

Carl Trueman afirma la fe evangélica histórica con gran fuerza y claridad y con excelente criterio. La inspiración y la autoridad de las Escrituras, la expiación, la justificación, la importancia de la teología sistemática y de los credos y confesiones históricas de fe, reciben aquí una afirmación rotunda. El Dr. Trueman teme que en el momento en que nuestro loco mundo necesita más que nunca el Evangelio completo, éste se está debilitando seriamente por la influencia del posmodernismo, el consumismo y la pérdida del sentido de la historia, tanto en la iglesia como en la academia cristiana. El autor se alegrará si estos ensayos le hacen pensar, pero se alegrará aún más si le convencen de que piense -y actúe- como un evangélico sin vergüenza o complejos.

Paul Helm

Becario de enseñanza, Regent College, Vancouver

Carl Trueman abre las ventanas oscuras de la superficialidad que se han cerrado en la Iglesia Evangélica Occidental del siglo XXI para permitir que la brisa fresca y vigorizante del pensamiento evangélico robusto haga su trabajo revitalizador. El Dr. Trueman no teme dejar pasar ninguna idea o práctica contemporánea sin cuestionar, por muy santificada que esté por el consenso “evangélico”. Pero este libro no se trata de la teología barata de las revistas para vender o periódicos amarillos. Por el contrario, se trata de un análisis y un comentario cuidadoso y bien pensado, profundamente fundamentado en la teología bíblica y reformada, que se aplica con una claridad y precisión refrescantes. El Dr. Trueman tiene el ingenio de un Chesterton evangélico moderno, la visión profética de un Francis Schaeffer y la accesibilidad de un John Stott. Este es un libro para leer y releer. Es un “tratado para nuestros tiempos” muy necesario.

Melvin Tinker

Vicario, Iglesia Parroquial de San Juan, Newland, Hull, Inglaterra

Los libros que son recopilaciones de ensayos no dependen tanto del tema como del autor para atraer nuestro interés. No puedo pensar en un escritor y teólogo evangélico cuyas obras lea con más ganas que las de Carl Trueman.

Mark Dever

Pastor principal de la Iglesia Bautista de Capitol Hill, Washington, D.C.

Los escritos de Carl Trueman se han convertido en un tema de conversación, y con razón, ya que abarcan la amplitud de los intereses evangélicos y reformados, los locos y los cuerdos, en un estilo totalmente propio. Sin perder nunca la oportunidad de tomarse las cosas con un sentido del humor, su ingenio y perspicacia se combinan para analizar y (si se me permite citar un Trecky-ismo) “ir donde ningún hombre ha ido antes”. Este libro es una lectura esencial, incluso si algunos de los golpes llegan a casa con demasiada facilidad. La iglesia necesita este análisis profético de nuestras iglesias y organizaciones egocéntricas.

Derek W. H. Thomas

*Ministro de Predicación y Enseñanza,
Primera Iglesia Presbiteriana, Columbia, Carolina del Sur*

Carl Trueman se ha dado a conocer en los últimos años como historiador académico, tomando la antorcha de estudiosos como Richard Muller y llevándola más allá. Su esmerada y muy rigurosa erudición ha sido de gran utilidad para los evangélicos que trabajan en los períodos de la Reforma y la post-reforma. La primera parte del libro es de este orden. En la segunda parte del libro, sin embargo, Trueman se libera, abandona las cortesías del debate académico moderno y se desata. Aquí tenemos reflexiones breves, agudas y emocionantes sobre todo, desde el canto de los salmos hasta el debate sobre los homosexuales dentro de la Iglesia. Sus brillantes caricaturas e hilarantes asideros no desvirtúan su cuidadosa

reflexión, sino que contribuyen a demostrar una sabiduría y una claridad muy necesarias hoy en día. Este libro le será entretenido de leer, y le educará.

A.T.B. McGowan

Ministro, Iglesia de Escocia del Este, Inverness, Escocia

Una de las afirmaciones centrales de Carl Trueman en este libro es la importancia de las palabras. Dios es un Dios personal, que habla, y se nos revela tanto en la Palabra encarnada como en la Palabra escrita de las Escrituras. Las palabras están en el corazón de la teología de la Reforma y en el corazón de toda piedad verdadera. Esta colección de ensayos y observaciones muestra que el autor no sólo reconoce estos hechos, sino que los emula: como maestro de la Palabra él mismo, su enfoque de una variedad de temas demuestra su deseo y capacidad creativa para aplicar la totalidad de la Biblia a la totalidad de la vida. Este libro le desafiará, estimulará, informará y enseñará. Contiene una gran riqueza de sabiduría en un pequeño compás, y confirma el lugar del Dr. Trueman como uno de los teólogos más dinámicos del evangelismo contemporáneo.

Iain D. Campbell

Ministro, Point Free Church of Scotland, Isla de Lewis, Escocia

Hay una creciente compañía de "profetas" presbiterianos que escriben estos días, pero Carl Trueman es el único que se divierte claramente cuando lo hace. *Reporte Minoritario* es una mezcla fascinante: es más juguetón cuando va en serio, muestra sin esfuerzo su credibilidad en la calle cuando rechaza la cultura popular, y hace reflexionar de forma inestimable cuando probablemente está equivocado. Se trata de un libro erudito, urbano, ingenioso y oportuno al servicio del pensamiento protestante ortodoxo.

Timothy Larsen

Profesor McManis de Pensamiento Cristiano, Wheaton College,
Wheaton, Illinois)

REPORTE MINORITARIO

*Pensamientos impopulares sobre todo, desde
el cristianismo antiguo hasta el calvinismo
zen*



TEOLOGÍA PARA VIVIR

Fe y Palabra

CARL R. TRUEMAN

Impreso en Lima, Perú

REPORTE MINORITARIO

Autor: © Carl R. Trueman

Traducción: Yarom Vargas

Revisión de traducción: Jaime D. Caballero

Diseño de cubierta: Billy Jerry Gil Contreras.

