el estado de «los que lloran», cuyo puesto estaba fuera de la iglesia, προίσκλαυσις, el estado de «los que oyen», que estaban presentes para la lectura de la Sagrada Escritura y para el sermón, ἀκρόασις, el estado de «los que se postran», que asistían de rodillas a la oración, υπόστασις, por último, el estado de quienes «estaban de pie» durante todo el oficio, pero no participaban en la comunión (σύστασις).”

Ambrosio de Milán (340 - 396 d.C.)

Compuso entre el 384 d.C. y el 394 d.C. De Paenitentia, que es un tratado no homilético en dos libros, en el cual Ambrosio refuta las afirmaciones de los novacianos acerca de la potestad de la Iglesia de perdonar pecados y facilita noticias de particular interés para conocer la práctica penitencial de la Iglesia de Milán en el siglo IV.

“Profesan mostrando reverencia al Señor reservando sólo a Él el poder de perdonar pecados. Mayor error no puede ser que el que cometen al buscar rescindir de Sus órdenes echando abajo el oficio que Él confirió. La Iglesia Lo obedece en ambos aspectos, al ligar el pecado y al soltarlo; porque el Señor quiso que ambos poderes deban ser iguales.” (De poenitentia I, ii, 6)

Enseña que este poder es función del sacerdocio que puede perdonar todos los pecados:

“Pareciera imposible que los pecados deban ser perdonados a través de la penitencia; Cristo otorgó este (poder) a los Apóstoles y de los Apóstoles ha sido transmitido al oficio de los sacerdotes.” (De poenitentia II, ii, 12)

“El poder de perdonar se extiende a todos los pecados: Dios no hace distinción; Él prometió misericordia para todos y a Sus sacerdotes les otorgó la autoridad para perdonar sin ninguna excepción.” (De poenitentia I, iii, 10)

Agustín de Hipona (354 - 430 d.C.)

Escribe contra aquellos que niegan que la Iglesia hubiera recibido el poder de perdonar pecados:

“No escuchemos a aquellos que niegan que la Iglesia de Dios tiene poder para perdonar todos los pecados.” (De agonia Christi, III.)

Para finalizar citaremos brevemente otros testimonios claros. San Pacían, obispo de Barcelona (m. 390 d.C.) escribe respecto al perdón de los pecados: *“Este que tú dices, sólo Dios lo puede hacer. Bastante cierto: pero cuando lo hace a través de Sus sacerdotes es Su hacer de Su propio poder”* San Atanasio (295-373 d.C.) escribe *“Así como el hombre bautizado por el sacerdote es iluminado por la Gracia del Espíritu Santo, así también aquel quien en penitencia confiesa sus pecados, recibe a través del sacerdote el perdón en virtud de la gracia de Cristo.”*

Estos son solamente uno de muchos testimonios que evidencian que la Iglesia ha tenido siempre consciencia plena de haber recibido de Cristo la facultad de perdonar pecados y considera este don como parte del depósito de la fe. Sorprendentemente tanto los padres de Oriente como de Occidente interpretan las palabras de Cristo tal como lo hacemos los católicos casi veinte siglos después. Es evidente, por lo tanto, que el Concilio de Trento solamente se hace eco de lo que ya la Iglesia enseñaba en contra de los herejes de los primeros siglos, los cuales, en su gran mayoría, ni siquiera defendían la posición protestante de hoy, ya que la gran mayoría de ellos no rechazaba que la Iglesia hubiera recibido tal facultad.



Suficiencia material de las Escrituras NO es Sola Scriptura

Dave Armstrong

El siguiente artículo es un extracto de mi libro "501 Argumentos bíblicos contra Sola Scriptura", el cual fue condensado y reformulado en otro de mis libros: "100 argumentos bíblicos contra Sola Scriptura". El original se creó en forma de "reflexiones" (breves pensamientos) recopilados, del más corto al más largo dentro de cada capítulo. Este capítulo tiene 5 1/2 páginas y presentó 23 argumentos por separado, dejando los pensamientos con su numeración original y especificando las siguientes abreviaturas de otros libros míos de los que extraje material:

BCO = Conversaciones Bíblicas (2002)

MBE = Más evidencia bíblica para el catolicismo (2002)

PRO = Protestantismo: reflexiones críticas de un católico ecuménico (2003)

Comencemos con las reflexiones:

304. Nadie niega la autoridad de las Escrituras, solo que existe aisladamente, aparte de la Iglesia y la Tradición. [BCO, 15]

305. Todos los que aceptan sola Scriptura creen en la suficiencia material, pero no al revés. Esa es la falacia a menudo presente en este tipo de discusiones.

306. Los protestantes a menudo presuponen que sola Scriptura es esencial para la exégesis o el deseo de apoyar bíblicamente cualquier doctrina, cuando no lo es en absoluto.

307. Las declaraciones bíblicas sobre la suficiencia material y la inspiración de la Escritura no prueban ni sola Scriptura ni la suficiencia formal de la Escritura.

308. Si los católicos afirman la suficiencia material de la Escritura, entonces no puede ser que la "suficiencia material" sea esencialmente un sinónimo de sola Scriptura.

309. Nuestro terreno común es la centralidad e inspiración de las Sagradas Escrituras y la reverencia por el Credo de Nicea. El debate es si es la única regla de fe y autoridad exclusiva. [BCO, 19; modificado]

310. La Iglesia Católica, en la medida en que es un intérprete "oficial" de la Escritura, afirma ser meramente autoritariamente descubridor del significado correcto, no en ningún sentido determinando o creando lo que ya está allí.

311. Todas las doctrinas cristianas verdaderas se mencionan explícitamente en la Biblia o se pueden deducir de evidencias bíblicas sólidas (es decir, acepto la suficiencia material de las Escrituras). En mi opinión, sola Scriptura no cae bajo ninguna categoría. [BCO, 12]

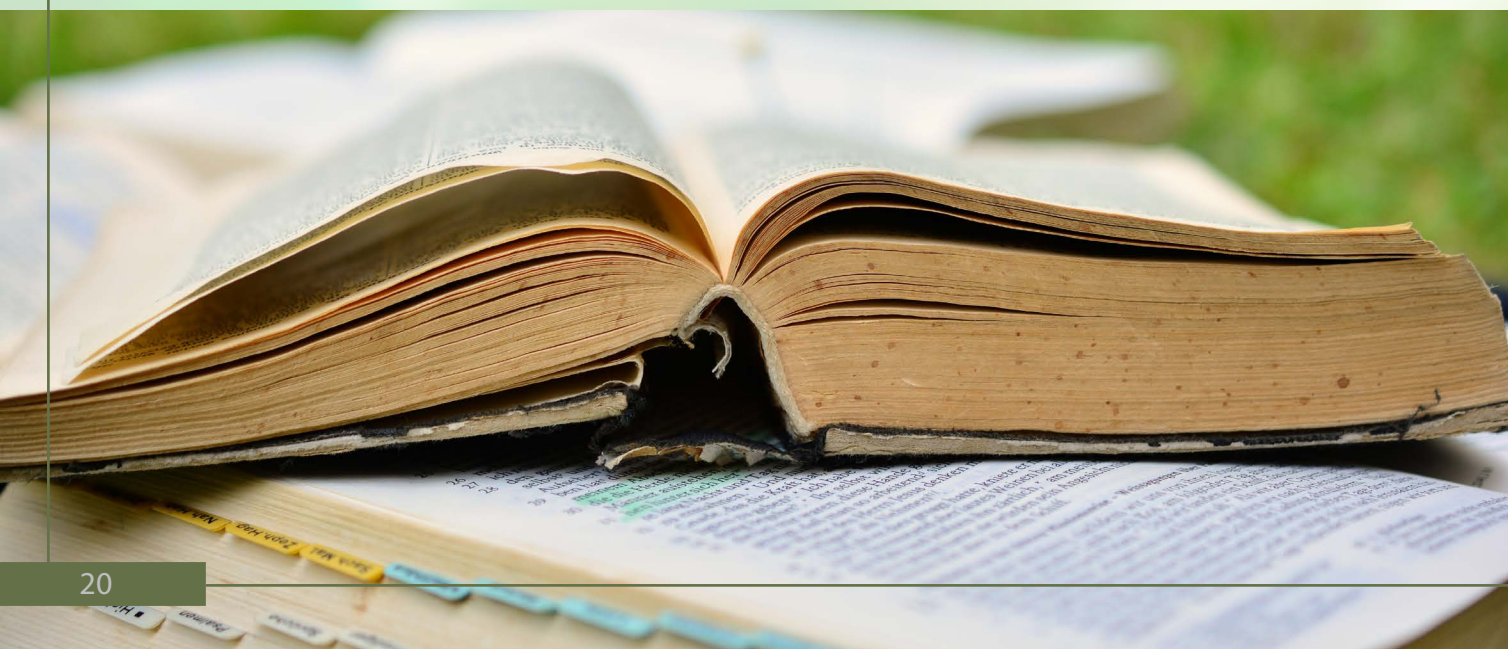
312. La Escritura y la Tradición se tejen juntas, de una pieza. La Iglesia interpreta con autoridad las Escrituras, pero al hacerlo no introduce nada que no sea inherente a las Escrituras (explícita o implícitamente) en primer lugar. [BCO, 44; modificado]

313. Cuando un católico (por ejemplo, San Atanasio) apela a las Escrituras para respaldar su argumento, no se reduce a la sola Scriptura. Apelo constantemente a la Biblia en mi propia apologética, ¡pero niego sola Scriptura, como lo demuestra ampliamente mi libro!

314. Incluso un documento inspirado necesita ser interpretado autoritariamente y sus enseñanzas proclamadas, codificadas y sistematizadas en sus particulares y parámetros en credos y confesiones (como en el protestantismo, perteneciente a estos últimos aspectos). [BCO, 49]

315. Si una persona tuviera una Biblia en una isla desierta, y no supiera lo más mínimo sobre el cristianismo, la Iglesia o la historia cristiana, entonces seguramente podrían alcanzar la salvación escatológica solo por medio de la Biblia. Pero esa no es la situación habitual en la que nos encontramos. [MBE, 105]

316. No estoy en contra de la memorización de la Biblia ni de ningún tipo de memorización, sino solo de su insuficiencia si se hace "de memoria" sin darse cuenta de los principios más amplios incorporados por las cosas memorizadas, o con fines meramente "de prueba", sin suficiente conocimiento previo o conocimiento de la teología sistemática y los dogmas de la Iglesia.





317. Los católicos creen en la suficiencia material de la Escritura para la salvación. El Evangelio contenido en la Biblia (en el que estamos de acuerdo) es suficiente para la salvación. Al mismo tiempo, la Iglesia también es necesaria para la salvación, ya sea que uno reconozca o no ese hecho, así como Cristo es necesario, si la persona que nunca ha oído hablar de Él lo sabe o no. [PRO, 10]

318. Suficiencia material es la creencia de que todas las doctrinas cristianas se pueden encontrar en las Sagradas Escrituras, explícita o implícitamente, o deducibles del testimonio explícito de la Sagrada Escritura (los católicos están totalmente de acuerdo con eso). No significa que la Escritura es la "única" fuente de doctrina (en un sentido que excluye la tradición y la Iglesia). Eso es lo que significa suficiencia formal.

319. Yo creo en la suficiencia material de la Escritura, y esta es una posición católica aceptable. Niego que la Escritura sea formalmente suficiente como una autoridad en contra de la sucesión apostólica, la Tradición bíblicamente consistente y basada en la Biblia, y la Iglesia (como sea que se defina esta última). Niego que la Escritura misma enseñe suficiencia formal o sola Scriptura. [BCO, 21]

320. La suficiencia material de las Escrituras es la opinión de que todas las doctrinas cristianas se pueden encontrar en las Escrituras, explícita o implícitamente; completamente desarrolladas o en forma de núcleo. Los católicos se aferran a esto. La suficiencia formal de las Escrituras es la adopción del principio de sola Scriptura como la Regla de Fe. Los católicos lo niegan, y digo que los Padres (siendo católicos de un período anterior, menos teológico y eclesiológicamente desarrollado) también lo hacen.

321. La autoridad vinculante de la Iglesia es una necesidad práctica, dada la propensión de los hombres a pervertir la verdadera Tradición apostólica como se enseña en las Escrituras, ya sea persistente o no. El hecho es que surgen diversas interpretaciones, y se necesita una autoridad final fuera de la Escritura para resolver esas controversias.

Esto no implica en lo más mínimo que las Escrituras mismas (entendidas correctamente) no sean suficientes para superar los errores. Solo es formalmente insuficiente por sí misma.

322. No es novedoso para un católico (o alguien que tenga una visión similar a los católicos con respecto a la Regla de fe) comparar las Escrituras con las Escrituras. Escribo libros enteros y docenas de artículos donde consulto solo la Escritura para hacer mis argumentos (precisamente porque estoy discutiendo con los protestantes y no les importa lo que las autoridades católicas establezcan sobre un tema). De esto no se sigue que haya adoptado la Regla de Fe Protestante. Esta es una argumentación extraordinariamente débil (en la medida en que puede llamarse así en absoluto).

323. Escribo libros enteros y grandes periódicos que citan nada más que las Escrituras. No significa por un segundo que no respeto la autoridad vinculante de la Iglesia Católica o abrace la sola Scriptura. San Atanasio hizo algunos extensos argumentos bíblicos. Estupendo. Hacer tales argumentos, hacer exégesis, exaltar la Biblia, leer la Biblia, debatirla, elogiarla, etc., etc., todo está bien (y los católicos están de acuerdo con todo); ninguna de estas cosas, sin embargo, reduce o lógicamente necesita la adopción de Sola Scriptura como un principio formal, difícil de entender para algunas personas.

324. Si un hombre quedara varado en una isla desierta sin nadie alrededor y con una Biblia, creo que podría salvarse. También creo que podría salvarse sin una Biblia o nunca escuchar una palabra de eso, si buscaba la verdad; ya que Dios dijo que su existencia es evidente por lo que está hecho (Romanos 1). Esto no refuta la necesidad de una Iglesia y una Tradición autorizada en circunstancias normales. Es como decir "Podría sobrevivir en una isla desértica, con pan y agua, sin comodidades modernas y sin medicamentos". Claro; pero, ¿es esta la mejor manera de pasar por la vida? ¿No aprovechamos esas bendiciones que Dios nos ha proporcionado, entre las cuales está la Iglesia, con sus sabios guías espirituales que nos ayudan a seguir mejor el camino del discipulado? [BCO, 51; modificado]

325. Ser "escritural" y estar de acuerdo con sola Scriptura no es lo mismo. Este es un malabarismo inteligente a menudo empleado por los apologistas protestantes (similar a los peces que no saben que están en el agua: para el protestante, sola Scriptura es el agua en que vive o el aire que respira, por lo que la da por sentado), pero es una falacia básica, según la propia definición

dada por los protestantes de sola Scriptura, que es, en términos generales, la siguiente:

Sola Scriptura: la creencia de que las Escrituras son la única autoridad final e infalible en asuntos de doctrina cristiana.

Para que algo sea "bíblico" por otro lado, debe estar de acuerdo con las siguientes calificaciones:

"Bíblico": respaldado por las Escrituras directa o implícitamente o por deducción de la enseñanza bíblica explícita o implícita; secundariamente: no contradice la enseñanza bíblica.

Como podemos ver, las dos cosas son bastante diferentes. Así es como y por qué un católico puede comprometerse por completo a explicar y defender la doctrina católica de las Sagradas Escrituras (de hecho, es mi especialidad apologética y el enfoque de la mayoría de mis libros publicados), sin adherirse a sola Scriptura en lo más mínimo. Los protestantes no tienen el monopolio de la Escritura; ni es sola Scriptura necesaria para fundamentar las doctrinas en las Escrituras. El Protestante simplemente asume esto (generalmente sin argumento) y sigue su camino feliz.

326. Los católicos creen en la suficiencia material (pero no formal) de la Escritura, pero esto debe entenderse en conjunto con el desarrollo de la doctrina. Todas las doctrinas católicas se pueden encontrar en las Escrituras, explícitamente, implícitamente, o por deducción de otras enseñanzas explícitas. Pero no todos estarán en forma desarrollada finalmente. A menudo estarán presentes en forma de kernel, o como semillas. Además, ninguna enseñanza católica contradice la Biblia, que es diferente del concepto de que está explícitamente presente en la Biblia. Por ejemplo, ¿la doctrina de la Asunción de María en el cielo contradice a la Biblia? No, en absoluto. En el pensamiento bíblico, tal evento es totalmente posible, y de hecho, hay analogías como Enoc, Elías llevado al cielo en un carro de fuego, y Pablo afirmando que puede haber subido al cielo corporalmente (así como también la creencia de los protestantes dispensacionales en un rapto donde los cuerpos volarán para encontrarse con Jesús en el aire e ir al cielo).

Entonces, la Asunción de María es bastante plausible, en el sentido limitado de ser juzgado en términos de eventos similares en la Biblia (no estoy afirmando que esto sea una "prueba" hermética de ello). Una contradicción de la Biblia, por el contrario, sería algo como, "Dios tiene cuatro personas", o "Jesús no fue concebido por obra del Espíritu Santo, sino por relaciones sexuales naturales" (lo cual contradice el nacimiento virginal). Entonces, en este sentido, decimos que la Asunción es un concepto bíblico, no en el sentido de que tiene una prueba bíblica explícita. Pero, de nuevo, por supuesto, sola Scriptura no tiene una prueba bíblica explícita (o incluso una implícita, sostengo), haciendo que los protestantes apelen al principio irremediabilmente incoherente y contraproducente.



Los milagros de Jesús según Walter Kasper

P. José María Iraburu

–¿Y cómo entiende los milagros Walter Kasper?

–Como **hechos no históricos**, es decir, hechos que no sucedieron como los cuenta el Evangelio; ni de ninguna otra manera, claro.

En mi blog escribí en el año 2013 una serie de artículos que titulé Notas bíblicas. Poco después los publiqué en un cuaderno de la Fundación GRATIS DATE (Pamplona, VI-2014) con el título *Los Evangelios son verdaderos e históricos*, añadiendo un apéndice sobre el Cardenal Kasper y los milagros, que ahora me ha parecido oportuno publicarlo aquí.

–**La veracidad y la historicidad de los Evangelios ha sido siempre afirmada por la Iglesia**, también en el Concilio Vaticano II:

«La santa Madre Iglesia ha defendido siempre y en todas partes, con firmeza y máxima constancia, que los cuatro Evangelios, cuya historicidad afirma sin dudar, narran fielmente lo que Jesús, el Hijo de Dios, viviendo entre los hombres, hizo y enseñó realmente para la eterna salvación de los mismos hasta el día de la Ascensión [cf. Hch 1,1-2]... Los autores sagrados... nos transmitieron datos auténticos y genuinos acerca de Jesús» (constitución dogmática Dei Verbum 19).

Sin embargo, en los últimos 50 o 70 años, la exégesis católica se ha visto **afectada en mayor o menor medida por la crítica histórica y hermenéutica del protestantismo liberal** y del modernismo. Podemos dar un ejemplo de ello considerando la obra Jesús, el Cristo, de Walter Kasper (*Jesus der Christus*, 1974, 332 pgs.), obra traducida a muchas lenguas. La citaré aquí en su edición española, *Jesús, el Cristo* (Ed. Sígueme, Salamanca 2002, 11ª ed., 446 pgs.) De esta obra, quizá la más difundida de Kasper, me fijaré solamente en el capítulo 6º, *Los milagros de Jesús*.

Pero, obviamente, la exégesis que él practica en ese capítulo es la misma que aplica a toda la obra. Los subrayados que siguen son míos.

1.– **La mayor parte de los milagros referidos en los Evangelios no son históricos.** Son relatos compuestos literariamente por las primeras generaciones cristianas para expresar su fe en Cristo.

«La investigación histórico-crítica de la tradición sobre los milagros conduce, en primer lugar a una triple conclusión:

1. «Desde el punto de vista de la crítica literaria se constata la tendencia a acentuar, engrandecer y multiplicar los milagros... Con ello se reduce muy esencialmente el material [fidedigno] de los relatos de milagros (150-151).

2. «Los relatos neotestamentarios sobre milagros se redactan de forma parecida y con ayuda de motivos, que conocemos también en la restante literatura de la antigüedad. [Alude a «numerosos paralelismos» con narraciones rabínicas y helenísticas]. O sea, que se tiene la impresión de que el Nuevo Testamento aplica a Jesús motivos extracristianos para resaltar su grandeza y su poder... (151).

3. «Por la historia de las formas se ve que algunos relatos milagrosos son proyecciones de experiencias pascales introducidas en la vida terrena de Jesús o presentaciones adelantadas del Cristo exaltado... Se advierte que los milagros naturales son un añadido secundario a la tradición primitiva. [Se refiere a los portentos sobre la naturaleza: como calmar la tempestad, multiplicar los panes, andar sobre el mar, etc.]

«De todo esto se deduce que tenemos que considerar como legendarios muchos relatos milagrosos de los

evangelios... Tales relatos milagrosos no-históricos son expresiones de la fe sobre el significado salvador de la persona y mensaje de Jesús» (150-152). «No es necesario considerar históricos, con cierta probabilidad, a los llamados portentos de la naturaleza» (153)...

«Con todo, sería falso deducir de esta tesis que no hay absolutamente acción alguna milagrosa de Jesús con garantía histórica. Lo acertado es lo contrario» (152).

2.– **Los milagros no son acciones que superan el orden natural.**

«¿Qué es en realidad tal milagro, qué ocurre en él? Tradicionalmente se entiende el milagro como un acontecimiento perceptible que trasciende las posibilidades naturales, que es causado por la omnipotencia de Dios quebrantando o, al menos, eludiendo las causalidades naturales, y que confirma, por tanto, la palabra reveladora... Si se examina más a fondo, se ve que esta idea de milagro es una fórmula vacía» (154).

3.– **Dios jamás actúa en su omnipotencia alterando el orden de la creación.**

«A Dios no se le puede colocar jamás en lugar de una causalidad intramundana. Si se encontrara en el mismo nivel de las causas in-tramundanas, ya no sería Dios sino un ídolo. Si Dios ha de seguir siendo Dios, sus milagros hay que considerarlos también como obra de causas segundas creadas... Un milagro así [así entendido, como una intervención del Omnipotente dentro del orden creado, superando sus leyes naturales] forzaría a la fe y suprimiría la libre decisión» (154-155).

4.– **El hombre no tiene una posibilidad real de conocer algo como «milagroso».**

«Esos milagros sólo se constatarían claramente si se conocieran plenamente y de verdad todas las leyes naturales y se contemplaran totalmente en cada caso particular. Sólo así podríamos probar exactamente que un suceso determinado ha de considerarse causado inmediatamente por Dios» (154). [Pero eso, obviamente, es imposible.]

John Singleton Copley, *La Ascensión*, año 1775
Museo de Bellas Artes de Boston





Juan de Flandes, *La resurrección de Lázaron*
Pintado sobre tabla entre 1519, Museo del Prado

5.- Los milagros no tienen propiamente un valor apologetico, es decir, no son motivos razonables de credibilidad, sino que presuponen la fe.

«Éstas y otras dificultades han llevado a los teólogos a prescindir más o menos del concepto de milagro de tipo apologetico, volviendo a su sentido originariamente bíblico» (155). «Si al decir "milagro" no se quiere decir "algo" vinculado a la realidad con la que el hombre se las tiene que ver, entonces cabe preguntarse si la fe en los milagros no es, en definitiva, mera ideología» (156). «Las ciencias naturales parten metodológicamente de la seguridad absoluta de que todo acontecimiento se debe a unas leyes... De modo que, desde el punto de vista de las ciencias naturales, no queda hueco alguno para milagros en el sentido de acontecimientos no causados intramundaneamente y, por tanto, no determinables en principio. Si con todo, se intenta unir el milagro con la carencia fáctica de explicación de ciertos acontecimientos, como a veces ocurre, esto supone batirse siempre en retirada ante el conocimiento de las ciencias naturales que progresa sin cesar y perder toda credibilidad en la predicación y la teología» (157). «Sólo en la fe el milagro se experimenta como acción de Dios. Por tanto, no fuerza la fe. El milagro más bien la pide y la confirma» (160)... «Esto excluye la idea de que los milagros son portentos tan exorbitantes que sencillamente "derriban", "atropellan" al hombre y lo hacen caer sobre sus rodillas. De eso modo los milagros, absurdamente, no llevarían precisamente a la fe, que por esencia no se puede probar, sino que la harían imposible»... «El conocimiento y reconocimiento de los milagros como milagros, es decir, como obras de Dios, presupone la fe» (164).

–La refutación de la exégesis de Kasper ya está hecha de forma completa en mi libro *Los Evangelios son verdaderos e históricos*, al considerar la exégesis del protestantismo liberal y del modernismo. Pero respondo brevemente a las cinco cuestiones referidas.

Ad primum.–Si la mayoría de los milagros carece de historicidad, eso significa que los Evangelios carecen en su mayor parte de historicidad, pues en ellos se narran milagros muy frecuentemente.

En los 666 versículos del Evangelio de San Marcos, por ejemplo, 209 (un 31%) refieren milagros; y si nos fijamos en los diez primeros capítulos, son 209 de 425 (un 47%). Los Evangelios, pues, como es obvio, se componen principalmente de palabras y milagros de Jesús, y los milagros verifican la verdad de las palabras. «Aunque no me creéis a mí, creed a las obras» (Jn 10,38; cf. 14,11). Por ejemplo, «mi cuerpo es verdadera comida» son palabras increíbles de Jesús, dichas en la multiplicación de los panes y los peces, milagro que las hacen creíbles (Jn 6); lo mismo, «yo soy la luz del mundo» es afirmado en la curación de un ciego de nacimiento (Jn 9); «yo soy la resurrección y la vida», en la resurrección de Lázaro (Jn 11). Si se niega la historicidad de los milagros, alegando que son relatos de los creyentes en Jesús o que solamente han de entenderse como una enseñanza espiritual, se niegan también del mismo modo las palabras de Jesús, que por las mismas razones no serían históricas, sino expresivas solo de la fe de los cristianos. Pero una exégesis tal es inconciliable con la fe de la Iglesia en las Escrituras, claramente confesada, según la Tradición unánime, por el Concilio Vaticano II (cf. por ejemplo, *Dei Verbum* 19).

Ad secundum.–Los milagros superan las leyes que gobiernan la creación. Si un muerto de cuatro días, como Lázaro, que ya huele mal, vuelve a la vida por la palabra de Jesús (Jn 11), eso –por mucho que progresen la ciencias naturales– implica ciertamente una alteración momentánea del orden natural permanente. Sólo es posible negar esa alteración, si se niega el milagro mismo. Ya vimos que a partir del siglo XVIII el racionalismo declara imposible el milagro. Ahora bien, negando los milagros, concretamente los milagros sobre la naturaleza, se sigue el axioma racionalista, pero se abandona la fe en los Evangelios.

Santo Tomás: «En los milagros pueden considerarse dos cosas. Primero, lo que sucede, que es ciertamente algo que excede la potencia o facultad de la naturaleza, y en este sentido los milagros se llaman obras de poder. Segundo, aquello para lo que se hacen los milagros, es decir, para manifestar algo sobrenatural, y en este sentido se llaman comunmente signos; y por su carácter excepcional, portentos y prodigios» (*Summa Thlg II-II, 178, a.1 ad 3m*).

E. Dhanis: «El milagro es un prodigio que, aconteciendo en la naturaleza e insertado en un contexto religioso, está divinamente *sustraído a las leyes de la naturaleza* y es dirigido por Dios al hombre como un signo de un orden de gracia» (*Qu'est-ce qu'un miracle?* «Gregorianum» 40, 1959, 202).

René Latourelle: «El Dios del antiguo testamento es un Dios omnipotente que crea, domina el universo y a los pueblos, escoge, salva, establece alianza. ¿Cómo, entonces, podía Jesús hacerse identificar como Dios-entre-nosotros, es decir entre los judíos de su tiempo, a no ser por medio de signos de poder?... Nos olvidamos muchas veces de que los *signos de credibilidad* que atestiguan el origen divino del cristianismo, que constataba la encíclica "Qui pluribus" de 1846, no existían en tiempos de Jesús: la vida de Jesús y su resurrección, el cumplimiento de las Escrituras, el testimonio de los santos y de los mártires [cristianos], la actividad multiseccular de la Iglesia. Para medir justamente la importancia [y la necesidad] de los milagros de Jesús hay que "situarlos" en el kairós Jesús y "situarse" en el corazón de la mentalidad judía de la época... Sus milagros, en este sentido, son obras de poder, pero al servicio del amor; son siempre obras del Omnipotente que exorciza, cura, resucita, pero por amor... Son manifestaciones del Amor omnipotente» (*Milagros de Jesús y teología del milagro*, Sígueme, Salamanca 1990, pg. 30).

Ad tertium et quartum.—Es posible que Dios actúe milagros en el mundo, y que éstos sean conocidos por los hombres con certeza (Vaticano I: Dz 3034). De hecho, Cristo obró milagros, y los hizo en gran número. Ahora bien, *de facto ad posse valet illatio*. Dios actúa en las causas segundas, dándoles causar unos efectos que están fuera de su potencia. Y esta acción de Dios intramundana llega a su plenitud en el Verbo encarnado: «A través de sus gestos, sus milagros y sus palabras, se ha revelado que "en él reside toda la plenitud de la Divinidad corporalmente" (Col 2,9). Su humanidad aparece así como el "sacramento", es decir, el signo y el instrumento de su divinidad y de la salvación que trae consigo: lo que había de visible en su vida terrena conduce al misterio invisible de su filiación divina y de su misión redentora» (*Catecismo* 515). Por expresarlo de algún modo: la misma voz que dice «hágase la luz», y la luz se hizo, es la que dice, «Lázaro, sal fuera», y el muerto vuelve a la vida.

Los Evangelios aseguran con frecuencia que Jesús hizo «muchos milagros», como en páginas anteriores, refutando a los modernistas, ya lo comprobamos (cf. *Catecismo* 547). Por eso, limitarse a decir que «sería falso deducir de esta tesis que no hay absolutamente acción alguna milagrosa de Jesús con garantía histórica» (Kasper, 152) es una miseria, que contradice abiertamente la Sagrada Escritura, pues niega la veracidad e historicidad de los Evangelios. Si al cristiano se le dice que *la mayoría* de los milagros del Evangelio no son realmente milagros, se le hace imposible creer en la milagrosidad de ninguno.

Vaticano I: «Si alguno dijere que no puede darse ningún milagro y que, por tanto, todas las narraciones sobre ellos, aun las contenidas en la Sagrada Escritura, hay que relegarlas entre las fábulas o mitos, o que los milagros no pueden nunca ser conocidos con certeza... sea anatema» (Dz 3034).

Ad quintum.—Los milagros dan a la razón humana «**motivos de credibilidad**», y suscitan en ella, con la ayuda de la gracia, la fe. Así lo creyeron los Apóstoles desde el principio y lo afirmaron como argumento apologético: «Varones israelitas... Jesús de Nazaret, ese hombre al que Dios ha acreditado entre vosotros con los milagros, prodigios y signos que Dios realizó por Él en medio de vosotros, como vosotros mismos sabéis» (Hch 2,2). Así lo ha enseñado siempre la Iglesia (Vaticano I, Dz 3009-3010; cf. Pío IX, 1846, enc. *Qui pluribus*, Dz 2779; Pío XII, 1950, enc. *Humani generis*, Dz 3876; *Catecismo* 156). Y ésa es la doctrina del Vaticano II: Cristo «apoyó y confirmó su predicación con milagros para suscitar y confirmar la fe de los oyentes (*ut fidem auditorum excitaret atque comprobaret*), pero no para ejercer coacción sobre ellos» (*Dignitatis humanæ* 11; cf. *Dei Verbum* 4).

No tiene, pues, sentido afirmar que los milagros, en cuanto motivos razonables de credibilidad, serían un «atropello» para el hombre, obligándolo a la fe. Si la realidad histórica de los milagros y su fuerza apologética fueran contra la libertad del hombre:

- 1) la fe no sería libre ni meritoria;
- 2) no sería necesario el auxilio de la gracia para llegar a la fe, y
- 3) todos los testigos del milagro vendrían necesariamente a ser creyentes.



Romano Giulio, Óleo sobre tabla
Noli me tangere. Primera mitad del siglo XVI
Museo del Prado

Tintoretto - Cristo sobre el mar de Galilea (1575-1580)
Galería Nacional de Arte en Washington



Es falso, por tanto, afirmar que un milagro que altera obviamente el orden natural «fuerza» al hombre a creer. De hecho, «*muchos* que vieron lo que había hecho [por ejemplo, Jesús al resucitar a Lázaro] creyeron en él» (Jn 11,45). *Pero otros*, por el contrario, fueron a contarlo a los fariseos, que se reunieron en consejo con los sacerdotes principales, y «desde aquel día tomaron la resolución de matarlo» (11,53).

–La negación del valor apologético de los milagros tiene dos raíces fundamentales, aparentemente contradictorias:

–*El racionalismo*. Desde comienzos del siglo XVIII algunos filósofos niegan los milagros, y por supuesto su valor apologético: los consideran ridículos, repugnantes para la razón (Pierre Bayle). El determinismo que impera en el mundo creado los hace simplemente imposibles (Spinoza, Voltaire, Hume). El exegeta protestante Rudolf Bultmann (1884-1976), heredero del racionalismo del XVIII y del XIX, considera que los milagros de Evangelio son *mitos*, relatos legendarios, sin realidad histórica alguna. Ésa fue también la línea del modernismo.

–*El irracionalismo*. El protestantismo luterano es fideista desde el principio, y aborreciendo la razón, niega necesariamente el valor apologético de los milagros. Si la razón es para Lutero «la ramera del diablo», tendrá que rechazar los «preambula fidei», que ayudan a la razón para que la fe sea un «obsequium rationabile» (Rm 12,1). En todo caso, entre los católicos actuales, la exégesis tan frecuentemente desviada, como la de Kasper, es más bien racionalista y bultmanniana.

Walter Kasper (Alemania, 1933-), sacerdote (1957), doctor en teología por Tübinga, profesor en Münster y después en Tübinga, publica numerosas obras, entre ellas *Jesus der Christus* (1974, 332 pgs.), que se traduce a muchas lenguas durante varios decenios (*Jesús, el Cristo*, Ed. Sígueme, Salamanca 2012, 13ª ed.). Obispo de Rottenburg-Stuttgart (1989), fue constituido Presidente del Consejo Pontificio de la Unidad de los Cristianos (2001-2010) y creado Cardenal (2001). Ha recibido una veintena de doctorados honoris causa.

Un curriculum vitæ tan brillante como el de este eminente eclesiástico explica, aunque sólo sea un ejemplo concreto, las muchas contradicciones inexplicables que hubo y hay entre las doctrinas del Concilio Vaticano II –por ejemplo, sobre *la veracidad e historicidad de los Evangelios*– y las enseñanzas que, siendo abiertamente contrarias, han logrado predominar en no pocas Iglesias locales del postConcilio, hasta ser en ellas las más comunes en la mayoría de teólogos, párrocos y catequistas.

Washington Allston, *Cristo sana un enfermo*
Óleo sobre lienzo, año 1813
Museo de Arte de Worcester



El Concilio de Constanza (1414-18) ¿Triunfo o muerte del conciliarismo?

Dave Armstrong

¿Los papas ratificaron, confirmaron, aceptaron y aprobaron de hecho los decretos conciliares del Concilio de Constanza? Ellos no lo hicieron. Este es el decreto del Concilio de Constanza Haec sancta (también conocido como Sacrosancta), promulgado el 6 de abril de 1415:

"Este santo sínodo de Constanza, formando un concilio general para la extirpación del cisma actual y la unión y la reforma, en la cabeza y los miembros de la Iglesia de Dios, reunidos legítimamente en el Espíritu Santo, para la alabanza del Dios Omnipotente, con el fin que de la manera más fácil, segura, efectiva y libre provoque la unión y la reforma de la Iglesia de Dios, por la presente determina, decreta, ordena y declara lo siguiente: - Primero declara que este mismo concilio, legítimamente reunido en el Espíritu Santo, formando un concilio

ecuménico y representando a la Iglesia Católica militante, tiene su autoridad de manera inmediata de Cristo, y cada uno, cualquiera que sea su estado o posición, incluso si tiene la dignidad papal, está obligado a obedecerla en todas las cosas que pertenecen a la fe y la sanación de dicho cisma, y a la reforma general de la Iglesia de Dios. Además declara que cualquiera, cualquiera que sea su condición, posición o rango, incluso si es el Papa, quien se niega contumaz a obedecer sus mandatos, decretos, ordenanzas o instrucciones que han sido, o serán emitidas por este santo concilio, o por cualquier otro concilio ecuménico, convocado legítimamente, que se interese, o se relacione de algún modo con los objetos mencionados anteriormente, deberá, a menos que reprimenda su conducta, estar sujeto a penitencia y ser castigado adecuadamente, recurriendo, si es necesario, al otro recursos de la ley."