Revisión de estilo y lenguaje: Yarom Vargas

Serie: Fundamentos para la Interpretación Histórica

Publicado originalmente en inglés bajo el título: *Minority Report: Unpopular Thoughts on Everything, from Ancient Christianity to Zen-Calvinism @2008* Christian Focus Publications Ltd, Ross-shire, Great Britain. Todos los derechos reservados.

Editado por:

©TEOLOGIAPARAVIVIR.S.A.C

José de Rivadeneyra 610. Urb. Santa Catalina, La Victoria.
Lima, Perú.

ventas@teologiaparavivir.com

<https://www.facebook.com/teologiaparavivir/>

www.teologiaparavivir.com

Primera edición: Setiembre de 2021

Tiraje: 1000 ejemplares

**Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú, N°:
2021-09502**

ISBN: 978-612-5034-05-2

Se terminó de imprimir en setiembre de 2021 en:

ALEPH IMPRESIONES S.R.L.

Jr. Riso 580, Lince

Lima, Perú.

Prohibida su reproducción o transmisión total o parcial, por cualquier medio, electrónico, impreso, auditivo, visual, etc, sin permiso escrito de la editorial. Las citas bíblicas fueron tomadas de las versiones *Reina Valera* de 1960, y de la *Nueva Biblia de los Hispanos*, salvo indique lo contrario en alguna de ellas.

TABLA DE CONTENIDOS

DEDICATORIA	IX
INTRODUCCIÓN	1
PRIMERA PARTE.....	7
1.1. RABIA, RABIA CONTRA LA LUZ EN SU AGONÍA.....	9
INTRODUCCIÓN	9
EL PROBLEMA DE LA ORTODOXIA REFORMADA	22
CONCLUSIÓN	40
1.2. CONCIENCIAS INQUIETAS Y MENTES CRÍTICAS: LO QUE LOS SEGUIDORES DE CARL HENRY PUEDEN APRENDER DE EDWARD SAID	45
INVOLUCRAMIENTO TEOLÓGICO.....	53
INVOLUCRAMIENTO POLÍTICO	60
DICIENDO LA VERDAD AL PODER.....	66
¿QUÉ PUEDE APRENDER LA JERUSALÉN DE HENRY DE LA ATENAS DE SAID?	71
1.3. LA BANALIDAD DEL MAL: DE EICHMANN A LA GENERACIÓN DEL IPHONE.....	79
EL PODER DEL CLICHÉ.....	85
EL PODER DE LA TECNOLOGÍA	91
ALGUNAS OBSERVACIONES CRISTIANAS	95
1.4. NO SE ACABA HASTA QUE LA GORDA DAMA CANTA	103
SEGUNDA PARTE.....	121
2.1. LA ERA DE LA APATÍA	123
2.2. CRIANDO HURONES EN WATERSHIP DOWN	131
2.3. UN BUEN CREDO RARA VEZ QUEDA IMPUNE.....	145
2.4. ¿EL DIABLO ESTÁ REALMENTE EN LOS DETALLES?.....	153
2.5. SUPONGO QUE POR ESO LA LLAMAN TRISTEZA	161
2.6. MÁS ALLÁ DE LAS LIMITACIONES DEL CHICK LIT.....	169

ESCRITURA CRISTIANA DE CALIDAD	170
UNA TRADICIÓN CON UN CREDO COMPARTIDO DEL TRINITARISMO	171
GRANDES TEÓLOGOS CRISTIANOS	172
CAUSA COMÚN EN CUESTIONES MORALES.....	174
LEALTAD A LA IGLESIA	175
TRADICIÓN Y AUTORIDAD	176
OTRAS RELIGIONES.....	180
SACRAMENTOS, JUSTIFICACIÓN Y SEGURIDAD DE SALVACIÓN	181
2.7. ¿DÓNDE SE ENCUENTRA LA AUTENTICIDAD?.....	187
2.8. IDOLATRÍA NORTEAMERICANA	197
2.9. REFLEXIONES SOBRE EL REGRESO A ROMA DEL PROFESOR BECKWITH	205
2.10. EL TEATRO DEL ABSURDO.....	215
2.11. LIDERAZGO, HOMBRES SANTOS Y LECCIONES DE AGUSTÍN..	223
DONATISMO	225
EL HOMBRE SANTO	225
EL AMOR PROPIO COMO FIN EN SÍ MISMO.....	230
CONCLUSIÓN	235
2.12. ESCAPAR DE LA FERIA DE LA VANIDAD: UNA PALABRA DE ALIENTO DE NIETZSCHE.....	239
2.13. LA MUERTE, LA ÚLTIMA FRONTERA.....	249
2.14. UN REGALO PELIGROSO PARA MI ESPOSA.....	257
2.15. EL CALVINISMO ZEN Y EL ARTE DE LA SUSTITUCIÓN DE VEHÍCULOS	265
POSDATA: SHERLOCK HOLMES Y EL CURIOSO CASO DEL LIBRO DESAPARECIDO	271
ÍNDICE DE NOMBRES	279

DEDICATORIA

Para John y Peter

INTRODUCCIÓN

La siguiente colección de escritos se presenta como un volumen complementario de mi anterior libro para Christian Focus Publications, *El Salario de las Piruetas* (The Wages of Spin).¹ Se trata de un libro complementario en el sentido de que, al igual que

¹ *El Salario de las Piruetas* es el primer volumen conteniendo una colección de ensayos por Carl Trueman. El libro será publicado por la Editorial Teología para Vivir en diciembre del 2021. Recomendamos encarecidamente leer los dos títulos de manera conjunta dado que tocan temas similares. Sobre el título del libro *El Salario de las Piruetas*, Carl Trueman comenta:

Es un intento de obtener una risa fácil jugando con la idea de la "paga o salario del pecado" (Ro. 6:23) y recogiendo el lenguaje contemporáneo de "giro", pero también quería hacer un punto serio que gran parte de lo que pasa por el evangelicismo moderno es un giro o volantín en cierta medida. Las palabras en la actualidad se utilizan de una manera que no se ha utilizado tradicionalmente, y las ideas se tergiversan, y se hilan, para adaptarse a las agendas particulares. Quería indagar un poco en eso. Y al decir esto, ciertamente no me eximo de dar vueltas, creo que es algo que como pecadores, si se quiere, todos somos propensos a hacer en cierta medida cuando hablamos.