Según el modelo bíblico el Papa como cabeza visible de la Iglesia la gobierna de manera colegial en compañía de los obispos e incluso la opinión de del pueblo de Dios (sensus fidelium). El hecho de que no tengan la última palabra no implica que su aporte sea inútil.

Los ortodoxos tienen concilios y ningún papa; los protestantes no tienen concilios ni papas. Los católicos tenemos ambos, y creo que ese es el modelo bíblico (como se puede observar, por ejemplo, en el Concilio de Jerusalén narrado en Hechos 15 y presidido por San Pedro).

Pero un Papa puede reconocer a un concilio ecuménico legítimo **sin aceptar cada decreto de él**. El caso más notorio fue el de el Papa San León el Grande, con respecto al canon 28 del Concilio de Calcedonia en el año 451, que tiene que ver con el estado apostólico de Constantinopla (que él rechazó). Los historiadores y otros eruditos no están de acuerdo con que este concilio tenga la aprobación papal en su totalidad y también con la opinión de que estos decretos conciliares sobre el conciliarismo no fueron "radicales" sino solo "moderados".

Philip Hughes es uno de esos prominentes historiadores de la Iglesia. En su libro *The Church in Crisis: A History of the General Councils, 325-1870* (Garden City, New York: Doubleday / Hanover House, 1961), escribe, en relación con el decreto conciliar de Frequens, que negaba la supremacía del Papa sobre los Concilios: "No hay necesidad de explicar qué lo que se intentó fue una revolución en el gobierno de la Iglesia" (p.270).

Refiriéndose a siete decretos que no incluían *Sacrosancta* y *Frequens*, Hughes se refiere: "a aquellos relacionados con las reformas del Concilio Constanza que se le dio la aprobación papal" (ibid., p. 271). Luego reitera que las tentativas de reformas conciliaristas no estaban de acuerdo con la Sagrada Tradición:

"[Se] hicieron y se dijeron cosas, cosas imposibles de armonizar con la Tradición, con todo el aparente prestigio de un Concilio Ecuménico" (ibid., p.273).

En otro libro similar, *The General Councils of the Church* (Milwaukee: Bruce Publishing Co., 1960), John L. Murphy declara:

"Martin V, que debía emerger del concilio como el próximo Papa, aprobó la mayoría de los decretos del Concilio. Así fue un Concilio Ecuménico de la Iglesia universal, a pesar de que algunos de los decretos emitidos eran heréticos y fueron rechazados por papas posteriores. En esto, la situación no fue diferente a algunos de los concilios anteriores, que también se salieron de control, y fueron aprobados solo en parte por el Romano Pontífice. Pero como ellos, este Concilio siguió siendo un Concilio Ecuménico en el sentido propio de la palabra en aquellos asuntos que fueron aprobados por la cabeza del cuerpo de obispos.

... El Papa Martín V aprobó los decretos del Concilio, con la excepción de aquellos que propusieron el Conciliarismo." (pp. 131-132, 137)

Murphy escribe sobre el próximo Papa, Eugenio IV:

"Los obispos que se habían reunido en Basilea se enojaron cuando escucharon que el Papa había disuelto el Concilio. Reeditaron los decretos heréticos de Constanza, declarando una vez más que el Concilio Ecuménico es superior al Papa, y que no tiene poder para disolver tal reunión... el Papa... se negó a aceptar los decretos relativos a la supremacía de un Concilio Ecuménico." (pp. 139-140)

El eminente historiador de la Iglesia Warren H. Carroll completa más detalles de esta selectiva aceptación papal de los decretos de estos concilios, en el tercer volumen de su libro de siete volúmenes *A History of Christendom*:

"Mientras preparaba su decreto para disolver el Concilio, el Papa Martín V se enfrentó a una decisión extraordinariamente difícil y delicada: de cuánto, y en qué medida, confirmar sus decretos. Bajo la ley canónica y la tradición ininterrumpida de la Iglesia, ninguna acción de un concilio ecuménico es autoritativa para la Iglesia universal sin la aprobación del Papa. Claramente, el Papa Martín V no aprobó ni pudo aprobar los decretos Sacrosancta y Frequens..."

Pero para Martin V, anular abiertamente estos decretos, que habían sido aprobados abrumadoramente, podrían resucitar el cisma en una forma diferente y aún más virulenta, colocando el Concilio contra el Papa."

"... La forma de hacerlo que encontró fue magistral. Él confirmó el trabajo del concilio, en 'todo lo que aquí se ha hecho, tocando cuestiones de fe, de manera conciliar, pero no de otra manera o en ningún otro aspecto'".

En resumen, esto significaba que confirmaba todo lo que el Concilio había decretado con **respeto a la doctrina y la herejía**, y todo lo demás que había hecho en su propio papel como un Concilio, es decir, no en contra de la necesaria autoridad del Papa; pero que no confirmó nada de lo que había hecho que no era apropiado para un concilio, es decir, en cuanto a desafió de la necesaria autoridad del Papa. Ni el Papa ni el Concilio quisieron decir o preguntar qué significaba exactamente esta enrevesada fórmula, aunque su significado difícilmente podría haber sido confuso para cualquier canonista bien educado.

Continúa el historiador:

"... El respaldo muy cuidadosamente calificado del Papa Martín a los decretos del Concilio no confirmó ninguna acción que pusiera la autoridad del Concilio por encima de la del Papa, lo cual *Frequens y Sacrosancta* declararon específicamente.

... Pero el Papa [Eugenio IV] no cedería a sus demandas, y el 29 de julio de 1433 anuló formalmente todos los decretos del Concilio "contrarios a la Santa Sede" (obviamente incluyendo a *Sacrosancta*)."

La Enciclopedia Católica (1911) también menciona la nulidad de los decretos conciliares radicales:

"En un consistorio papal (10 de marzo de 1418), Martín V rechazó cualquier derecho de apelación de la Sede Apostólica a un futuro concilio, y afirmó la autoridad suprema del pontífice romano como Vicario de Jesucristo en la tierra en todas las cuestiones de fe católica (*Nulli fas est a supremo iudice, videlicet Apostolicâ sede seu Rom. Pontif. Jesu Christi vicario in terris appellare aut illius iudicium in causis fidei, quæ tamquam majores ad ipsum et sedem Apostolicam deferendæ sunt, declinare*, Mansi, *Conc.*, XXVIII, 200). Von Funk ha demostrado (op. Cit., 489 sqq.), que la confirmación a menudo mantenida de los decretos de Constanza por Martín V, en la última sesión del Concilio (*omnia et singula determinata et decreta in*

materiis fidei per præsens concilium conciliariter et non aliter nec alio modo) debe entenderse solo en un caso específico, y no de una parte más amplia, y mucho menos de todos los decretos de Constanza. Es cierto que en la bula *Inter Cunctas*, el 22 de febrero de 1418, a propósito de los wyclifistas y husitas, pide una aprobación formal de los decretos de Constanza en favor del *fides ad salutem animarum*, pero estas palabras se entienden fácilmente de la acción del concilio acción en contra las herejías antes mencionadas. En particular, los famosos cinco artículos de la quinta sesión, que establecen la supremacía del concilio, nunca recibieron confirmación papal (Hergenröther-Kirsch, II, 862 y Baudrillart, en *Dict. De théol. Cath.*, II, 1219-23)... Ninguna aprobación papal de ella fue alguna vez destinada a confirmar sus actos antipapales; así Eugenio IV (22 de julio de 1446) aprobó el Concilio, con la debida reserva de los derechos, la dignidad y la supremacía de la Sede Apostólica (*absque tamen præiudicio juris dignitatis et præeminentiae Sedis Apostolicæ*). (Vol. IV, 291, "Constanza")

El conocido historiador protestante Phillip Schaff escribe a este respecto:

"Sus sesiones cuarta y quinta, que comienzan el 6 de abril de 1415, marcan una época en la historia de la declaración eclesiástica. El concilio declaró que, reuniéndose legítimamente en el Espíritu Santo, era un concilio ecuménico y que representaba a toda la Iglesia, tenía su autoridad inmediatamente de parte de Cristo, y que el Papa y las personas de cada grado debían obediencia en las cosas pertenecientes a la fe y a la reforma de la Iglesia en cabeza y miembros. Era superior a todos los demás tribunales eclesiásticos. Esta declaración, declarada con más precisión que la de Pisa, significó una gran desviación de la doctrina papal de Inocencio III y Bonifacio VIII

... Las declaraciones conciliares reafirmaron el principio establecido por Nieheim en la víspera del concilio en el tratado titulado *La Unión de la Iglesia y su Reforma*, y por otros escritores...

Estos puntos de vista fueron revolucionarios y muestran que Marsirio de Padua y otros tractarios del siglo XIV no habían hablado en vano." (History of the Christian Church, vol. 6, chapter 2, § 16. The Council of Constance. 1414-1418)

Del mismo modo, el reputado historiador de la Reforma Protestante AG Dickens, en su obra *The Age of Humanism and Reformation* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, Inc., 1972, 42), describió las declaraciones conciliares sobre el papado como un "trabajo revolucionario" y las ideas del Concilio de Basilea (1431-1439) "incluso más radicales".

Concluiré con el renombrado historiador católico Joseph Lortz (generalmente considerado "justo" y conciliatorio para el protestantismo, y lo opuesto de un historiador "triumfalista", sin dejar de ser un católico ortodoxo).

"El concilio [de Constanza] definió la teoría de la supremacía del concilio universal (teoría conciliar) sobre el Papa. Es cierto que los líderes más influyentes del movimiento en ese momento no eran extremistas. Se dieron cuenta de que la teoría era nueva, pero sintieron que la situación actual requería esta nueva forma. De hecho, no pudieron encontrar otra solución a la crisis. Pero aunque se lo considera una situación excepcional temporal, la teoría es falsa y contraviene el orden establecido por Cristo para el gobierno de su Iglesia. Nunca fue aprobado por el Papa: al confirmar los cánones del concilio Martín V lo rechazó." (Historia de la Iglesia, traducido y adaptado de la quinta y sexta edición alemana por Edwin G. Kaiser, Milwaukee: The Bruce Publishing Co., 1939, 268)



Marco Zoppo, San Pedro (año 1468)

¿Aniquilación sin castigo?

Néstor Martínez

Como es sabido, el periodista Scalfari ha atribuido al Papa recientemente las palabras que aparecen entrecorridas dentro la cita siguiente, que marcamos en negrita para más claridad:

"(...) ¿Pero y las almas malas, dónde son castigadas? No son castigadas, las que se arrepienten obtienen el perdón de Dios y van entre las filas de las almas que lo contemplan, pero aquellas que no se arrepienten y no pueden por tanto ser perdonadas desaparecen. No existe un infierno, existe la desaparición de las almas pecadoras."

Luego de esto, la oficina de prensa del Vaticano ha emitido el siguiente comunicado:

"El Santo Padre ha recibido recientemente al fundador del diario La Repubblica en un encuentro privado con ocasión de la Semana Santa, pero sin dar ninguna entrevista. Lo que publica hoy en el artículo su autor es el resultado de su reconstrucción, en la que no se reproducen las palabras textuales pronunciadas por el Papa. Por tanto, ningún entrecorrido del mencionado artículo puede considerarse una transcripción fiel de las palabras del Santo Padre."

Dejando de lado el lamentable suceso mismo, me interesa señalar el **carácter contradictorio de la expresión** atribuida por Scalfari al Papa.

Por supuesto, partimos de la base de que **el Infierno existe y es eterno**, como dice la fe católica.

Pero en cuanto al texto en cuestión, vemos que dice por un lado que los que mueren sin arrepentirse no son castigados, y por otro lado, dice que "desaparecen" (scompaiono).

Pero ¿porqué "desaparecen"? Sólo Dios puede aniquilar lo que Él mismo ha creado, y si lo hace, y lo hace precisamente con los que no se arrepienten de sus pecados y por eso mismo no pueden ser perdonados, y a causa de ello, **¿no es eso un castigo?**

El perdón consiste justamente en la **renuncia a ejercer el derecho de aplicar o exigir la pena**. Si estas almas no pueden ser perdonadas, entonces quiere decir que sigue vigente sobre ellas el juicio que las condena al castigo. Y si en esa situación son aniquiladas, y precisamente por la razón de que no se arrepienten, entonces es que **son castigadas, efectivamente**.

La aniquilación por el poder divino no es contraria a la inmortalidad del alma, porque la inmortalidad es una propiedad natural del alma espiritual, o sea, que la tiene el alma en tanto que existe y posee su naturaleza o esencia; pero justamente, tiene su naturaleza o esencia en tanto tiene, de Dios, el don del ser; porque toda naturaleza creada depende, para existir, del don del ser en el que consiste la creación divina.

De modo que en tanto existe y tiene su naturaleza propia, el alma humana es naturalmente inmortal, pero puede dejar de existir si Dios retira a esa naturaleza finita el acto de ser.

Dice en efecto Santo Tomás en I, q. 75, a. 1, ad 2um, explicando por qué el alma humana no es corruptible, a pesar de que puede ser aniquilada por Dios:

"Así como al decir que algo puede ser creado se está haciendo referencia no a una potencia pasiva, sino a la potencia activa del Creador, que puede producir algo de la nada, así también al decir que algo puede volver a la nada no se está diciendo que en la criatura está la potencia para no ser, sino que en el Creador está el que deje de infundirle el ser. Se dice que algo es corruptible porque en él está la potencia para no ser."

Dicho de otra manera, no es lo mismo "naturalmente inmortal" que "metafísicamente inmortal", o sea, inmortal en forma absoluta, que le corresponde solamente a Dios, pues los mismos ángeles, en tanto que creaturas, pueden ser aniquilados por Dios.

O más precisamente aún, el alma humana sí es absolutamente inmortal, porque la aniquilación no es una muerte, ya que la muerte es la separación del alma y el cuerpo.

Aclaran los teólogos que si bien "de potentia absoluta" Dios puede aniquilar el alma humana, porque ello no implica contradicción, "de potentia ordinata", o sea, mirando a la Omnipotencia divina en relación con los otros atributos divinos como la Sabiduría, Bondad, etc., Dios de hecho no lo hace, porque sería contrario a su Sabiduría crear una naturaleza inmortal para luego aniquilarla.

Lo que nos dice la fe es que **el castigo para el que muere en pecado mortal es el Infierno eterno**.

Pero sin duda que una tal aniquilación, a consecuencia de no arrepentirse de sus pecados mientras se pudo hacerlo y no poder ser por tanto perdonado, sería también un castigo.

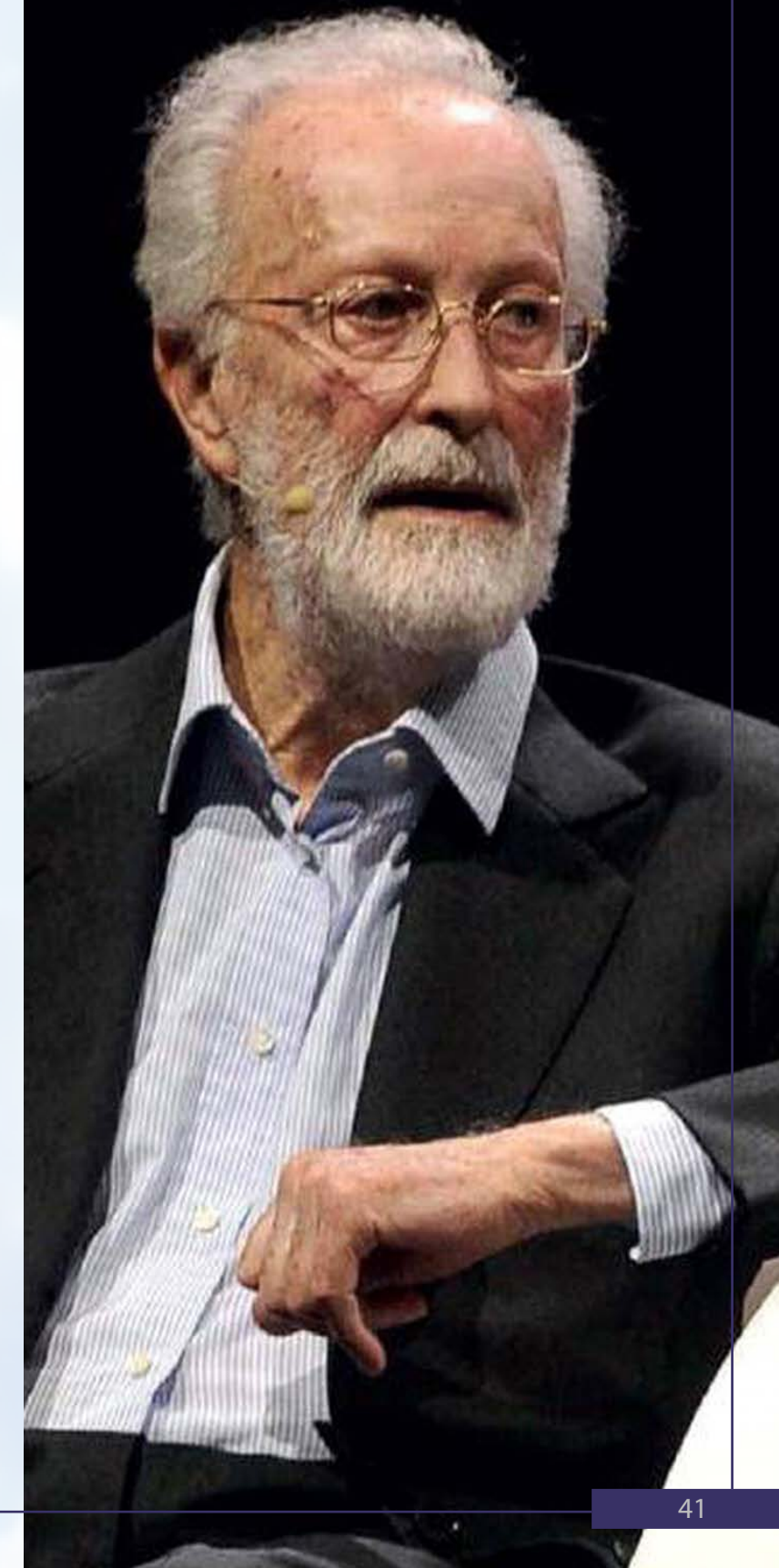
Si se quiere pensar esa "desaparición" sin relación alguna con el castigo, ello implicaría el absurdo de pensarla como un proceso meramente físico, como la muerte que sobreviene al organismo cuando hay una falla en la aorta o algo así.

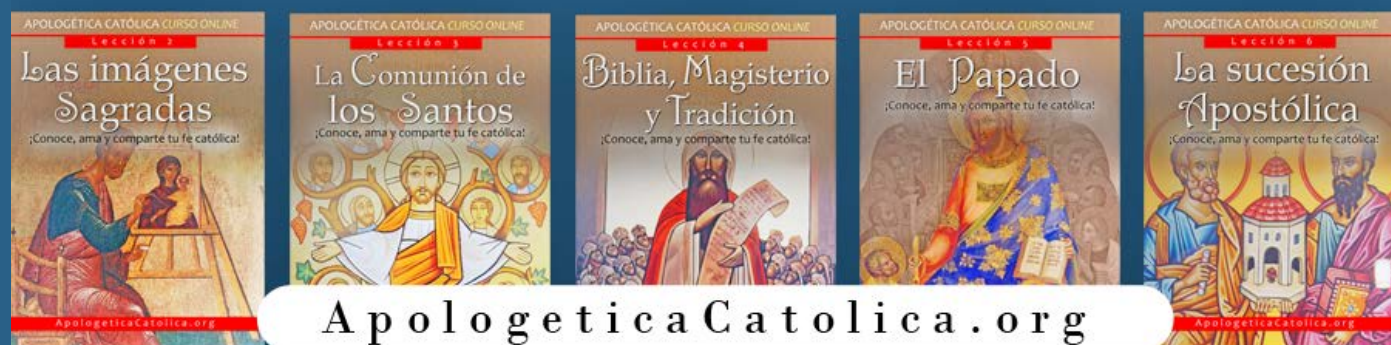
Como si hubiese en el alma alguna válvula que entrase a fallar cuando no se da antes de la muerte el arrepentimiento por los pecados mortales, provocando así la "desaparición".

Agregando el absurdo, además, de que ello ocurriría por fuera de la Providencia divina, porque de lo contrario ya sería inevitable relacionarlo con la culpa de estas almas, volviendo por tanto al tema del castigo.

O bien, siempre en esa vena fabulatriz, como si Dios aniquilase estas almas, no para castigarlas, sino por "misericordia" ¡para evitarles el Infierno eterno! Lo cual sería el colmo de los absurdos, porque si Dios no quiere que los pecadores sean castigados eternamente, en primer lugar no instituye el Infierno mismo.

El Periodista italiano
Eugenio Scalfari

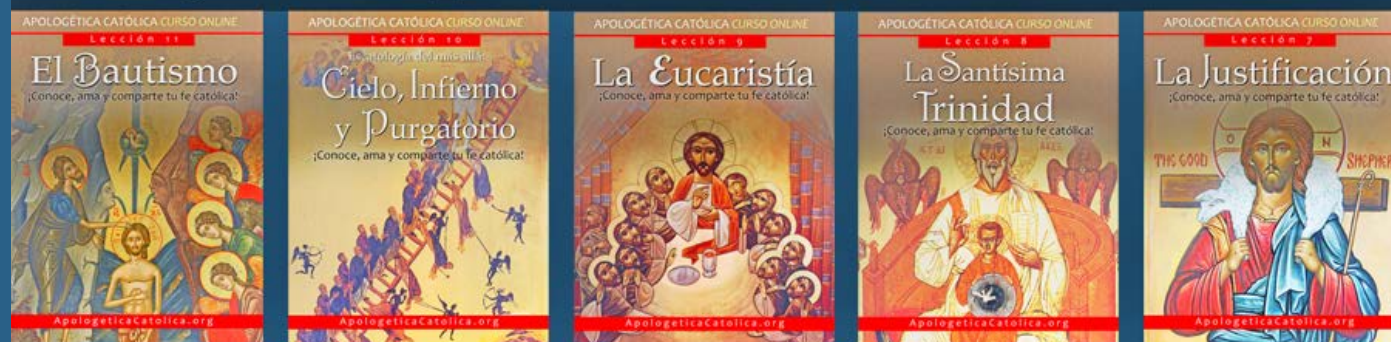




ApologeticaCatolica.org

Curso online de Apologética Católica

¡Aprende a conocer, amar y compartir tu fe católica!



Desde hace varios meses estamos trabajando arduamente en ApologeticaCatolica.org para crear un **Curso de Apologética Católica Online**.

Nuestro equipo de trabajo está formado por:

Mauricio Pérez (Edición del audio para las clases en vídeo): Locutor y periodista católico y conductor del programa Semillas Para la Vida.

Marvin Marroquín Arias (Diseño gráfico): Arquitecto.

José Miguel Arráiz (Dirección y coordinación del curso, creación de contenidos): Director de ApologeticaCatolica.org.

Composición y contenido

- **12 Clases en vídeo** (correspondientes a 12 temas).
- **12 folletos digitales ilustrados y a todo color de material de apoyo** (disponibles opcionalmente en formato físico pero unificados en un libro).
- **Comunidad privada en Facebook** para resolución de dudas.
- **Acceso permanente al curso**, tanto a sus vídeos como su material de apoyo que quedarán respaldados en la "nube".

Si estás suscrito a nuestra revista, recibirás una invitación cuando esté por comenzar. Te esperamos...

La fealdad del arte moderno sin Cristo

P. José María Iraburu

–Reconozco que de arte yo no sé absolutamente nada.

–Esa ignorancia es hoy común. Pero no es común el confesarla. Y eso le honra. Cosa rara.

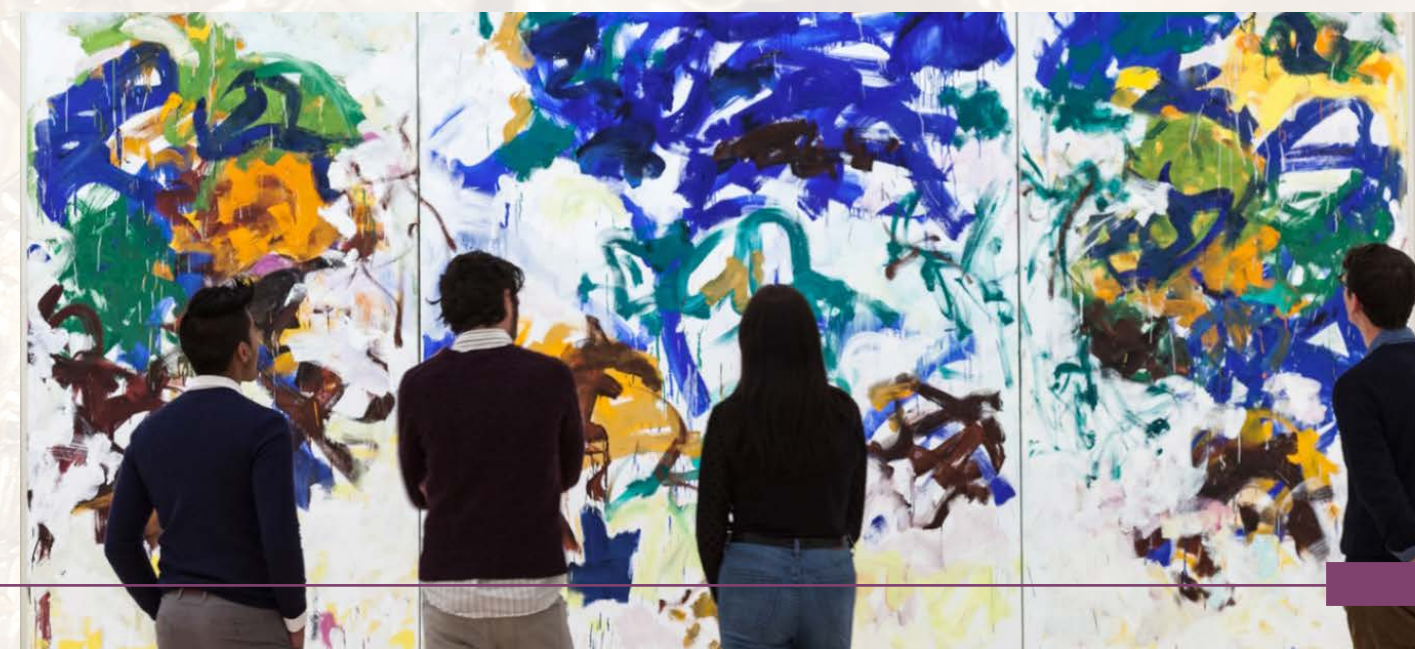
La estética de la fealdad es el rasgo propio del mundo sin Cristo. El mismo espíritu que en Occidente rechaza Dios y a su Cristo, es el que malea la vida social y política, rompe las familias, reduce extremadamente la natalidad, vacía la filosofía de toda verdad, desprecia la tradición cultural por principio, deshumaniza a los pueblos, y lógicamente, *degrada todas las artes, hundiéndolas en la fealdad*. Es un mismo impulso descendente. Va todo junto.

En nuestro tiempo, sin duda, ha habido y hay artistas «modernos» que, como en el pasado, siguen produciendo bellísimas obras de arte, ciertamente en formas nuevas. Cualquiera hoy, medianamente cultivado en el arte, reconoce la gran belleza que, durante los últimos cien años, hay en una escultura de Rodin, en «la Consagración de la Primavera» de Strawinsky, en un paisaje urbano de Antonio López o en un edificio como el Guggenheim bilbaino de Frank Ghery. Pero ésas son

obras de arte que han desarrollado en formas nuevas, a veces muy nuevas, la tradición estética de Occidente, la que las naciones cristianas, hicieron florecer al máximo en todas las artes.

Pero lo que hoy suele llamarse arte moderno es *congénitamente feo*. Partiendo los artistas de un mismo espíritu falso, malo y feo, extienden a todas las modalidades del arte una fealdad, en cierto modo consciente y voluntaria, que en ningún momento de su historia ha afectado en grado semejante a las artes de la humanidad. Y es necesario reconocer que el imperio estético del feísmo se ha producido justamente al llegar las naciones más cultas a una apostasía generalizada de la fe cristiana. Es normal que así haya ocurrido: *corruptio optimi pessima*.

Si nos asomamos por internet a los grandes museos dedicados al arte moderno, por ejemplo, al Tate Modern londinense, que otorga anualmente el Turner prize, al *Museum of Modern Art* (MOMA) de Nueva York, al *Jeu de Paume de París*, al *Museum of Modern Art* de San Francisco (SFMOMA), podremos comprobar hasta dónde llega la fealdad generalizada en miles de obras de pintura y escultura.



A ello puede ayudarnos también visitar la página-web del stuckismo (www.stuckism.com), movimiento ya presente en 52 países, que trata de afirmar un arte auténtico y de combatir el anti-arte, por ejemplo, el *Turner Prize del Tate* de Londres.

¿Y no será que no entendemos la belleza real del arte moderno, y que por eso no la apreciamos?

El pueblo llano, aquel que teme torpemente quedarse «atrasado», se fuerza a sí mismo a admirar obras que no entiende. Otras veces finge admirarlas, aunque raramente las adquiere. Y en algunas ocasiones incluso, cuando está más libre del mundo, llega a expresar su auténtico sentimiento: «esto es un timo». En general – pensemos por ejemplo en conciertos cacofónicos de música moderna, en ultramodernas exposiciones insultantes de pintura y de escultura, o en ciertas obras poéticas absolutamente ininteligibles –, el pueblo ajeno a la pedantería estética abomina del arte moderno que, queriendo liberarse de toda referencia a la naturaleza o a los lenguajes estéticos de la tradición, pretende autoafirmarse en un *solipsismo* arbitrario, *partiendo del yo* del propio autor solamente, es decir, *partiendo de cero*. En todo caso, el pueblo humilde **no suele atreverse a expresar en público** su pensamiento.

Los intelectuales, en su gran mayoría, admiran el arte moderno, al menos de palabra, porque ninguna clase social da mayor culto que ellos al hodiernismo. Alguno hay que conoce su verdad, es decir, su falsedad, pero no se atreve a confesarla, como es el deber primero del intelectual. Y «no la confiesa, porque teme ser excluido de la sinagoga» (Jn 12,42). En todo caso, como es lógico, justamente en el prestigioso gremio de los intelectuales, más seguro de sí mismo, es donde han ido surgiendo poco a poco – tarde y poco, aunque cada vez con más frecuencia – *críticas y rebeldías contra la invasión de la fealdad* en la pintura o la arquitectura, en la poesía, el teatro o la música, y en tantos otros campos.

En 1994, *Miguel Fisac*, medalla de oro de la Arquitectura Española, afirmaba sin rodeos: «La arquitectura española es tan desastrosa como la del resto del mundo. *La arquitectura que se hace en estos momentos es la peor de toda la Historia.*

Pero es, a la vez, la que mejor expresa la sociedad en la que vivimos. Tenemos la arquitectura que nos merecemos».

En el año 1995, *Francisco Nieva* denunciaba «una estética trufada de feísmo voluntario». En efecto, «ha habido en todas las artes, a través del siglo XX, una rara atracción por el mal, por el gusto de una vida a la inversa, en que lo bello tiene que ser feo para ofrecernos más picante y más “profundidad”. Ésa es la *demoníaca tentación* de los que se creen tan exquisitos que se sienten por encima de la belleza y el placer, y quieren imponer esa suerte de salvación a la inversa, para ver el mundo acoplarse a ellos, en ese área de insatisfacción y de carencia resignada».

En el año 2002, cuando en una gran exposición del museo londinense *Tate Modern*, uno de los principales del mundo en su género, se disputaban los artistas el premio Turner, el ministro de cultura, *Kim Howell*, después de examinar las obras, declaró que aquel conjunto de obras «frías y mecánicas» mostraba que el arte británico «estaba perdido», que sus «intentos de conceptualización son patéticos y sintomáticos de una falta de convicción». «Romper tabúes sólo por el hecho de hacerlo aburre al público». Y aún se expresó con más claridad cuando, «decepcionado» y «enfurecido», calificó al conjunto artístico de «mierda (*bullshit*) conceptual». Muchos periódicos ingleses, desde el *Times* hasta *The Sun*, le respaldaron.

Quizá la fecha de caducidad está próxima para los artistas modernos feístas, no sólo por el alejamiento del pueblo, sino por la denuncia feroz de algunos intelectuales. Ya sabemos que Beethoven y otros músicos fueron en sus principios enérgicamente reprobados, o que Van Gogh apenas consiguió vender en su vida un solo cuadro; y que como ellos, muchos otros artistas, que no fueron apreciados en su tiempo, son hoy patrimonio glorioso de la humanidad.

Y el saberlo, nos obliga a tratar estas cuestiones con especial cautela. Pero no nos hace callar. Cada vez, en efecto, son más las voces que, venciendo poderosas constricciones del mundo, se atreven a denunciar la falsedad y la fealdad – van juntas – del arte actual, enfrentándose a la *excomunió*n de los círculos progresistas ampliamente dominantes.



Questioning Children,
Karel Appel, 1949, Tate Modern



También los «marchantes», los vendedores de obras de arte, y las galerías colaboran, en complicidad con los medios de comunicación progres, para que prosiga indefinidamente el *enorme fraude* del arte moderno, que **les permite lograr precios inverosímiles para obras que no valen nada**. Pero, sin embargo, es necesario reconocer que, más todavía que estos condicionamientos, influye en la inexplicable persistencia y valoración del arte moderno el hecho de que realmente es «una expresión de nuestro mundo actual». Eso es cierto.

¿Cuál es la misteriosa causa principal de la fealdad del arte moderno?

Sin duda alguna, **el rechazo de Dios y de su Cristo**. «Él es la imagen de Dios invisible, el primogénito de toda criatura, porque en Él fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra» (Col 1,15-16). No es, pues, tan misterioso el problema, al menos para los creyentes, los hijos de la luz.

El profesor de estética Pedro Azara necesitó gran lucidez y no poco atrevimiento para escribir el libro *De la fealdad del arte moderno* (Anagrama, Barcelona 1990). Resumimos sus tesis en dos. 1ª- «*Nunca como en el siglo XX había proliferado tanto la fealdad en el arte*. Se manifiesta en todos los campos. Adopta las formas más variadas y sorprendentes», hasta el punto que puede afirmarse que «la fealdad es consustancial a la modernidad» (pgs. 13, 33). Y 2ª- *Esta fealdad ha de explicarse ante todo en clave de irreligiosidad*. Los artistas modernos, dice Azara, emancipándose de los dioses, más aún, «como venganza» más o menos consciente contra ellos, pisotean las formas naturales, y pretendiendo ser como Dios, afirman sobre el mundo un poder *divino*, sin límite alguno (14-16). Más aún, exigen, aunque rara vez lo consiguen, que el pueblo les acompañe en su extraviada aventura; en efecto, «el arte del siglo XX es un arte de fanáticos que buscan imponerlo, desprestigiando el arte de los que no son fieles a la nueva religión del arte moderno» (190).

Otros autores, con unos y otros matices, han afirmado en los últimos decenios apreciaciones semejantes (R. Polin, *Du laid, du mal, du faux*; K. Rosenkranz, *Estética del brutto*; F. Colomer, *La mujer vestida de sol; reflexiones sobre el cristianismo y el arte*; y especialmente H. Graf Huyn, *Seréis como dioses* (cps. IV-V).

Verdad, bondad y belleza se exigen y posibilitan mutuamente

«*Verum, bonum et pulchrum convertuntur*».