El título original del libro en inglés es *The wages of spin*, lo cual es un juego de palabras, que suena en inglés de manera similar a la frase de Romanos 6:23, "The wages of sin" (La paga del pecado). El punto del libro es la manera como el evangelicismo contemporáneo ha tomado cosas que "suenan" evangélicas, pero les han dado un volantín, un giro o una pirueta, de tal manera que aun suenan evangélicas, pero en realidad no lo son. Es un juego de palabras, refiriéndose a que de la misma manera que "la paga del pecado" (the wages of sin) es la muerte, "la paga de las piruetas" (the wages of spin), también ha sido el decaimiento espiritual de la iglesia. [Nota editorial].

un miembro del equipo directivo de Christian Focus describió el volumen anterior como un libro sin tema y sin un mercado evidente, éste cumple los mismos criterios de pesadilla para el departamento de marketing.

Dejando a un lado la ligereza, esta colección representa la continuación del proyecto que inicié en el primer libro: es una colección de ensayos y escritos más cortos, extraídos principalmente de mi columna mensual *El Salario de las Piruetas* para la revista electrónica Reformation 21 (www.reformation21.org), cuyo objetivo general es provocar a los lectores a pensar de forma más crítica sobre su fe y el mundo que les rodea. Mi propósito es, ante todo, hacer que la gente se siente y piense; que estén de acuerdo o no conmigo es algo secundario. También espero que demuestren que las viejas ortodoxias de la fe cristiana no tienen por qué ser tediosas, pomposas, anticuadas o aliadas de una piedad polvorienta, inactiva y cadavérica.

La primera parte del libro consta de cuatro ensayos más largos que quizá requieran algún comentario a modo de introducción para situarlos en su contexto. El primer capítulo es una versión revisada de mi conferencia inaugural como profesor de Teología Histórica e Historia de la Iglesia en el Seminario Teológico de Westminster (*Westminster Theological Seminary-PA*), Pensilvania, en 2005. Por la propia naturaleza del género, se trata de un amplio manifiesto para la práctica de la disciplina de la historia de la Iglesia en el marco de un seminario.

Al exponer mi programa filosófico y metodológico para la historia de la Iglesia en Westminster, me centro en la historiografía defectuosa que subyace en algunos enfoques posconservadores de la tradición reformada, no porque no crea que el tipo de preguntas que se plantean algunos posconservadores no sean importantes, sino porque creo que una

comprensión histórica precisa de la tradición cristiana es esencial para un enfoque verdaderamente crítico del presente, y una articulación fructífera de la fe entregada de una vez por todas en el contexto contemporáneo.

El capítulo dos apareció por primera vez en *Themelios*, la revista teológica evangélica que dirigí de 1998 a 2007. En él recojo los pensamientos de dos hombres que murieron en 2003: Carl Henry, líder evangélico y pensador estadounidense, y Edward Said, intelectual, crítico literario y activista político palestino. Yo me había beneficiado de ambos: como joven cristiano, los escritos de Henry me habían ofrecido un modelo de escritura evangélica reflexiva; luego, había desarrollado un amor por la obra de Said porque compartíamos una pasión mutua por las novelas de Joseph Conrad, un interés por las lecturas políticas de los textos literarios y una apreciación de los mejores aspectos de la teoría crítica posmoderna, así como una profunda sospecha del impacto desempoderador que el posmodernismo, en su versión más arcana y trivial, podía tener.

El capítulo tres se publica aquí por primera vez. A finales de 2006, me vi envuelto en un debate en Internet sobre la innegable Negación del Holocausto del desconcertantemente popular (en algunos círculos) Rousas J. Rushdoony, con algunos de sus seguidores más desagradables. Más o menos al mismo tiempo, fui invitado por el Foro Veritas del Bryn Mawr College a dar una conferencia en la primavera de 2007. El estudio de Hannah Arendt sobre Adolf Eichmann, un clásico del periodismo y el análisis cultural del siglo XX, parecía la elección obvia. La conferencia fue tan bien como todo lo que he hecho; pero el debate posterior fue un desastre.

Alguien que se autodenomina “filósofo judío secular postmoderno” me dio una gran paliza (intelectualmente

hablando). Resultó ser un oponente muy diferente y mucho más formidable que los diversos evangélicos de mediana edad, falsos posmodernos, cuya teología a menudo parece poco más que un intento de hacer frente a sus crisis de mediana edad y a la desconexión generacional con la cultura juvenil. La experiencia con Bryn Mawr fue aleccionadora y humillante, mucho menos agradable pero mucho más instructiva que un mero sermón para la galería; y, como dice Nietzsche, “lo que no me destruye me hace más fuerte”.

También fue una lección saludable de que la apologética va más allá de demostrar las presuposiciones inconsistentes de la posición de un oponente; a mi oponente esa noche no le importaba eso. Refutar un libro o una idea abstracta es una cosa; refutar a un oponente de carne y hueso es otra muy distinta.