El milagro de una *belleza perfecta* no puede darse si no va unida a la *verdad* y la *bondad*. Un poema que exhorta al racismo nacionalista, aunque tenga aciertos parciales de gran belleza, no puede tener profundidad ni grandeza. Una danza como la de Salomé, impregnada de seducción maligna y de finalidad homicida, no puede ser perfectamente bella. Es imposible que ese poema y esa danza puedan tener una gran belleza porque llevan en sí una perversión de la verdadera condición humana, una falsificación de la verdad y una ofensa al bien. José Rivera Ramírez (+1991) dejó sobre ésta y otras cuestiones escritos muy valiosos, recogidos en *La belleza y la verdad* (Fund. José Rivera, Toledo 2007).

Los escritos de un ateo, que escribe «como si Dios no existiese» o «como si no hubiera otra vida tras la muerte», no pueden menos de expresar un pensamiento vano, falso, alucinatorio, en el que no puede darse una plenitud de belleza, porque todas las páginas están envueltas en la oscuridad de la ignorancia y del error. Una novela de un autor convencido de que «el hombre no es libre», sino que está interna o externamente determinado, de tal modo desfigura la verdadera condición humana, que se vacía de interés, por grandes que sean sus agudezas psicológicas o sus aciertos expresivos.

Tampoco puede haber en esa novela vibración moral alguna. Un adulterio de un personaje de François Sagan no puede transmitir al lector ninguna conmoción profunda, pues no hay en ese relato persona, no hay realmente *libertad*, ni menos aún *responsabilidad* o posibilidad de premio o de castigo eternos: todo es trivial, la persona, sus actos, la vida entera; todo carece absolutamente de profundidad y grandeza. El conjunto entero es un inmenso malentendido de la realidad humana verdadera. Por eso nos da igual que ese personaje adúltere o se abstenga de hacerlo, mate al amado o él mismo se pegue un tiro. ¿Qué más da? De esta suprema vaciedad in-significante padece irremediabilmente la literatura actual, en su mayor parte agnóstica...

El que quiera contemplar un «hermoso» adulterio literario tendrá que buscarlo en un mundo espiritual, donde haya personas, libertad, responsabilidad trascendente, por ejemplo, en *Anna Karenina*, de Tolstoy.

En este sentido, el escritor franco-ruso Andrei Markine, que hace unos años recibió los premios Goncourt y Médicis, declaraba en 1997: «no hay grandes novelas en Occidente porque hoy el hombre se olvida de los grandes interrogantes, porque disponemos de veinte tipos de yogur para no tener que hablar ni de Dios ni de la muerte. Pero si no se habla de eso, si no hay angustia ante lo desconocido, no hay filosofía ni gran creación artística posible».

El ateísmo produce un hombre espiritualmente feo

En sí mismo oscuro, contradictorio y trivial, que **no puede producir obras profundamente bellas**.

Un *artista* egoísta y amargado, por ejemplo, que prefiere el mal al bien, la mentira a la verdad, el caos al orden armonioso, que no sabe perdonar, que estima absurda la vida, que está desesperado y que acabará posiblemente en la droga o el suicidio, es incapaz de producir una obra de arte llena de luminosidad y armonía, pletórica de fuerza y alegría, profundidad y transcendencia. Del mismo modo, *una cultura* muy alejada de la verdad y del bien, es decir, de Dios, se hace incapaz de producir obras verdaderamente bellas. Por eso, el arte del mundo descristianizado, en cuanto que pretende realizarse rechazando a Dios, y concretamente, sin Cristo, está *a priori* condenado a la fealdad, como lo comprobamos *a posteriori*.

El *materialismo soviético* dará lugar en el arte a un realismo estólido, a veces grotesco en su grave solemnidad. ¿Y cómo podría ser de otro modo? Igualmente el materialismo capitalista engendrará monstruos arquitectónicos, en homenaje principal al poder del dinero y de la fuerza técnica. ¿Y qué se esperaba de él? El *nihilismo occidental* filosófico y religioso no podrá menos de glorificar el absurdo en poemas y teatros, en pintura y literatura, en escultura y música, y derivará por su propia negatividad hacia feísmos, a veces *perversamente* bellos, pero nunca, por eso mismo, *perfectamente* bellos.

El *subjetivismo* lleno de soberbia, adorando estúpidamente la originalidad como diosa suprema, menospreciará la historia precedente de la belleza, y alejándose de las más altas tradiciones estéticas, como si fueran una peste, irá a dar necesariamente en un arte pobre o mastodóntico, pero siempre feo y pedante. Y es que *la fealdad interior humana irradia necesariamente una fealdad exterior mundana*. Aquí sí que estamos ante una necesidad histórica.

Ejemplos

Sin cuidar apenas el orden y la selección, voy a poner unos cuantos ejemplos de arte moderno feo, que nos permiten comprobar estos diagnósticos estéticos que he expuesto.

John Milton Cage Jr. (1912-1992) es considerado como uno de los principales compositores estadounidenses del siglo XX, pionero sobre todo en música aleatoria y electrónica. Teórico musical, poeta, pintor, seducido por el zen y las artes del Oriente, filósofo (!), contribuye también al desarrollo de la danza moderna a través de su asociación con el coreógrafo Merce Cunningham, que fue su compañero sentimental la mayor parte de su vida. Podemos hacernos una idea del arte de Cage escuchando su *Concierto para piano* (10'), o escuchando su composición 42' 33", que consta de tres movimientos que se interpretan *sin tocar una sola nota*. No es necesario, por supuesto, escucharlas enteras, pero advierto que su audición, que sólo será visión en el segundo caso, desgrava en orden al Purgatorio.

Ramón Lazcano (San Sebastián, 1968-) es un compositor español afincado en París. No traeré aquí ninguna de sus obras sonoras, sino que lo pondré como un ejemplo de la teorización estética con la que con gran frecuencia los artistas modernos intentan (?) *explicar* el misterio de sus obras. En el programa de mano distribuido en el «estreno mundial» de su obra *Mugarri* (aprox.13') (Pamplona, 2010) escribe:

«Mugarri es consecuencia y límite de mi trabajo de estos últimos diez años [muga, en vasco «límite territorial»] en lo que he llamado el "Laboratorio de Tizas", tomando prestada una idea de Jorge Oteiza [escultor] que une dos conceptos casi antagónicos: el espacio experimental de la labor y la metáfora de una materia frágil y connotada.

El "Laboratorio de Tizas" es una colección de piezas de cámara en las que la exploración de la materia y la autogénesis del tiempo son la clave: es una música prospectiva. En Mugarri se vuelcan muchas de las ideas y de las técnicas halladas en (durante) el laboratorio: la interrogación constante del tiempo asociado al devenir de una forma no preestablecida, la ilusión de un laberinto que se desvela y se oculta al mismo tiempo, el espejismo de una música que se reconoce e ignora, que balbucea, afirma y se descompone en algo semejante a un campo de ruinas de una tradición agotada.

«Mugarri es una obra de extremos: extremos dinámicos que alcanzan la inaudibilidad y el camuflaje del ruido ambiente, pero también de densidad y volumen impredecibles en los que la orquesta no es a veces nada más que tres violines insinuando una armonía, con métrica precisa y desdibujada simultáneas, con timbres y sonoridades alterados o pervertidos. Mientras el tiempo simula una aceleración, la materia se descompone: la música es una tiza (una roca sedimentaria) que a medida que inscribe y despierta nociones interiorizadas en nuestra memoria, a la menor presión se descompone y pulveriza, dejando un rastro confuso.

«Mugarri, la piedra que marca el límite, es una pieza sin señales claras que sin embargo diseña una trayectoria precisa a través de un flujo constante de sonido. Sus volúmenes y sus vaciados, y en consecuencia sus exasperaciones y su irritabilidad, son también el resultado paralelo de un mundo y de una existencia desorientados.

«Mugarri es un encargo de la Orquesta Sinfónica de Navarra, de la AEOS y de la Fundación Autor.

R. Lazcano, «Estreno mundial».

Esta prosa irracional, más que explicarnos la obra, nos confirma en el diagnóstico de su falsedad. Un sin ningún cortocircuito cerebral el espacio experimental y la materia «frágil y connotada», lo preciso y lo desdibujado, lo oculto y lo desvelado, lo que se reconoce e ignora, a la vez que interroga constantemente a un tiempo asociado al devenir de una forma no preestablecida. Si hablando no sabe lo que dice, probablemente le sucede lo mismo en su lenguaje musical.

La irracionalidad moderna hermana a filósofos y artistas: unos y otros vienen a hablar un mismo lenguaje, a veces conscientemente in-significante.

Hago notar también que términos como «estreno mundial», o «estreno absoluto», tratándose de compositores de música moderna, vienen a significar con frecuencia que ésta es la primera vez que se interpreta la obra, y probablemente la última. En la programación de conciertos o de emisiones radiofónicas muy escasamente se incluyen las obras de los compositores modernos más notables, porque protestan los oyentes. Y cuando no son notables, sino de un nivel secundario, casi nunca sus obras vuelven a interpretarse después de su estreno: el «estreno absoluto» es total y único. En 2011 el estudio de un sondeo realizado en 11.700 conciertos dados en todo el mundo nos informaba que los autores más interpretados habían sido Mozart, Bach, Brahms, Haydn, Schubert, Chaikovsky y Mahler. A una distancia enorme quedaban los músicos modernos más notables, Schönberg, Webern, Berg, Berio, Ligeti, etc.

Y es que *a la inmensa mayoría de los aficionados a la música no nos gusta la música moderna*. La audición de *Mugarri*, según escribía al día siguiente un crítico musical, obtuvo «aplausos cortesés», que bien podrían traducirse como «aplausos caritativos». Cien años lleva sonando la música ultra-moderna, y sigue sin gustar al público melómano. Pero esto, según parece, no importa nada. El más prestigioso compositor español de esta música, Luis de Pablo (Bilbao, 1930-), declaraba en 2011: «No debe preocupar que al público no le guste la música contemporánea. Ya cambiará... Son inasequibles al desaliento.

Poetas. Va una mini-antología, con un par de poetas actuales no conocidos:

–Uno. Busco por los rincones de antaño / unicornios con ojos azules / Y en los cuatro puntos cardinales / rastreo garabatos malheridos...

–Otro. ¡Voces amantes! / -Vampiro en niebla- / La razón enloquecida dice / ¡existimos!...

Fuente delante de la Catedral de San Carlos Borromeo en Viena



Y añadido dos ejemplos de autores conocidos. El segundo de ellos es autor de excelentes poemas, que no lo son tanto cuando, cediendo a la moda, se va al irracionalismo extremo. Pero hasta en esos casos se nota su calidad poética.

–*André Breton* (1896-1966). Dame joyas de ahogadas / Dos pesebres / Una cola de caballo y una manía de modista / Después perdóneme / No tengo tiempo de respirar / Soy un destino / La construcción solar me ha retenido hasta ahora / Y ahora sólo tengo que dejarme morir / Pide el baremo...

–*Gerardo Diego* (1896-1987). Habrá un silencio verde / todo hecho de guitarras destrenzadas / La guitarra es un pozo / con viento en vez de agua...

Otros poetas, notables o ignotos, ya nos han ido acostumbrando a lo inefable e indescifrable, mejor aún, a lo absurdo: «elefantes azules pastan en las pupilas de tus ojos»... Y el pueblo, como ha sucedido con la música moderna, se ha alejado mucho de la poesía, porque no la entiende, ni tiene por qué entenderla: demasiadas veces es absurda. Eugenio d'Ors decía en el *Jardín Botánico* que «la locura es insípida». Pienso, sin embargo, y no sé si me equivoco, que actualmente de todas las artes es la poesía moderna la que con más frecuencia se libra de los horrores del mundo sin Cristo. No pocas veces dice la verdad.

La fealdad en el arte moderno se manifiesta en tendencias muy diversas. Aunque algunas veces se va hacia lo enorme y lo abigarrado, también se inclina, quizá con mayor frecuencia, hacia una expresión ascética minimalista y pobre, monótona y absurda: el poema que junta unas pocas palabras casi mudas, de una opacidad casi total; la pieza musical que prolonga varios minutos una nota única, afilada, penetrante, con mínimas variaciones de emisión; el formidable edificio que podría tener como maqueta una caja de zapatos; el cuadro apenas emborronado, cruzado por una sola energética raya agresiva –¡genial!–, y nada más. Podemos apreciar lo que digo en el ejemplo siguiente.

Mark Rothko (Letonia 1903-Nueva York 1970), pintor muy notable, produjo obras que pueden contemplarse en los más importantes museos del mundo, como el *Guggenheim* de Bilbao, el *Whitney Museum of American Art*, la *Phillips Collection* de Washington.

Después de algunas aproximaciones hacia el expresionismo abstracto y el surrealismo, a partir de 1947 centró su producción en grandes pinturas rectangulares, generalmente verticales, que alternan finas capas de color, dejando los bordes desdibujados. Su exposición de 1954 en el *Art Institute of Chicago* fue la manifestación principal de este modo suyo pictórico, que habría de cultivar hasta su muerte. En esa exposición de 1954 se incluía el cuadro de grandes dimensiones N° 1, 1954, que recientemente fue subastado en Sotheby's y **adquirido al precio de 59 millones de euros.**

Artur Barrio (Oporto, 1945-). Copio de una agencia de prensa (IX-2011). «Deliberadamente incorrecto. Radicalmente visceral. Así es el arte del brasileño Artur Barrio, que le ha proporcionado el *premio Velázquez*, el [premio] *Cervantes* de la plástica hispana, dotado con 125.000 euros y el de más alto rango institucional de cuantos se conceden en España.

«Barrio, artista incómodo, corrosivo y combativo donde los haya. Visceras, sebo, secreciones y fluidos corporales, animales muertos, carne, restos de comida, sangre, orina, uñas, piedras, tierra, cuchillas de afeitar o basura son los elementos con los que trabaja este desestabilizante creador de instalaciones efímeras que jamás dejan indiferente al atónito espectador [...] Lleva más de cuatro décadas socavando las convenciones, removiendo conciencias y buscando caminos alternativos para expresarse y provocar la reflexión de un espectador».

Cuentan una anécdota sucedida en París en los años más fervientes del arte abstracto o simbolista o surrealista; no recuerdo. Un estudiante, ayudado por unos amigos, logró pintar un cuadro al óleo con la ayuda de un burro, a cuya cola iban atando sucesivamente pinceles y brochas con distintos colores. Acercando el burro al lienzo, hizo en él lo que pudo. Y el cuadro fue admitido en una Exposición colectiva de arte moderno, consiguiendo críticas, digamos, normales. Una experiencia semejante se hizo este año, logrando exponer clandestinamente en la famosa feria de arte moderno que anualmente organiza la galería ARCO (Madrid) un "cuadro" pintado por el manoteo de varios niños de 2 y 3 años. Estas anécdotas ayudan a estimar que en el arte moderno vale todo, como en la filosofía.

Mark Rothko
No 1 Royal Red and Blue, 1954

Pablo Ruiz Picasso (Málaga, 1881-Mougins, Francia, 1973) realizó su pintura en varias fases de estilos diferentes, señalándose como impulsor del cubismo. Pintó más de dos mil obras, repartidas en museos y colecciones de todo el mundo. En un artículo reciente *La amarga confesión de Picasso*, se reprodujeron unas supuestas declaraciones hechas por Picasso a la revista de *L'Association Populaire des Amis de Musées* («Le Musée vivant» nº 17-18, 1963). Aunque apócrifas, es cierto que en bastantes ocasiones se manifestó el artista en términos semejantes, especialmente cuando hablaba sobre la belleza como algo ajeno a su trabajo. Veamos las confesiones del pseudo-Picasso::

«Cuando yo era joven, igual que todos los jóvenes, tuve la religión del arte, del gran arte; pero con el correr de los años me he dado cuenta de que el arte, tal y como se lo concebía hasta finales de 1800, está ya acabado, moribundo, condenado, y que la pretendida actividad artística, con todo su florecimiento, no es más que la manifestación multiforme de su agonía. Los hombres se apartan, se desinteresan cada vez más de la pintura, de la escultura, de la poesía; aparte de las apariencias contrarias, los hombres de hoy tienen puesto su corazón en otra cosa muy distinta: las máquinas, los descubrimientos científicos, la riqueza, el dominio de las fuerzas naturales, y de todos los territorios del mundo. Nosotros ya no sentimos el arte como una necesidad vital, una necesidad espiritual, como era el caso de los siglos pasados.

«Muchos de entre nosotros siguen siendo artistas y ocupándose del arte por unas razones que tienen muy poco que ver con el verdadero arte, sino por espíritu de imitación, por nostalgia de la tradición, por inercia, por el gusto de la ostentación, del lujo, de la curiosidad intelectual, por moda o por cálculo. Viven todavía por costumbre y por esnobismo, en un reciente pasado; pero la gran mayoría de ellos, en todos los medios, no tienen ya una pasión sincera por el arte, al cual consideran, todo lo más, como una diversión, un ocio y ornamento.

«Las nuevas generaciones, amantes de la mecánica y del deporte, más sinceras, más cínicas y brutales, irán dejando el arte, poco a poco, relegado a los museos y las bibliotecas, como una incomprensible e inútil reliquia del pasado. En el momento en que el arte ya no es alimento de los mejores, el artista puede exteriorizar su talento en toda clase de tentativas de nuevas fórmulas, en todos los caprichos y fantasías, en todos los expedientes de

la charlatanería intelectual. El pueblo ya no busca ni consuelo ni exaltación en las artes. Y los refinados, los ricos, los ociosos, los destiladores de quintaesencias, buscan lo nuevo, lo extraordinario, lo original, lo extravagante, lo escandaloso. Por mi parte, desde el "cubismo" y más lejos aún, he contentado a esos señores y a esos críticos con las múltiples extravagancias que me han venido a la cabeza, y cuanto menos las han comprendido, más las han admirado. A fuerza de divertirme con todos esos juegos, con todas esas paparruchas, esos rompecabezas, acertijos y arabescos, me hice célebre rápidamente. Y la celebridad significa para un pintor: ventas, ganancias, fortuna, riqueza.