El capítulo cuatro fue un artículo difícil de escribir. Se trata de una reseña crítica de “*¿Ha terminado la Reforma?*” (Is the Reformation Over?), un libro de Mark Noll y Carolyn Nystrom. A lo largo de los años he recibido numerosos actos de amabilidad y estímulo personal por parte de Mark Noll, y criticar con respeto y caridad a alguien que es una figura tan respetada y distinguida, así como alguien por quien siento gran afecto y respeto, no es tarea fácil. Una carta de Mark en respuesta a la reseña indicaba que ni se había sentido ofendido por lo que yo decía, ni se había dejado convencer por ello. Sin embargo, sigo creyendo que la Reforma **no** ha terminado y que perdemos elementos centrales del evangelio y de la vida cristiana si pensamos que sí.

Los artículos de la segunda parte son más cortos y hablan por sí mismos. Tratan temas tan dispares como el propósito de la historia, los blogs, la cultura pop, el canto de salmos, *American Idol*, las narrativas del “hombre santo” de la iglesia antigua y el zen-calvinismo. Espero que ofrezcan modelos de lo que podría

ser un enfoque crítico del cristianismo y la cultura y que ayuden al lector a reflexionar más profundamente sobre estas y otras cuestiones. Al igual que con *El Salario de las Piruetas* (*The Wages of Spin*), terminé con un intento de imitación, esta vez de una historia de Sherlock Holmes, que apareció por primera vez en *Themelios*.

Como siempre, es necesario agradecer a todos los que han ayudado a hacer posible el libro. En Christian Focus, Willie Mackenzie ayudó a llevar a cabo el proyecto de principio a fin, con una paciencia ilimitada, buen humor y una incredulidad casi total cuando finalmente presenté el manuscrito.

También hay que dar las gracias a Derek Thomas y Jeremy Smith, de Reformation 21. Al momento de escribir este artículo, soy el colaborador que más se queja de la revista electrónica, y estoy muy agradecido a estos dos señores por animarme y por filtrar la correspondencia más desagradable. Los cristianos escriben los mensajes de odio más espectaculares y carentes de humor; lo que motiva a la gente a perder su tiempo de esta manera es un misterio para mí, pero tales cartas y correos electrónicos me animan perversamente a seguir sacudiendo las jaulas; y también proporcionan algunos de los mejores materiales satíricos para gente como Rodney Trotter, Tony “el Caballero” Pinocho, el reverendo Sanc T. Monious, y mis otros amigos del blog Ref21.

Afortunadamente, también hay quienes tienen una visión más positiva de mis escritos y estoy muy agradecido a aquellos lectores de espíritu más generoso que se han tomado el tiempo de escribir para animarme a lo largo de los años, y que también han estimulado mi pensamiento sobre numerosos asuntos a través de sus reflexivos comentarios y preguntas. Esas amables notas valen más que el oro.

También hay que dar las gracias a otras personas por su ayuda menos directa. A Ligon Duncan y C. J. Mahaney por su constante apoyo en oración, sus amables palabras y su sólida sabiduría. A Dave Strain y Paul Levy por su compañerismo en el Señor y su entretenida hospitalidad cada vez que paso por Londres. A Sandy Finlayson por mantenerme cuerdo (relativamente hablando) en el Seminario Teológico de Westminster. A Bill Edgar por animarme constantemente a escribir. A Hunter Powell, mi alumno estrella en Westminster, ahora candidato al doctorado en la Universidad de Cambridge, por su entusiasta estímulo durante los últimos años. A Jen Troutman y Martha Dunson por dirigir las Asuntos Académicos de forma tan eficiente que el Decano aún tenía tiempo para escribir. A Pete Lillback y Dick Dabney por su sólido apoyo y amistad durante los interesantes tiempos del Seminario.

Y, por supuesto, mi mayor deuda, humanamente hablando, es con mi esposa, Catriona, por su amor y su constante amistad. Por último, no debo olvidar a mis dos hijos, John y Peter. Por fin papá ha conseguido dedicarles un libro.

PRIMERA PARTE

1.1. RABIA, RABIA CONTRA LA LUZ EN SU AGONÍA

Introducción

Al no haber podido encontrar una cita adecuada de Bob Dylan como título para mi conferencia inaugural, he elegido en su lugar un verso de un famoso poema de su homónimo parcial, Dylan Thomas.² La estrofa completa dice lo siguiente:

No entres dócilmente en esa buena noche,
La vejez debe arder y delirar al final del día;
Rabia, rabia contra la luz en su agonía.

La razón por la que he elegido como disparo de apertura la arenga de Dylan Thomas contra la resignación pasiva de la vejez frente a la muerte es simplemente ésta: hoy en día, tanto la vejez como la historia de la iglesia se consideran generalmente irrelevantes. En una cultura obsesionada por la juventud e impulsada por el

² Esta es una revisión de la conferencia inaugural de Carl R. Trueman como profesor de Teología Histórica e Historia de la Iglesia en el Seminario Teológico de Westminster el 16 de noviembre de 2005.

consumo, la vejez es una especie de vergüenza. Es un concepto improductivo, no comercializable; y, en una iglesia que tan a menudo imita a la cultura en general, la historia de la iglesia suele considerarse que tiene poco o nada que decir. Mi propósito, por lo tanto, es lanzar una mirada crítica sobre esta suposición, e indicar que los historiadores de la iglesia del Seminario de Westminster no van a aceptar simplemente el consenso relativo a su irrelevancia, sino que tienen toda la intención de rabiarse, rabiarse contra la luz en su agonía histórica.³

Hay una serie de factores que contribuyen al impulso antihistórico de la era moderna, como ya he argumentado en otro lugar.⁴ Sin embargo, basta decir hoy que creo que en una sociedad dominada por las ideologías de la novedad y la innovación—ideologías impulsadas por las agendas de la ciencia, el capital y el consumismo—el pasado siempre se presentará en términos que lo ponen en desventaja en relación con el presente y el futuro. De hecho, en estas sociedades es vitalmente necesario que el pasado sea inferior; es un medio importante para validar el presente y justificar el futuro.

Me atrevo a decir que en Estados Unidos, una nación construida sobre las nociones de una frontera en expansión y del destino manifiesto, una nación cuya autorrealización siempre se ve como algo que está justo en el siguiente horizonte, esta orientación hacia el presente y el futuro es especialmente fuerte. Pero no es sólo en Estados Unidos donde este punto de vista

³ Cabe señalar que Westminster encarna esta tendencia contracultural en el énfasis que da a la historia de la Iglesia en el plan de estudios, con cursos completos sobre la Iglesia antigua, la Iglesia medieval, la Reforma y la Edad Moderna. La mayoría de los seminarios comprimen ahora la historia de la Iglesia en dos cursos, que abarcan desde la Iglesia antigua hasta la medieval, y luego desde la Reforma hasta la moderna.

⁴ Véase "Reckoning with the Past in an Anti-Historical Age" en Carl R. Trueman, *The Wages of Spin* (Fearn: Christian Focus, 2004), 15–38.

ejerce su influencia; es un fenómeno occidental en su conjunto, e incluso nuestro lenguaje indica este esquema de valores subyacente: *innovador, original, revolucionario* tienen, en general, connotaciones positivas; *tradicional, conservador, anticuado* tienen, por el contrario, connotaciones negativas. En este marco cultural, ¿puede la historia cumplir otra función que la de un espectáculo ambulante de fenómenos que hace desfilar a los grotescos, los monstruos y las mediocridades del pasado para que el mundo moderno se sienta bien consigo mismo y con su futuro?

Otro problema para la historia como disciplina es el conjunto de filosofías que se agrupan bajo el término general de *posmodernismo*. El posmodernismo ha hecho supuestamente inverosímil toda la idea de los grandes relatos y de la accesibilidad de la verdad en cualquier forma tradicional. En un mundo sin grandes relatos, por supuesto, no puede haber historia en ningún sentido referencial, sino sólo diversos relatos incommensurables mediante los cuales los historiadores expresan sus propios valores y gustos. La escritura de la historia queda así engullida por las políticas del presente. Los posmodernos nos dicen que, debido a esta visión radicalmente relativizadora, vivimos una época de cambio de época, en la que todo lo que antes era seguro se expone ahora como negociable y volátil, y que se ha producido un cambio de paradigma cultural fundamental.⁵

⁵ La lectura de Alun Munslow, *Deconstructing History* (Londres: Routledge, 2006), permite comprender el impacto epistemológico del posmodernismo en la práctica de la historia. Se trata de la segunda edición de un libro que se ha convertido en un texto estándar en los enfoques deconstruccionistas de la historia. Un análisis útil y una respuesta reflexiva y moderada al método histórico posmoderno es Joyce Appleby, Lynn Hunt y Margaret Jacob, *Telling the Truth about History* (Nueva York: W. W. Norton, 1995).

Como historiador, por supuesto, nunca me impresionan las afirmaciones sobre acontecimientos de época y cambios de paradigma. Soy demasiado consciente de que todas las épocas han pretendido ser decisivas; el gran Bob Dylan puede haber cantado “Oh mi nombre no es nada, mi edad significa menos”, pero nadie ha creído realmente en tales sentimientos sobre sí mismo y su propio tiempo.

Por el contrario, los seres humanos se han comprometido de forma constante y continua en la lucha creativa para transformar la cultura y dejar su huella en el mundo que les rodea. Esto sin duda indica algo sobre el asombroso e impresionante impulso humano de marcar una diferencia, de hacer que mi nombre y mi época sean decisivos. ¿Es el giro posmoderno de importancia para resaltar su época? Sólo el tiempo lo dirá, pero si fuera un hombre de apuestas, apostarí fuertemente en contra de que sea así.

A un nivel más sofisticado, mi escepticismo sobre el posmodernismo tiene su origen en mi atracción por los argumentos de teóricos críticos como Frederic Jameson, Perry Anderson y Terry Eagleton.⁶ Ellos sostienen que el posmodernismo, con todas sus ideas vibrantemente creativas, caóticas, desafiantes y emocionantes, es en realidad la lógica cultural del capitalismo tardío, por utilizar la frase de Jameson.

⁶ Entre las voluminosas obras críticas de Frederic Jameson, véase especialmente *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham: Duke University Press, 1991); ídem, *A Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present* (Londres: Verso, 2002). La tesis básica de Perry Anderson sobre la posmodernidad se detalla en *The Origins of Postmodernity* (Londres: Verso, 1998). El trabajo de Terry Eagleton posee esa combinación única para alguien que escribe sobre el posmodernismo de ser ingenioso, incisivo y comprensible: véase su *The Illusions of Postmodernism* (Oxford: Blackwell, 1996); ídem, *After Theory* (Nueva York: Basic Books, 2004). Muchos de los ensayos de *The English Novel* (Oxford: Blackwell, 2004) también muestran líneas de crítica respecto a muchas de las afirmaciones metanarrativas de los pensadores posmodernos.

Yo mismo prefiero hablar de la lógica cultural del consumismo avanzado para evitar las implicaciones políticas y escatológicas prescriptivas del marxismo de Jameson, pero su argumento básico es, creo, sólido. Defender esta tesis nos llevaría demasiado tiempo hoy, así que una sola cita del propio Karl Marx tendrá que ser suficiente. En el *Manifiesto Comunista*, Marx describe con una previsión inquietante la anarquía epistemológica y ética que la modernidad, extendida hasta sus propios límites, globalizada y universalizada, traerá consigo:

La burguesía ha despojado de su aureola a todas las ocupaciones que hasta ahora se honraban y se admiraban con reverencia... La revolución constante de la producción, la perturbación ininterrumpida de todas las condiciones sociales, la incertidumbre y la agitación eternas distinguen a la época burguesa de todas las anteriores. Todas fijas, las relaciones rápidamente congeladas, con su tren de antiguos y venerables prejuicios y opiniones, son barridas, todas las nuevas formadas se vuelven anticuadas antes de que puedan osificarse. Todo lo que es sólido se funde en el aire, todo lo que es sagrado es profanado, y el hombre se ve por fin obligado a enfrentarse con sentidos sobrios, a sus verdaderas condiciones de vida, y a sus relaciones con los de su clase.⁷

Todo lo que es sagrado es profanado: perdón por el juego de palabras, pero todo el mérito es de Marx por predecir precisamente el tipo de mundo anárquico que produciría tanto el hedonismo filosófico altamente sofisticado de Michel Foucault como las burdas travesuras de los patanes del programa de Jerry Springer.