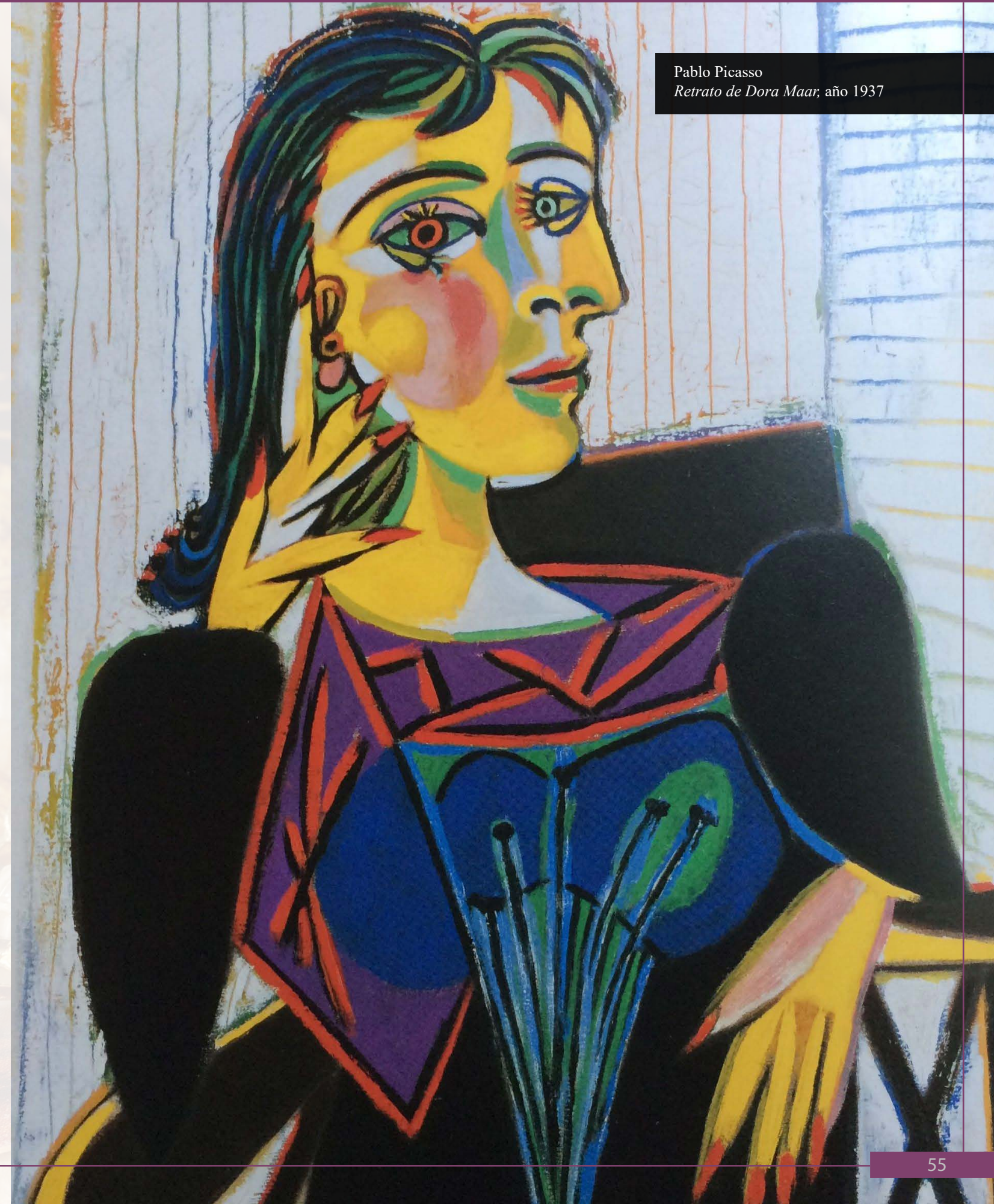
«En la actualidad, como sabéis, soy célebre y muy rico. Pero cuando estoy a solas conmigo mismo, no tengo el valor de considerarme artista en el sentido grande y antiguo de la palabra. Ha habido grandes pintores como Giotto, Tiziano, Rembrandt y Goya. Yo no soy más que un bufón público que ha comprendido su tiempo. La mía es una amarga confesión, más dolorosa de lo que pueda parecer, pero que tiene el mérito de ser sincera».

Que Dios perdone a todos los causantes del inmenso fraude del arte moderno, que han humillado a la humanidad de nuestro tiempo en un mundo sin Cristo. Giovanni Papini decía que «la sonrisa es del ángel, la risa del hombre, y la carcajada es del demonio». El diablo, el Enemigo del género humano, es el padre de la mentira –de todas las mentiras, también de ésta–, y si estuviera para bromas, se carcajearía de tantas naciones apóstatas, hoy postradas ante las monstruosidades del arte moderno, que ofrecen ante ellas el incienso de muchos millones de euros reducidos a ceniza.

Que Dios perdone también a todos aquellos católicos dirigentes –maestros y catedráticos, escritores y políticos, Obispos y rectores de parroquias y santuarios–, que dando la espalda a las diversas tradiciones del arte cristiano, despreciando así la verdad, el bien y la belleza, no han denunciado la fealdad congénita del arte agnóstico y sin-Cristo, y han rendido culto a sus obras horribles, engañando a los demás y, primero, a sí mismos. Con tal de ser mundanos, hijos de su tiempo, pasan por cualquier cosa.

José María Iraburu, sacerdote

Pablo Picasso
Retrato de Dora Maar, año 1937





El debate entre C.S. Lewis y G.E.M. Anscombe

Un debate entre un anglicano y una católica,
donde el anglicano tenía razón

Néstor Martínez

C.S. Lewis, el autor de *"Las crónicas de Narnia"*, *"Cartas del diablo a su sobrino"*, *"Mero cristianismo"*, etc., es un apologista cristiano de confesión anglicana, convertido siendo adulto del ateísmo a la fe en Dios y en Jesucristo.

En la primer edición de su libro *"Milagros"*, de 1947, sostuvo un argumento contra lo que él llama el "naturalismo", que es la tesis según la cual todo debe poder explicarse en última instancia y totalmente por la acción de causas naturales, físico – químicas, que actúan según leyes.

Curiosamente, la **crítica más afilada** que su argumento recibió provino de una **católica**, la filósofa inglesa **G.E.M. Anscombe, discípula de Wittgenstein**, la cual por entonces tenía 21 años de edad.

Es extraño, ante todo, ver a una católica discípula de Wittgenstein, que es uno de los padres del "giro lingüístico" en filosofía, que radicaliza, si ello es posible, las posturas escépticas y antimetafísicas del empirismo tradicional.

Anscombe tiene en su haber, por otra parte, y que sepamos nosotros, además, el haber sido arrestada alguna vez por participar en una manifestación contra la legalización del aborto en Gran Bretaña. G.E.M. Anscombe

La crítica de Anscombe **impresionó a Lewis** lo suficiente como para retocar, en una edición posterior, la parte de su libro *"Milagros"* en la que había presentado originalmente el argumento.

Desde entonces circulan versiones contradictorias acerca de si Lewis ganó o perdió el debate con Anscombe, si efectivamente quedó tan deprimido luego del mismo que dejó de escribir sobre temas filosóficos y se concentró más en otras partes de la apologética, o no, etc.

Expondremos brevemente el argumento de Lewis en su forma original, la crítica de Anscombe, y el argumento de Lewis en su forma final.

Entrando en el análisis del debate, concluiremos que en lo fundamental **Lewis tenía razón** y que es la crítica de Anscombe la que en última instancia no tiene fundamento.

Lo cual debería funcionar, pensamos, como **advertencia para filósofos católicos** que acuden a fuentes tan extrañas como Wittgenstein en vez de basarse en el **realismo filosófico tradicional** que la Iglesia siempre ha tenido en gran estima.

No tenemos a mano la primera edición de *"Milagros"*, de Lewis, de 1947, pero transcribimos aquí, traducido por nosotros, el resumen que hace de su argumentación Victor Reppert, reconocido estudioso de Lewis y de este argumento suyo en particular.

Todos los subrayados en "negrita" son nuestros.

1) Ningún pensamiento es **válido** si puede ser **completamente** explicado como el resultado de causas **irracionales**.

2) Si el **naturalismo** es verdadero, entonces todas las creencias pueden ser explicadas en términos de causas **irracionales**.

3) Por tanto, si el naturalismo es verdadero, ningún pensamiento es válido.

4) Si ningún pensamiento es válido, entonces el pensamiento **"el materialismo es verdadero"** no es válido.

5) Por tanto, si el materialismo es verdadero, entonces la **creencia** de que **"el materialismo es verdadero"** es inválida.

6) Una tesis **cuya verdad implica la invalidez de la creencia de que es verdadera** debería ser rechazada, y su negación aceptada.

7) Por tanto, el naturalismo debería ser rechazado, y su negación, aceptada.

No entendemos porqué Reppert, en el original, pasa de hablar del **"naturalismo"** a hablar del **"materialismo"**, porque es claro que este argumento sólo es **formalmente válido** en el caso de que se hable **siempre del materialismo o siempre del naturalismo**.

Tal vez se deba a que para este autor, o para Lewis, o para ambos, ambas expresiones son **equivalentes**.

Anscombe está de acuerdo con Lewis en **rechazar el naturalismo**, pero **no cree** que el argumento que Lewis aporta con ese fin sea **concluyente**.

La crítica de Anscombe, según Reppert, se centra en **tres puntos**: la aplicación que Lewis hace del adjetivo **"irracional"** a los procesos naturales, el concepto de **"invalidez de la razón"** que Lewis utiliza en su argumentación, y la **falta de distinción** en Lewis, según Anscombe, de los **distintos tipos de "explicación"**, y por tanto, de **"explicación completa"**, que puede tener un hecho dado.

Respecto de lo primero, el argumento de Anscombe es que no se puede decir que las causas naturales sean **"irracionales"**, sino en todo caso **"no racionales"**. El supuesto del argumento parece ser que solamente las causas irracionales del razonamiento invalidarían su validez, no las causas no racionales.

Pero ese supuesto **no nos parece correcto**. Como dice también Reppert, el argumento de Lewis funciona **igualmente** si en lugar de "causas irracionales" ponemos "causas no racionales".

Porque, decimos nosotros, **no se da lo que no se tiene**, y si las causas por las que una persona asiente a una conclusión son **no racionales**, entonces entre esas causas **no figura la percepción de las premisas como verdaderas y del nexo lógico entre las premisas y la conclusión**, por lo que igualmente se puede sostener que esa persona ha llegado a esa conclusión y la sostiene en forma **no válida**.

El segundo argumento de Anscombe lo presenta ella con estas palabras (la traducción es nuestra):

*"Se puede hablar de la **validez de un cierto razonamiento**, y a veces de la validez de **una clase de razonamiento**, pero si se dice que se cree en la validez del razonamiento mismo ¿qué se quiere decir? ¿No es esta cuestión acerca de la validez del razonamiento una cuestión acerca de la **validez del razonamiento válido**? Supongamos que se nos pide que **expliquemos "válido"**, ¿cómo lo haríamos? La forma más obvia sería mostrar **ejemplos de razonamientos válidos e inválidos**, hacer las **objeciones** que, en los ejemplos de razonamiento **inválido**, muestran que la conclusión **no se sigue de las premisas**; en los casos de razonamiento **válido**, elucidar la **forma** del argumento: si el razonamiento que consideramos es **elíptico**, agregar los enunciados que son necesarios para llegar a la conclusión. Sea que adoptemos este método u otro (**aunque no conozco otro**), es de suponer que entendemos que **es posible explicarnos o explicarle a alguien lo que significa "válido"**, y cuáles la distinción entre "válido" e "inválido". Ahora, si a Ud. se le propone la hipótesis **naturalista**, a saber, que el pensamiento humano **es producto de una cadena de causas naturales**, Ud. dice que si eso fuese así, **se destruiría la distinción entre el razonamiento válido y el inválido**.*

Pero ¿cómo? (...) ¿Qué puede Ud. significar por "válido" fuera de lo que indicaría la explicación que Ud. daría para distinguir lo válido de lo inválido, y qué impide, en la hipótesis naturalista, dar esa explicación y que ella signifique lo que significa?"

En parte, el argumento de Anscombe argumento parece consistir en cuestionar el uso de "válido" que hace Lewis aplicándolo a la razón como tal. Un argumento puede ser válido o no, dice Anscombe, pero **no tiene sentido decir que la razón es válida** o que el razonamiento en general es válido. Por tanto, **tampoco tiene sentido concluir** que si el naturalismo es verdadero, la razón no es válida.

Anscombe pregunta si cuando Lewis dice que la razón es válida, se refiere **a la razón válida**, con lo cual parece sugerir que "la razón válida es válida" siendo **tautológico**, es **siempre verdadero**, independientemente de lo que pase con la verdad o no del naturalismo.

Reppert interpreta el pasaje en el sentido de que **la existencia de argumentos válidos es evidente**, puesto que sin ella no tendría sentido hablar de argumentos inválidos, y por tanto, **no tiene sentido cuestionarla** ni cuestionar la posibilidad de que la razón sea válida.

Por otra parte, Anscombe parece argumentar en el sentido de que **de hecho somos capaces de distinguir los argumentos válidos de los inválidos**, así que nada cambia al respecto si admitimos la verdad del naturalismo.

Hay también en el texto la idea de que **la "validez" del argumento consiste en una serie de operaciones que nosotros podríamos hacer** para mostrarle a alguien que el argumento es válido. Se menciona sólo en forma **lateral** la noción básica y elemental que dice que el argumento válido es aquel en el que **la conclusión se sigue necesariamente de las premisas**.

En todo caso, Anscombe termina diciendo que no ve cómo la hipótesis naturalista haría imposible distinguir los argumentos válidos de los inválidos.

Acerca de la **validez de la razón**, hacemos notar que es cierto que en un sentido es una expresión redundante, pero eso **no quiere decir que esa expresión no tenga sentido**, al contrario, precisamente indica **una característica esencial de la razón**, que no la tienen otras cosas como los gatos y los árboles.

Decimos "característica esencial de la razón", porque los **fallos de la razón**, que no son válidos por eso mismo, pertenecen al significado de "razón" **solamente como fallos de la misma**, y no pueden ponerse junto con los razonamientos válidos como especies diferentes del género "razón".

Todo esto está lejos de significar, entonces, que la validez de la razón como tal **no exista** ni tampoco que **no se pueda definir en sí misma y no solamente en términos de operaciones** realizadas para explicar lo que significa.

Y tampoco quiere decir que esa noción de "validez" **subsista en una hipótesis naturalista coherente**. Hasta ahora Anscombe no ha mostrado cómo ello sea posible.

En tercer lugar, Anscombe argumenta que efectivamente, **la descripción científica de un proceso de razonamiento válido no indicaría nada esencialmente diferente** de la de un proceso de razonamiento inválido. Pero ahí concluye, al revés de Lewis, que eso **no afecta en nada la cuestión de la validez** del razonamiento:

*"Cuando damos una explicación causal de sus pensamientos [los de un sabio, a diferencia de los de un ignorante], es decir, un informe de los procesos fisiológicos que desembocan en la emisión de ese razonamiento, **no estamos considerando esa emisión desde el punto de vista de la evidencia, el razonamiento, el argumento válido, la verdad, etc.**, los estamos considerando meramente como eventos. Precisamente porque así los estamos considerando, nuestra descripción **no tiene consecuencia alguna** respecto de la cuestión de la "validez" o "invalidez", "racionalidad", "irracionalidad", etc."*

Para explicar esto, Anscombe distingue **dos sentidos posibles** del argumento de Lewis:

1) La dependencia de nuestro acto de razonar respecto de causas no racionales hace inválidos a los argumentos **en sí mismos considerados, como relaciones ideales entre premisas y conclusiones.**

2) La dependencia de nuestro acto de razonar respecto de causas no racionales hace racionalmente inválido **el acto de nuestra mente** por el cual llegamos a la conclusión de un argumento.

Dice en efecto Anscombe:

*"Pero Ud. puede decir que no quiere llamar a una razón, entendida en este sentido **no psicológico**, la causa de las conclusiones; Ud. puede estar de acuerdo en que la hipótesis naturalista no puede impugnar la "validez de la razón" en este sentido, pero Ud. agregaría que la hipótesis naturalista hace de la razón un ideal que no podemos alcanzar; que impugna la validez **del razonamiento humano efectivamente realizado**. Porque dado que la derivación lógica de una conclusión de sus premisas pudiese no ser afectada por ninguna hipótesis, sin embargo si **nuestros razonamientos** han de ser válidos debemos derivar **nosotros** las conclusiones de las premisas, **de hecho**."*

Esto supuesto, respecto del primer sentido que da a la tesis de Lewis, Anscombe dice que simplemente **no hay relación** entre la **determinación de los actos de nuestra mente** por leyes naturales necesarias y la **validez lógica ideal** de un argumento.

Se puede ver, dice, si un razonamiento escrito en un papel es válido o no sin necesidad de saber si ha sido producido o no por un agente inteligente actuando racionalmente.

Y hablando de **nuestro acto concreto** de razonar, Anscombe hace dos cosas:

1) Distingue entre "**causas**" de unos efectos determinados, y "**razones**" (**grounds**) para llegar a unas conclusiones determinadas, y dice que las "razones" así entendidas **no son causas**.

2) Sostiene que el concepto de "**explicación completa**" es **relativo al tipo de enfoque** o pregunta que hacemos acerca de la realidad.

De ello se sigue que **las razones para sostener una conclusión no son causas**, y que hay lugar en la realidad para una explicación **completa** del acto de razonar **por causas**, que pertenece a las ciencias naturales, y otra explicación **completa** del mismo acto **por razones**, que es la que daría cuenta de la **validez o invalidez** del razonamiento.

Dice en efecto:

*"Si yo digo: "Ud. piensa que que esta conclusión se sigue de estas premisas, pero en realidad la afirmación de la misma es **un evento físico con causas físicas** como cualquier otro evento físico", ¿no sería claro que yo estaría imaginando **que la razón para una conclusión es una especie de causa de la misma?** De lo contrario **no habría incompatibilidad**: "esta conclusión **se sigue** de estas premisas" no estaría de ningún modo en contradicción con "la afirmación de esta conclusión **es un evento físico con causas físicas** como cualquier otro evento físico."*

"Su idea parece ser que "**la explicación**" es en todas partes **el mismo requisito definido**: como si hubiese un lugar fijo para "la explicación" de modo que podemos saber, cuando se lo llena, que si ha sido llenado correctamente todo el asunto de "explicar este hecho" está concluido. Entendemos ese requisito **anteriormente a todo conocimiento del tipo de investigación que se podría hacer**, y una vez que vemos que ese requisito ha sido satisfecho, no cabe hacer más preguntas.