⁷ De "El Manifiesto Comunista", en Karl Marx, *The Revolutions of 1848: Political Writings I* (Londres: Penguin, 1973).

Si, por supuesto, el posmodernismo, con todo su desprecio por la historia en cualquier sentido tradicional, es la ideología del consumismo avanzado, entonces puede describirse con la misma facilidad como la ideología por excelencia del Estados Unidos moderno; de hecho, en el Estados Unidos moderno, y en el Occidente que sigue el liderazgo social y económico de Estados Unidos, es sin duda interesante observar que se puede creer en casi cualquier cosa, por absurda que sea, y que se puede anular cualquier precedente moral, por bien establecido que esté, siempre que dicha acción pueda comercializarse con éxito para mejorar el sueño consumista estadounidense. Ya sea la naturaleza de la sexualidad humana, la definición del matrimonio o el acceso al aborto y la eutanasia, la moral pública estadounidense es cada vez más la del mercado, y la verdad moral es la que las fuerzas culturales del mercado permiten o, en algunos casos, exigen.

Pensemos, por ejemplo, en la reciente aparición de fenómenos como el turismo gay y los canales de televisión gay. ¿Sucederían estas cosas si no presentaran oportunidades para ganar dinero? Y ¿se puede sobrestimar cómo estas cosas alimentan y refuerzan la normalización social de la homosexualidad como una elección de estilo de vida (y utilizo la palabra elección precisamente para señalar la conexión con la mentalidad del consumidor)?⁸

⁸ Por supuesto, parto de la base de que la dinámica o la lógica del mercado es en sí misma compleja y no es algo que se rija simplemente por la oferta o la demanda. Más bien existe una compleja negociación entre el proveedor y el consumidor que también tiene en cuenta factores culturales más amplios, como la historia previa, los valores establecidos, etc. Así, por ejemplo, programas como *Will and Grace* y *Friends* en EE.UU. o *Eastenders* en el Reino Unido, que sin duda han hecho mucho no sólo por reflejar sino también por dar forma a una comprensión cultural más amplia de la moral sexual, las relaciones, etc., no lo han hecho simplemente presentando una realidad alternativa que el público ha absorbido de manera acrítica; otros factores, como el aumento de la renta disponible, los límites y posibilidades

Aquí es donde mi narrativa de hoy se conecta con el evangelicanismo. Si el posmodernismo siempre estuvo destinado a ser la lógica cultural del Estados Unidos moderna, con su economía impulsada por el consumo y sus costumbres culturales, entonces podría decirse que era inevitable que también estuviera destinado a ser la ideología del evangelicanismo, que, con su individualismo, su pragmatismo y su desprecio funcional por la historia, es la religión americanizada por excelencia.⁹

En los últimos años se ha hablado mucho de cómo la iglesia en general, y el evangelicanismo en particular, deben adoptar muchos aspectos de las (confusas) condiciones culturales llamadas posmodernismo.¹⁰ En parte, esto se basa en una historiografía que voy a poner en duda. En primer lugar, sin embargo, quiero llamar la atención sobre el hecho de que los defensores del evangelicanismo posmoderno o post-conservador generalmente consideran que están diciendo algo nuevo. Piden, según ellos, una refundición o revisión fundamental de la teología

materiales de la vida urbana profesional, la mayor importancia de los medios de comunicación televisivos en general, junto con muchos otros factores, han desempeñado su papel. Sin embargo, creo que mi punto central es sólido: el mercado es quizás el nexo más poderoso de las fuerzas culturales en el mundo occidental moderno.

⁹ El único posible rival de esta caracterización del evangelicanismo como *la* religión estadounidense por excelencia es el mormonismo: véase Nathan Hatch, *The Democratization of American Christianity* (New Haven: Yale University Press, 1989). Para una crítica exhaustiva del impacto del consumismo y de los valores estadounidenses en el protestantismo evangélico de Estados Unidos, véase la tetralogía de David Well, *No Place for Truth* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), *God in the Wasteland* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), *Losing Our Virtue* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), y *Above all Earthly Powers* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005).

¹⁰ Véase, por ejemplo, Stanley J. Grenz, *A Primer on Postmodernism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), esp. 161-74; Stanley J. Grenz y John R. Franke *Beyond Foundationalism: Shaping Theology in a Postmodern Context* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001); también John R. Franke, "Reforming Theology: Toward a Postmodern Reformed Dogmatics", en *Westminster Theological Journal* 65 (2003), 1-26.

evangélica en categorías posmodernas y anti-ilustración. Llegados a este punto, quiero empezar a demostrar el valor de la historia como disciplina crítica aplicando al evangelicismo posmoderno el principio tan bien articulado por Quentin Skinner, el historiador y filósofo de Cambridge: al leer un texto histórico, señala Skinner, no hay que preguntarse simplemente qué está *diciendo* el escritor del texto; también hay que preguntarse, y más importante, qué está *haciendo* el escritor del texto.¹¹

Ahora bien, cuando uno se acerca a los principales textos del evangelicalismo posmoderno y se pregunta qué están diciendo, la respuesta es emocionante: afirman que están abriendo nuevas direcciones radicales para la teología; pero cuando uno se acerca a los mismos textos y se pregunta qué están *haciendo*, la respuesta es algo más sencilla. Lejos de señalar nuevas formas de hacer teología, estos textos se apropian en general de un lenguaje ciertamente nuevo, el del posmodernismo, para llevar a cabo una tarea muy tradicional y consagrada: están articulando un “mero cristianismo” doctrinalmente mínimo y antimetafísico. Al igual que los adolescentes con pantalones vaqueros y camisetas del Che Guevara, parecen enfadados y radicales, pero en realidad son tan culturalmente conformistas y conservadores como un café con leche de Starbucks.