Pero **el concepto de "explicación" tiene muy distintas aplicaciones**, y la expresión "explicación completa" ha de referirse solamente **al tipo de explicación que está en cuestión**. (...) La hipótesis naturalista es que se pueden descubrir leyes causales que se pueden aplicar exitosamente a toda conducta humana, incluido el pensamiento. Si se descubriesen tales leyes **no mostrarían que las razones de un hombre no son sus razones**; porque **alguien que explica sus razones no está dando ninguna explicación causal**. Las "**causas**", en el sentido científico en que usamos el término al hablar de leyes causales, se deben explicar en términos de **regularidades observadas**; pero la declaración de las razones o motivos de alguien no se funda en la observación de regularidades."

De ahí concluye que:

*"Dada la explicación científica del pensamiento y la acción humana que la hipótesis naturalista afirma ser posible, **podríamos**, si tuviésemos los datos que esa explicación requiere, **predecir lo que cualquier ser humano fuese a decir, y qué conclusiones sacaría**. Esto no significaría que **no tuviese sentido** decir que lo que él dice es **verdadero o falso, racional o irracional**."*

Los argumentos de Anscombe hicieron alguna impresión en Lewis hasta el punto de que **retocó la sección correspondiente** de su libro "Milagros" al producirse una nueva edición del mismo.

Entre esos cambios está el **abandonar** los términos de "**validez**" de la razón y de "**irracionalidad**" de los procesos naturales, y el **incorporar la distinción de Anscombe** entre "**causa**" y "**razón**" (o "fundamento", "ground"), aunque al final viene a decir de todos modos que las **razones** para afirmar una conclusión a partir de unas premisas **son cierto tipo de causas**.

Traducimos y transcribimos aquí **la parte central** de su nueva presentación del argumento:

*"Ahora bien, un proceso de razonamiento no tiene ningún valor como medio para encontrar la verdad a menos que cada paso en él esté conectado con el anterior en la relación **Fundamento-Consecuencia**. Si nuestra B no se sigue lógicamente de nuestra A, pensamos en vano. Si lo que pensamos al final de nuestro razonamiento ha de ser cierto, la respuesta correcta a la pregunta: "¿Por qué piensas esto?" debe comenzar con el "porque" de **Fundamento - Consecuencia**. Por otro lado, cada evento en la Naturaleza debe estar conectado con eventos previos en la relación **Causa - Efecto**. Pero nuestros actos de pensamiento son eventos. Por lo tanto, la verdadera respuesta a "¿Por qué piensas esto?" debe comenzar con el "porque" de **Causa - Efecto**.*

A menos que nuestra conclusión sea la **consecuencia lógica** de un fundamento, no tendrá valor y podría ser verdad solo por casualidad. A menos que sea **el efecto** de una causa, no puede ocurrir en absoluto. Por lo tanto, parece que, para que un proceso de pensamiento tenga algún valor, **estos dos sistemas de conexión deben aplicarse simultáneamente a la misma serie de actos mentales**.

Pero desafortunadamente los dos sistemas **son completamente distintos. Ser causado no es ser probado**. Los pensamientos ilusorios, los prejuicios y los delirios de la locura, todos son causados, pero no tienen fundamento.

Ciertamente, ser causado es tan diferente de ser probado que **nos comportamos en las discusiones como si fueran mutuamente excluyentes**. La mera existencia de **causas** para una creencia se trata popularmente como una presunción de que **no tiene fundamento**, y la manera más popular de **desacreditar** las opiniones de una persona es **explicarlas causalmente**. "Dices eso porque (Causa - Efecto) eres un capitalista, o un hipocondríaco, o un simple hombre, o solo una mujer". La implicación es que **si las causas explican por completo una creencia**, entonces, dado que las causas funcionan **inevitablemente**, la creencia habría tenido que surgir **tanto si tenía fundamentos como si no**. No es necesario, se siente, considerar argumentos para algo que se pueda explicar completamente sin ellos.

Pero incluso **si existen motivos racionales**, ¿qué tienen que ver exactamente **con la ocurrencia real de la creencia** como un evento psicológico? Si es un evento, debe ser **causado**. De hecho, debe ser simplemente **un eslabón de una cadena causal que se remonta al principio y al final hasta el fin de los tiempos**. ¿Cómo podría una insignificancia tan pequeña como la **falta de fundamentos lógicos impedir** la aparición de la creencia o cómo podría la **existencia** de tales motivos **promoverla?**

Parece que hay una sola respuesta posible. Debemos decir que así como una forma en que un evento mental causa un evento mental subsecuente es por **Asociación** (cuando pienso en chirivías pienso en mi primera escuela), entonces **otra forma en que puede causarlo es simplemente siendo un fundamento para ello**. Porque entonces ser causa y ser una prueba coincidirían.

Pero esto, tal como está, es claramente **falso**. Sabemos por experiencia que un pensamiento no necesariamente causa todos, o incluso ninguno, de los pensamientos que lógicamente se derivan de él como Consecuencia de Fundamento. Estaríamos en un buen aprieto si nunca pudiéramos pensar "Esto es vidrio" sin sacar todas las inferencias que podrían extraerse de ello.

Es imposible deducirlas todas; muy a menudo no deducimos ninguna. Por lo tanto, debemos enmendar nuestra sugerencia de ley. Un pensamiento puede causar otro no por ser, **sino por ser visto como un motivo para ello.**

Si se desconfía de la **metáfora sensorial** acerca de la "vista", se puede poner en su lugar "**aprehendido**" o "**captado**" o simplemente "**conocido**". No hace mucha diferencia, puesto que todas estas palabras nos recuerdan lo que realmente es pensar. Los actos de pensamiento son sin duda eventos; pero son un tipo muy especial de eventos. Son "acerca de" de algo distinto de ellos mismos y pueden ser verdaderos o falsos. Los eventos en general no son "acerca de" nada y no pueden ser verdaderos o falsos. (Decir "estos eventos, o los hechos son falsos" significa, por supuesto, que **el informe de alguien sobre ellos es falso**). Por lo tanto, los **actos de inferencia** pueden y deben considerarse en dos **luces diferentes**. Por un lado, son **eventos subjetivos**, elementos en la historia psicológica de alguien. Por otro lado, son **ideas** o **conocimientos** de algo más que ellos mismos.

Lo que desde el primer punto de vista es la **transición psicológica del pensamiento A al pensamiento B**, en algún momento particular en una mente particular, es, desde el punto de vista del pensador, una **percepción de una implicación** (si A, luego B). Cuando adoptamos el punto de vista **psicológico**, podemos usar **el tiempo pasado**. "B siguió a A en mis pensamientos". Pero cuando afirmamos la **implicación** siempre usamos el **presente** "B sigue de A." Si alguna vez se "sigue de" en el sentido lógico, siempre lo hace. Y **no podemos rechazar el segundo punto de vista como una ilusión subjetiva sin desacreditar todo el conocimiento humano**, porque no podemos saber nada, más allá de nuestras propias sensaciones en este momento, a menos que el acto de **inferencia** sea la verdadera **percepción** que dice ser.

Pero eso puede serlo **solo en ciertos términos**. Un acto de conocimiento debe ser determinado, en cierto sentido, únicamente por lo que se conoce; debemos saber que es así únicamente porque es así. Eso es lo que significa el conocimiento. Se puede llamar a esto un "**porque**" de **Causa - Efecto**, y llamar a "ser conocido" un modo de causalidad si se desea. Pero es un modo **único**.

El acto de conocer **tiene sin duda varias condiciones**, sin las cuales no podría ocurrir: **atención**, y los estados de **voluntad** y **salud** que esto presupone. Pero su carácter positivo debe estar **determinado por la verdad que** conoce. Si fuera totalmente explicable a partir de otras fuentes, dejaría de ser conocimiento, del mismo modo que (para usar el paralelo sensorial) el sonido en mis oídos deja de ser lo que queremos decir con "oír" si puede explicarse completamente por causas distintas a un ruido en el mundo exterior, como, por ejemplo, el tinnitus producido por un mal resfriado. Si lo que parece un acto de conocimiento es parcialmente explicable a partir de otras fuentes, entonces el conocimiento (propriadamente dicho) en él es exactamente lo que resta, a saber, sólo lo que exige para su explicación la cosa conocida, como lo que realmente se oye es lo que queda después de haber descontado el tinnitus.

Cualquier cosa que profese explicar completamente nuestro razonamiento sin introducir un acto de conocimiento determinado únicamente por lo que se conoce, es realmente una teoría de que no hay razonamiento.

Pero esto, como me parece, **es lo que el Naturalismo está obligado a hacer**. Ofrece lo que profesa ser una explicación completa de nuestro comportamiento mental; pero ese informe, al mirarlo de cerca, **no deja lugar para los actos de conocimiento o comprensión** de los cuales depende todo el valor de nuestro pensamiento, como un medio para la verdad".

Intentemos resumir el argumento de Lewis:

- 1) Sólo puede haber una explicación completa para un evento dado.
- 2) Por eso, lo que se explica completamente en términos de causas físico-químicas no puede explicarse en términos de motivos racionales para llegar a una conclusión.
- 3) El naturalismo implica que hay una explicación completa para nuestro acto de razonar y llegar a una conclusión que tenemos por verdadera, en términos exclusivamente de causas físico-químicas.

4) Por tanto, el naturalismo implica que nuestro acto de razonar y llegar a una conclusión que tenemos por verdadera no puede explicarse en términos de motivos racionales para llegar a una conclusión.

5) Por tanto, el naturalismo implica que no tenemos motivos racionales, es decir, razones válidas, para sostener las conclusiones que sostenemos, incluido el naturalismo mismo.

Resumamos también lo esencial de la respuesta de Anscombe:

1) Una cosa son las razones para la verdad de una conclusión que se deriva lógicamente de unas premisas, y otra las razones para el acto mental por el cual nosotros hacemos esa derivación. El hecho de que lo primero no pueda explicarse en forma naturalista no quita que pueda hacerse eso con lo segundo.

2) Eso no quiere decir que nuestro acto de inferencia no pueda explicarse también por razones lógico-veritativas, pues una cosa o evento puede tener varias explicaciones, aún completas, distintas, supuesto que cada una de ellas pertenezca a un tipo distinto de explicación.

3) Por eso, nada impide que nuestro asentimiento a las conclusiones a las que hemos llegado por un razonamiento tenga, en el plano físico, una explicación completa en términos de causas naturales, físico-químicas, y en el plano de los motivos y razones, una explicación completa a partir de la percepción de la verdad de sus premisas y las leyes de la lógica.

4) Por el contrario, sólo hay un tipo posible de causa, que es la que se conoce por la observación de las regularidades que se dan en la experiencia.

5) De donde se sigue que las razones lógico-veritativas no son causas, sino "fundamentos".

6) Por eso, si Lewis cree que sólo puede haber una explicación completa para un evento dado, es porque cree, erróneamente, que toda explicación implica la referencia a una causa.

Frente a esto, decimos nosotros:

Decir que una cosa explica otra es decir que la cosa explicada se sigue necesariamente de aquello que la explica.

Sin embargo, el fuego se sigue necesariamente del humo, en el sentido de que si hay humo, hay fuego, pero **el humo no explica el fuego**, como el fuego sí explica el humo: si hay fuego, hay humo.

Nuestra percepción de que hay humo puede ser la **razón suficiente** y la causa de **nuestra convicción** de que hay fuego, y en ese sentido, explicarla, pero **el humo** no puede ser razón suficiente ni explicación **del fuego** en la realidad.

Para el concepto de "**explicación**", entonces, es necesario el concepto de la **razón suficiente**.

Anscombe niega que las razones y motivos conscientes sean causas de nuestros actos mentales, porque entiende "causa" en el sentido reduccionista del empirismo, como "regularidad empírica observable", pero ¿negaría también que las razones y motivos sean razones suficientes de algunos actos mentales nuestros?

En caso **afirmativo** ¿en qué sentido podrían todavía tales razones y motivos **explicar** esos actos?

La definición tradicional de "**causa**" es "**lo que influye el ser en otro**". Esta noción de "causa" es **independiente** de que la existencia de dicha causa pueda ser establecida por observación de **regularidades empíricas** o no.

Desde este punto de vista, **toda razón suficiente de algo distinto de ella misma, es una causa**. Por tanto, para este concepto de "causa", las **razones** y motivos lógico-veritativos, al menos en tanto que determinan la existencia de nuestro acto real de asentimiento, son **causas**. Por tanto, partiendo de este concepto de "causa", toda **explicación** de un evento real hace referencia a algún tipo de **causa**.

Las explicaciones "naturalistas" de una cosa o evento, basadas en la acción de causas físico – químicas que obran según leyes necesarias o estadísticas, son distintas de las explicaciones según razones de la validez y verdad de una conclusión.

En efecto, en las explicaciones naturalistas no entran los conceptos de "**verdad**" o "**inferencia**" o "**validez lógica**", mientras que en las explicaciones lógico-veritativas **no entran** los conceptos de masa, peso, velocidad, fuerza, aceleración, carga eléctrica, reacciones, combinaciones químicas, etc.

No existe ninguna explicación en términos de causas físico-químicas de las razones para la validez y verdad de una conclusión que se deriva de unas premisas. Es decir, no se han explicado por causas físico – químicas las reglas del silogismo categórico o del hipotético, ni la imposibilidad de derivar lógicamente una conclusión falsa de premisas verdaderas.

Es más, **no puede existir una explicación semejante, porque, por el lado deductivo, de procesos físico – químicos sólo puede derivarse lógicamente otros procesos físico-químicos**, y en cuanto a la observación empírica, nos provee solamente de hechos, y de leyes que vinculan hechos, pero **la mera vinculación regular de dos hechos no constituye una explicación** de uno de esos hechos por el otro, ya que, como vimos por el ejemplo del humo y el fuego, hay más en la idea de que un hecho se deriva de otro que en la idea de que dos hechos van regularmente unidos.

Esto basta para **refutar** a un naturalismo por así decir "**epistemológico**" que sostenga que **todo** puede ser explicado por nosotros, en principio al menos, por causas físico – químicas.

En cuanto al naturalismo "**ontológico**", o sea, la tesis que dice que aunque no podamos nunca encontrar esa explicación, tal vez por la estructura propia de nuestra mente, en la realidad de las cosas todo se reduce a la acción de causas físico – químicas, uno de los argumentos a considerar es precisamente el que presenta Lewis, del cual queremos dar aquí una interpretación que explicita sus supuestos básicos.

Todo tiene razón suficiente, es decir, hay una razón para que lo que es, sea en vez de no ser, y sea como es, en vez de ser otro modo. Dicho de otra manera: todo lo que es, bajo el aspecto que se lo considere, **es determinado por algo a ser en vez de no ser**.

De lo contrario, podría haber al menos un ente que no tuviese razón suficiente, ahora bien, eso sería contradictorio, porque **nada determinaría a ese ente a existir** en vez de no existir, pero **su existencia sí lo determinaría a existir** en vez de no existir.

El concepto de "**razón suficiente**", entonces, incluye dos cosas: a) la **no necesidad de otra razón** b) la **necesaria determinación** de la cosa o evento en cuestión bajo la tal razón suficiente.

Lo primero se sigue de lo segundo, pues si todavía hiciese falta otra razón, la cosa o evento podrían no darse aún en presencia de la que hemos llamado "razón suficiente", y entonces, ésta no sería determinante del ser de la cosa o evento en cuestión.

Si todo tiene razón suficiente, entonces también la tiene la existencia de un ente o la ocurrencia de un evento, **absolutamente consideradas, y no solamente consideradas bajo cierto aspecto**.

En efecto, como todo tiene razón suficiente, hay que dar razón también de la unión de los diversos aspectos de la cosa o evento entre sí, y de la concurrencia de las diversas razones suficientes de esos diversos aspectos de la cosa o evento de modo que finalmente dicha cosa o evento exista como unidad de todos esos aspectos.

Recordar que además de la razón suficiente "**per se**" está la razón suficiente "**per accidens**", como por ejemplo, cuando un evento **azaroso** se puede sin embargo **prever** a partir de un **conocimiento suficiente del estado del Universo** en el instante **anterior** a dicho evento azaroso.

Toda razón suficiente es de suyo completa, sea para la cosa o evento considerados bajo un cierto aspecto, o para la cosa o evento absolutamente considerados.

En efecto, una "razón suficiente incompleta" sería contradictoria, ya que al ser suficiente, determina por sí sola a la cosa o evento a ser en vez de no ser, mientras que al ser incompleta, no lo hace.

Un ente o un evento sólo pueden tener una razón suficiente, y por tanto, completa, es decir, una sola razón suficiente y por tanto completa para cada aspecto distinto de la cosa o evento que se considere,

y una sola razón suficiente y por tanto completa para la cosa o evento absolutamente considerados.

En efecto, **dos razones suficientes para la misma cosa o evento y desde el mismo punto de vista no son necesarias**, pues eso iría contra el concepto mismo de "razón suficiente".

Y **tampoco son posibles**, porque si hubiera más de una, y recordando siempre que estamos en la hipótesis de razones suficientes de la cosa o evento tomados precisamente bajo el mismo aspecto y punto de vista, cada una de ellas determinaría a la cosa o evento a ser en vez de no ser, y entonces no dejaría nada en la cosa o evento a ser determinado por la otra, con lo cual, la cosa o evento a la vez sería y no sería determinada por cada una de esas razones suficientes, lo que es contradictorio.

Obviamente que sí puede haber dos razones suficientes para la misma cosa o evento, aún bajo el mismo punto de vista de la cosa o evento en cuestión, si ambas están coordinadas entre sí de modo que **una depende de la otra** precisamente en tanto que razón suficiente de la cosa o evento.

En efecto, en este caso una de esas razones suficientes determinaría a la cosa o evento a ser en vez de no ser desde el punto de vista de la **causa principal** o de la Causa Primera, mientras que la otra lo haría desde el punto de vista de la **causa instrumental** o de la causa segunda, y aunque no se tratase de **aspectos diferentes** de la cosa o evento, sí se trataría de aspectos diferentes, por así decir, de la acción que se ejerce sobre la cosa o evento, como Miguel Ángel y su pincel son ambos razones suficientes de la mancha de color que aparece en el cuadro.

Portanto, **solo puede haber una razón suficiente** y por tanto completa para nuestro asenso a una proposición tras un proceso de razonamiento, absolutamente considerado. Sea el caso, por ejemplo, de nuestro asenso a la tesis naturalista.

Portanto, si la razón suficiente y por tanto completa para nuestro asenso absolutamente considerado a la tesis naturalista es del tipo de las que ofrece el naturalismo, o sea, una serie de causas físico – químicas que obran

según leyes necesarias o estadísticas, entonces, por lo arriba dicho, no es del tipo de las razones lógico-veritativas, y nuestro asenso a la tesis naturalista no puede explicarse por ese tipo de razones, es decir, por la percepción de la verdad de las premisas y la validez de las inferencias.

Con lo cual **el mismo acto de asentir al naturalismo queda racionalmente infundado**.

Mirando a este argumento solamente, se podría aún seguir diciendo que el naturalismo **puede estar racionalmente fundado en el plano ideal**, o sea, considerando **la mera relación entre las premisas y las conclusiones** sin hacer intervenir para nada nuestro acto de razonar y de asentir.

Pero en todo caso, **no puede demostrarse que así sea**, porque ello implicaría pedir de nosotros mismos o del otro **actos de razonamiento y asentimiento que estarían racionalmente fundados** al estar basados en esa relación ideal entre premisas y conclusiones, pero eso es justamente lo que según este argumento **es imposible** en la hipótesis de que el naturalismo sea verdadero.

Ahora bien, tampoco se puede afirmar la validez lógica ideal si se somete el acto de la inteligencia a las causas naturales físico-químicas.

Se podría decir: no importa que nuestro acto de razonar dependa de otras cosas distintas de las razones. El hecho es que vemos que el razonamiento es correcto, lo cual depende de **relaciones lógicas ideales** que quedan por fuera de la serie natural de las causas.

Pero el caso es que no puede haber validez lógica si la conclusión **no se sigue necesariamente de las premisas**, y eso no puede suceder si la percepción de las premisas como verdaderas **no mueve a nuestra inteligencia** a afirmar la conclusión.

En efecto, las premisas y la conclusión **no existen sino como objetos de actos actuales o posibles de juicio y de razonamiento**. Por eso no puede suceder que la conclusión se siga necesariamente de las

premisas sin que el acto de afirmar la conclusión **se siga necesariamente** del acto de percibir las premisas como verdaderas y como premisas, es decir, la Menor en dependencia de la Mayor.

Y eso quiere decir que el acto de percibir las premisas como verdaderas y como premisas **mueve** a nuestra inteligencia a afirmar la conclusión como verdadera.

Ahora bien, **mover** a nuestra inteligencia a producir un acto dado es **causar** ese acto de nuestra inteligencia. Por tanto, la explicación de la afirmación de la conclusión en base a la percepción de la verdad de las premisas y las leyes de la lógica es una explicación **causal**.

Si el acto de afirmar la conclusión, entonces, **no depende en nosotros de las premisas de la misma**, decir que hemos "inferido" la conclusión a partir de las premisas sería **una especie de autoengaño** que encubriría la acción real de causas físico-químicas ignoradas por nosotros.

Por eso en la hipótesis considerada, **la "validez" del razonamiento en realidad queda en el aire** y se reduce a una etiqueta que nosotros ponemos sobre el resultado de un proceso natural.

Se puede querer distinguir entre **el orden de la especificación y el del ejercicio**. En el primero, mirando **al objeto del acto**, la conclusión dependería de las premisas, y no de nosotros, en el segundo, mirando **al sujeto que actúa**, la conclusión depende de nosotros, y de las leyes naturales que gobiernan nuestros actos.

Pero el asunto es que somos conscientes de que pensamos, hasta cierto punto al menos, **a voluntad**. Es decir, si queremos, consideramos o no tales o cuales premisas. Ahora bien, una vez consideradas las premisas como premisas, es decir, viendo a la Menor en dependencia de la Mayor, **no puede no pensarse la conclusión**, y eso es la validez lógica.

En esas condiciones no tenemos libertad de inferir o no inferir esa conclusión, tampoco en el plano del ejercicio. Por tanto, no hay lugar aquí para esperar a que se dé ningún proceso natural "**favorable**" a dicha conclusión válida, so pena de negar la **necesidad**

con que la conclusión se desprende de las premisas **contempladas como tales**.

Y es que la validez lógica, siendo sin duda algo de orden "ideal", no es tan ideal que deje alguna vez de hacer referencia a conceptos, proposiciones y argumentos, los cuales a su vez no se entienden sino como **objetos** de ciertos **actos de la inteligencia humana**. La validez lógica consiste en que la conclusión se sigue necesariamente de las premisas, pero tanto la conclusión como las premisas son juicios, y eso quiere decir, que son objetos de actos de nuestra mente.

El "necesariamente" quiere decir dos cosas: 1) que **hace falta** que las premisas sean pensadas, para que pueda seguirse de ellas la conclusión 2) que **dado** el pensamiento de las premisas, **no puede no seguirse** el pensamiento de la conclusión. De modo que no solamente **lo pensado en las premisas** es una explicación de lo pensado en la conclusión, sino que además **el pensamiento de las premisas** explica el pensamiento de la conclusión.

La inteligencia se ve **movida** por las premisas a sacar la conclusión. Si decimos que esto es una **ilusión**, entonces **negamos por lo mismo la validez lógica** de la conclusión, porque ésta no es otra cosa que aquello: el hecho de que **las premisas exigen, imponen, la conclusión**, pero exigir e imponer una conclusión es exigirla e imponerla a la **inteligencia**, y eso quiere decir, exigir e imponer a la inteligencia **el acto** por el cual afirma esa conclusión.

Anscombe dice que el pensamiento de las premisas explica, pero no causa, el pensamiento de la conclusión. Pero a la luz de lo recién dicho, eso es **contradictorio**. Porque el modo que tiene el acto de pensar las premisas de **explicar** el acto de pensar la conclusión es porque la conclusión **se sigue** de las premisas, y eso, como dijimos, quiere decir que el acto de afirmar las premisas **exige** a la inteligencia el acto de afirmar la conclusión. Lo cual a su vez quiere decir que el acto de afirmar las premisas mueve a la inteligencia a afirmar la conclusión, porque si dada esa exigencia que procede de las premisas, y sin intervención de ningún factor extraintelectual, la inteligencia todavía necesitase algo más para pensar o afirmar la conclusión, entonces ésta no se seguiría necesariamente de las premisas.

Ciertamente ahí está el misterio del conocimiento: esa **coordinación** entre las **relaciones entre las cosas** y las **relaciones entre los actos mentales** con los cuales las conocemos.

Pero ese misterio se clarifica un poco, al menos por lo que toca a nuestro tema, si pensamos que los **actos mentales son intencionales**, son, como dice Lewis, “**acerca de**” algo, o sea, no solamente **tienen un objeto**, sino que están intrínsecamente constituidos por su **relación** a ese objeto.

De modo que las **exigencias lógicas objetivas** no pueden no ser a la vez **exigencias psicológicas**, de modo que las relaciones necesarias entre los objetos del pensamiento impongan también leyes necesarias a los actos mediante los cuales pensamos esos objetos, actos que se **definen**, sin más, precisamente por su referencia a esos **objetos**.

Ahora bien, hablar de leyes necesarias que gobiernan nuestros actos mentales es hablar no solamente de explicaciones, sino también de **causas** de esos actos mentales. Repetimos que aquí está precisamente la **clave del pensamiento realista** para el cual el conocimiento es una **asimilación de nuestra mente**, y por tanto, de sus actos, a **la cosa misma conocida** (no a la inversa).

Es lógico, por otra parte, que un pensamiento **subjetivista, idealista, que cierra a la mente en sí misma, considere** a los actos mentales como algo **totalmente independiente de los objetos de esos actos**, y en particular, de las **relaciones existentes** entre esos objetos, las cuales también tienen una dimensión de algún modo lógica. Porque inversamente, si los actos mentales se definen por sus objetos, éstos a su vez son tales que son **aptos para ser objetos de actos mentales**.

Y eso quiere decir que las leyes de la lógica, ante todo, el principio de no contradicción, tienen una cara ontológica, de algún modo valen también para la realidad o están en relación con las leyes de la realidad, de otro modo, no tendría sentido decir que hacemos **inferencias válidas acerca de las cosas reales**. De hecho, las leyes lógicas derivan de la naturaleza de nuestros conceptos, y éstos son el medio por el cual las esencias mismas de las cosas se hacen presentes en nuestra mente.

Esas “**leyes lógicas ideales**”, no son nada si no rigen los actos de la inteligencia que conoce un objeto dado, y entonces, quedan en nada si adoptamos un supuesto naturalista para el cual los actos concretos de nuestra mente responden solamente a leyes físicoquímicas y no solamente, en lo que tiene que ver con el conocimiento en tanto que conocimiento, a las leyes lógicas, precisamente.

La física investiga las leyes que regulan los eventos físicos en tanto que existen en sí mismos, pero no le corresponde investigar las leyes que regulan a esos mismos eventos físicos **en tanto que son objeto de conocimiento**, de pensamiento, y de razonamiento y **están en nuestra mente a modo de tales**. Y esas leyes gobiernan precisamente **a los actos** mediante los cuales pensamos y conocemos esos objetos, pues dichos actos **no son nada** sin esos mismos objetos.

Por su parte, un autor **materialista** como Richard Carrier sostiene que el naturalismo sí está en condiciones de admitir y explicar la validez de los razonamientos, porque según él nuestros razonamientos **son obra de nuestro cerebro**, que es una computadora, y se puede concebir la forma en que una computadora podría llegar a la existencia por la selección natural.

Las **leyes lógicas**, para Carrier, son **leyes computacionales**, y el **pensamiento** es una actividad de **computación**. O sea que en vez de ser la computación una **imitación**, por así decir, del pensamiento humano, el pensamiento sería un **caso** de computación.

Si partimos de esa base, decimos nosotros, **la existencia del PC** se explicaría porque en determinado momento de la evolución algunas computadoras llegaron a ser capaces de producir otras computadoras sin recurrir a la generación natural.

Carrier parece apoyarse en el hecho de que **la base de los PC son circuitos eléctricos** que imitan, decimos nosotros, las tablas de verdad de las operaciones lógicas de la lógica proposicional.

Por ejemplo, una proposición condicional como “Si A, entonces B”, es verdadera, para la lógica proposicional actual, si A es falsa, o B es verdadera.

Se construye entonces un circuito electrónico con dos entradas, A y B, de tal modo, que hay una luz de salida que se enciende en los casos en que la corriente no pasa por A, y en los casos en la corriente pasa por B, y en los otros casos queda apagada.

Se interpreta el pasaje de la corriente y el encendido de la luz como “verdadero”, y el no pasaje de la corriente y el no encendido como “falso”.

Eso es suficiente para que Carrier diga que la lógica es un asunto de circuitos electrónicos, pero parece claro el error en que incurre.

Es claro que hay cierto **isomorfismo** entre la tabla de verdad del condicional y el circuito electrónico en cuestión, pero las diferencias son insalvables: la lógica es asunto de conceptos, juicios, proposiciones, inferencias, verdad y error, y nada de eso hay en el circuito electrónico, sino solamente impulsos eléctricos y una cierta estructura que hace que la corriente pase por ciertas partes y no por otras, y que relaciona eso con la señal de salida del circuito.

Somos nosotros, únicamente, los que **relacionamos eso con la verdad y el error, las proposiciones, los razonamientos, las inferencias**, etc., del mismo modo que somos nosotros los que relacionamos las manchas que aparecen en el monitor del PC con palabras, rostros de personas, etc., y que, hábilmente, hemos (aramos dijo el mosquito) construido esas máquinas y esas estructuras de modo que esas interpretaciones nuestras puedan tener sentido y hasta ser, bien entendidas, **verdaderas**, es decir, en **relación** con lo que nos quiere comunicar la persona que está en alguna otra parte de la “web”.

Es cierto que **ciertos estados físicos se siguen necesariamente de otros**, en forma análoga a como las conclusiones de un razonamiento se siguen necesariamente de las premisas. Pero precisamente ahí está también la **diferencia**, porque las conclusiones se siguen de las premisas según leyes lógicas, que no son las mismas leyes que explican los diversos eventos físicos.

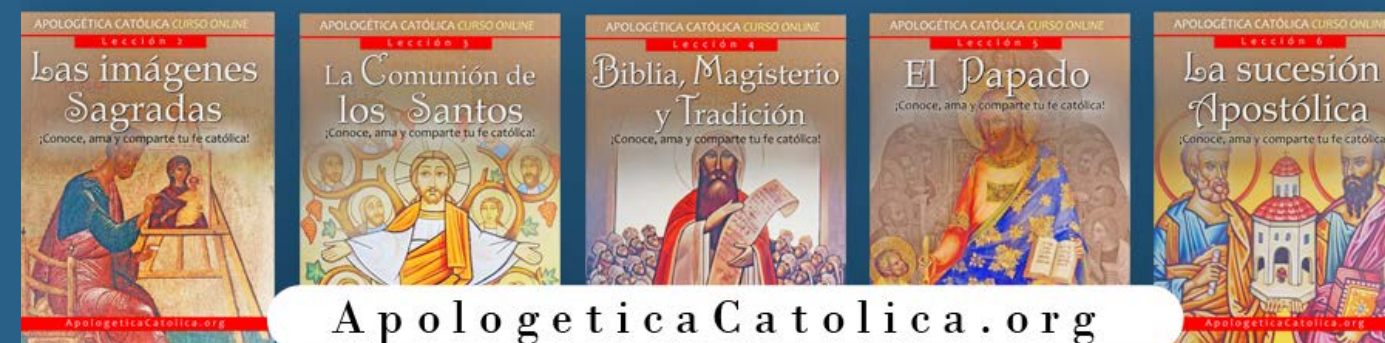
Desde un punto de vista **realista**, lo común a ambos casos es la **causalidad**, con la **diferencia** de que en un caso se trata de la causalidad **entre las cosas mismas**, y en otro caso, entre las cosas consideradas solamente en tanto que existen en la mente y son conocidas por ella, y los correspondientes actos de la mente.

Sin duda, y en eso Carrier apoya en cierto modo involuntariamente lo que dijimos arriba sobre la relación entre la lógica y la realidad, que las leyes de la lógica **están en última instancia basadas en la estructura misma de la realidad**. Pero como argumento a favor de su tesis, eso probaría demasiado, porque extendería la validez lógica, la inferencia, el razonamiento, la verdad, el error, etc., a cuanto puebla el Cosmos.

De hecho, Carrier no argumenta así, sino que sostiene que las leyes lógicas **son las leyes de cualquier comunicación lingüística** (ampliando este concepto hasta incurrir toda comunicación entre animales irracionales), pero sí dice que tales leyes **se derivan necesariamente de la estructura de un universo en que hay entes capaces de comunicarse**.

Es necesario, en todo caso, **especificar lo propio de la lógica pensada, razonada, por un intelecto. Por más que entre los animales haya comunicación**, y que ésta deba estar en cierto modo (como en cierto modo, todo lo demás en el Cosmos) sometida a las leyes de la lógica, la validez lógica de que hablamos aquí es la que relaciona **conceptos, proposiciones, relaciones de inferencia**, y a los correspondientes actos de la mente, no olvidar.

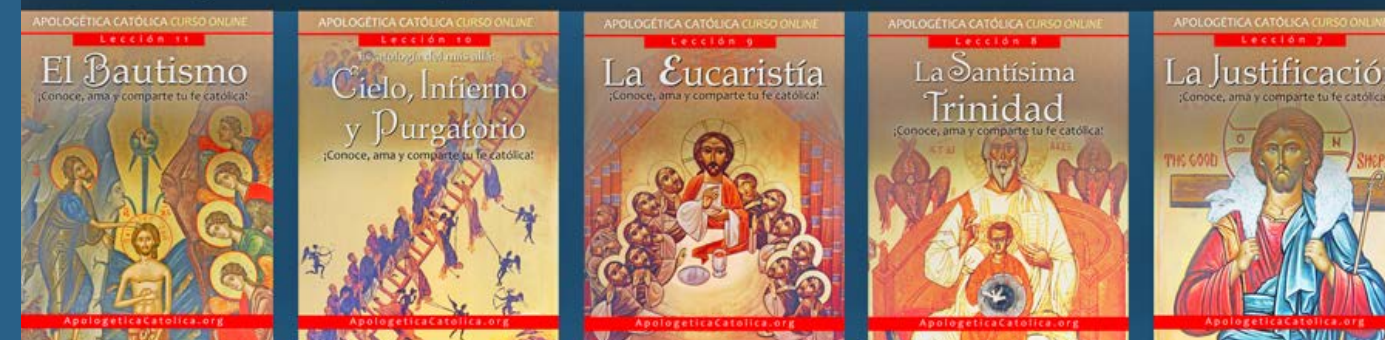
Incluso suponiendo, no concediendo, que hubiese razonamiento lógico así entendido en los animales, eso no cambia el hecho de que **esta validez lógica así definida es irreductible a solos procesos físicos, químicos, eléctricos, computacionales**.



ApologeticaCatolica.org

Curso online de Apologética Católica

¡Aprende a conocer, amar y compartir tu fe católica!



Desde hace varios meses estamos trabajando arduamente en ApologeticaCatolica.org para crear un **Curso de Apologética Católica Online**.

Nuestro equipo de trabajo está formado por:

Mauricio Pérez (Edición del audio para las clases en vídeo): Locutor y periodista católico y conductor del programa Semillas Para la Vida.

Marvin Marroquín Arias (Diseño gráfico): Arquitecto.

José Miguel Arráiz (Dirección y coordinación del curso, creación de contenidos): Director de ApologeticaCatolica.org.

Composición y contenido

- **12 Clases en vídeo** (correspondientes a 12 temas).
- **12 folletos digitales ilustrados y a todo color de material de apoyo** (disponibles opcionalmente en formato físico pero unificados en un libro).
- **Comunidad privada en Facebook** para resolución de dudas.
- **Acceso permanente al curso**, tanto a sus vídeos como su material de apoyo que quedarán respaldados en la "nube".

Si estás suscrito a nuestra revista, recibirás una invitación cuando esté por comenzar. Te esperamos...