Cualquier historiador que se precie puede ver que esta agenda de “mero cristianismo” tiene un pedigrí bien establecido en la cristiandad. En la época de la Reforma, Erasmo, escribiendo en contra de Lutero, utilizó una combinación de escepticismo renacentista, elitismo intelectual y la enseñanza católica contemporánea sobre la autoridad de la iglesia para argumentar a

¹¹ Véase Quentin Skinner, “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, en *Visions of Politics I* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 57-89.

favor de un cristianismo que era esencialmente práctico en su orientación y mínimamente doctrinal en su contenido.¹²

En la Inglaterra del siglo XVII, Richard Baxter adoptó una filosofía lingüística sugestivamente afín a la de su contemporáneo Thomas Hobbes para socavar la base metafísica tradicional de la ortodoxia cristiana y ofrecer un relato mínimo de las doctrinas de la fe.¹³ A principios del siglo XIX, Friedrich Schleiermacher respondió a la filosofía crítica de Kant fusionando el pietismo, el romanticismo y una inclinación antimetafísica postkantiana para reconstruir las doctrinas cristianas como declaraciones sobre la psicología religiosa, no como verdades teológicas trascendentes. Y el evangelicismo, desde sus raíces en los avivamientos y el pietismo, pasando por su desarrollo en la cultura pragmática y antiespeculativa de Estados Unidos, hasta su existencia actual como una coalición interdenominacional más o menos amorfa, ha encarnado históricamente en su propia esencia una antipatía por las declaraciones doctrinales precisas y exhaustivas.¹⁴

Para hacer el punto de relevancia inmediata en el contexto de Westminster, era este tipo de posición evangélica, y no el verdadero liberalismo en el sentido técnico, contra el que Machen luchaba en Princeton antes de 1929. Por lo tanto, parecería al menos discutible desde la perspectiva de la historia que la apropiación evangélica de ciertos aspectos del posmodernismo no

¹² Véase Bernhard Lohse, *The Theology of Martin Luther* (Edimburgo: T and T Clark, 1999), 162.

¹³ Véase el análisis de la lógica lingüística que subyace a la teología ecuménica de Baxter y su impacto en la naturaleza y el alcance de la formulación teológica en Carl R. Trueman, "Richard Baxter on Christian Unity: A Chapter in the Enlightening of English Reformed Orthodoxy" en *Westminster Theological Journal* 61 (1999), 53-71.

¹⁴ El ejemplo obvio de esto es la recepción dentro de las filas evangélicas de C. S. Lewis, el impacto de cuyo libro, *Mere Christianity*, dentro de los círculos evangélicos americanos ha sido inmenso.

es realmente una ruptura radical con el pasado. Podría ser simplemente una cooptación del último lenguaje cultural para dar una expresión moderna y plausible a un ideal bien establecido y tradicional de “mero cristianismo”.¹⁵

Permítanme hacer una aclaración en este punto para que no se interprete erróneamente que el mero cristianismo es algo malo en sí mismo, un asunto que hay que despreciar. Eso no es en absoluto lo que estoy diciendo. La salvación no depende de que el individuo posea un elaborado sistema doctrinal o un profundo conocimiento de la intrincada y compleja teología. Sin embargo, este no es mi punto.

Lo que sostengo es que el *mero cristianismo*, un cristianismo que carece de esta elaboración doctrinal, es una base insuficiente tanto para construir una iglesia como para garantizar la estabilidad a largo plazo de la tradición de la iglesia, es decir, la transmisión de generación en generación y de lugar en lugar de la fe entregada una vez por todas a los santos. Lo inquietante es que los defensores del mero cristianismo posmoderno no están debatiendo cuánto hay que creer para salvarse; en realidad están proponiendo un manifiesto para la vida de la iglesia en su conjunto, un proyecto algo más amplio y ambicioso. Es la validez de esto lo que cuestiono.

Para volver a mi punto principal: la apropiación ecléctica, simplista y popularizada de la lingüística wittgensteiniana y el compromiso acríptico con la cultura pop encuentran un terreno fértil en un movimiento comprometido no tanto con las implicaciones reales de la filosofía del lenguaje de Wittgenstein como con la desactivación de los problemas a los que se enfrenta

¹⁵ Véase D. G. Hart, *Defending the Faith: J Gresham Machen and the Crisis of Conservative Protestantism in Modern America* (Grand Rapids: Baker, 1995).

un movimiento interdenominacional que busca un lugar en esa “mesa” tan mencionada pero algo nebulosa. Al fin y al cabo, el evangelicismo no se basa en una formulación dogmática exhaustiva, sino en un conjunto de afinidades electivas, de las que sólo algunas son doctrinales.¹⁶

Por lo tanto, yo diría que, visto así, la contribución a largo plazo del posmodernismo al evangelicismo se verá en última instancia como algo más de forma que de fondo; ho-hum, el cantante cambia una vez más, pero, en palabras de Led Zeppelin, la canción sigue siendo la misma. Esta es seguramente la razón por la que las expresiones evangélicas del posmodernismo son a menudo tan mansas y poco críticas en comparación con sus homólogas en la academia secular, y por la que rara vez son tomadas en serio por quienes no pertenecen a la subcultura evangélica.

En mi experiencia, ciertamente limitada, no parece que los evangélicos posmodernos quieran comprometerse con las implicaciones filosóficas verdaderamente radicales de las diversas filosofías posmodernas; más bien, los evangélicos se sienten atraídos por el lenguaje del posmodernismo porque facilita una defensa interna, moderna y culturalmente plausible de

¹⁶ Los problemas a los que se enfrentaron las conversiones al catolicismo romano del Wheaton College por parte de su profesorado y de la Sociedad Teológica Evangélica por parte de sus titulares ponen de manifiesto el problema al que se enfrentan las instituciones y organizaciones con bases doctrinales mínimas, aunque evangélicas. En los casos de Joshua Hochschild en Wheaton, y de Francis Beckwith en la ETS, ambos hombres hicieron buenas afirmaciones para poder firmar las bases doctrinales pertinentes y, sin embargo, ser buenos católicos. En mi opinión, sus posiciones eran ciertamente discutibles según la letra de la ley, aunque estuvieran en desacuerdo con su espíritu.

la noción evangélica clásica y establecida de un mero cristianismo.¹⁷

Además, el posmodernismo evangélico a menudo no somete al propio posmodernismo a ninguna crítica radical. En su lugar, parece asumir su validez básica como un hecho y, por tanto, como ideológicamente neutral. El supuesto dominio cultural abrumador del posmodernismo no demuestra, por supuesto, en modo alguno su validez; sin embargo, hay que buscar con ahínco cualquier discusión evangélica post-conservadora seria sobre la posibilidad, tan bien articulada por Jameson, Anderson y Eagleton entre otros, de que el posmodernismo pueda ser en sí mismo un modernismo altamente ideológico extendido hasta sus límites absolutos. ¿La razón de esta laguna crítica? Citando de nuevo a Bob Dylan, nunca haces preguntas con Dios de tu lado; y en la medida en que el posmodernismo es el sistema cultural omnipresente y divino que castra e interioriza imperiosamente toda oposición, y en la medida en que el mero cristianismo es el ideal divino de los evangélicos, no hay necesidad de hacer las preguntas realmente críticas.¹⁸

¹⁷ Por ejemplo, nunca me he encontrado con un cristiano autoproclamado posmoderno que considere que la prohibición bíblica del sacrificio de niños es puramente contingente y contextual; sin embargo, en el entorno universitario en el que trabajé inicialmente como académico tenía numerosos amigos que consideraban que el sacrificio de niños no era algo que se quisiera hacer en la sala común de una universidad británica, pero que también consideraban que cualquier intento de convertirlo en un imperativo moral universal, vinculante para todas las sociedades contemporáneas, era un acto de arrogancia imperial occidental. Abordo algunas de estas cuestiones en mi respuesta a "Reforming Theology" de Franke (véase la nota 9); dejo que el lector decida si su intento de responder al desafío es convincente: véase Carl R. Trueman, "It Ain't Necessarily So", *Westminster Theological Journal* 65 (2003), 311-25; John R. Franke, "Postmodern and Reformed? A Response to Professors Trueman and Gaffin", *Westminster Theological Journal* 65 (2003), 331-43.

¹⁸ Los ejemplos de esto abundan. Tomemos, por ejemplo, el uso que el difunto Stanley Grenz hace de *Star Trek* para la comprensión. Grenz, que

El evangelicismo posmoderno, al igual que gran parte del posmodernismo, se presenta al mundo con toda la prepotencia de una revolución radical. Sin embargo, esto es una ilusión, porque el resultado final al que aspira es tan antiguo como las colinas, tan exclusivamente doctrinario como puede ser, y tan tradicional y conservador como viene: un mero cristianismo anticuado, articulado en un lenguaje cultural contemporáneo que en realidad lo hace totalmente impotente para desafiar a la cultura dominante y, sin embargo, impermeable a la crítica.¹⁹

es raro entre los escritores sobre el postmodernismo por ser capaz de hacer el tema accesible y entretenido, ciertamente hace numerosas observaciones útiles sobre cómo se pueden seguir los cambios culturales más amplios en la sociedad observando cómo se representa a los humanos frente a los alienígenas en las distintas encarnaciones de la franquicia de *Star Trek*, desde la década de 1960 hasta la década de 1990. Sin embargo, nunca se plantea las preguntas realmente interesantes, como “¿Quién está pagando por esto?”. “¿Por qué proyectan estas imágenes de la forma en que lo hacen?” “¿Por qué está *Star Trek* en este canal a esta hora en particular?” En otras palabras, a pesar de todas las críticas al modernismo por aspirar a presentar la realidad tal y como es, hay un sentido en el que el propio Grenz opera con la suposición de que lo que se retrata en *Star Trek* es, en un sentido profundo y real, un espejo de la realidad. Véase Stanley J. Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 1-10. El mismo pensamiento crítico podría aplicarse a *Los Simpson*. En lugar de preocuparse simplemente por el hecho de que Ned Flanders sea un bobo piadoso y, por tanto, por la necesidad de que la Iglesia se desprenda de esta imagen pública (¡Una intención muy loable con la que no tengo nada que objetar!), los cristianos deberían preguntarse primero si la razón por la que son retratados de esta manera tiene más que ver con la agenda del guionista o de la cadena de televisión que con la realidad del cristianismo en Estados Unidos. Merece la pena preguntarse por qué Fox, la cadena más conservadora políticamente, decide dar a *Los Simpson* un espacio nocturno justo después de la hora de la cena.

¹⁹ El impacto políticamente desempoderador del posmodernismo es claramente identificado por Terry Eagleton: véase su *Illusions of Postmodernism* y *After Theory*; por analogía, el mismo desempoderamiento se aplica a la teología y al evangelio.

El problema de la ortodoxia reformada

Esto me lleva a la cuestión de la ortodoxia reformada.²⁰ La literatura evangélica posmoderna tiene poco tiempo para la Ortodoxia Reformada, caracterizándola típicamente como un ejemplo de cómo el racionalismo de la Ilustración infectó y pervirtió la teología cristiana.²¹

Sin embargo, yo sugeriría que el verdadero problema que el evangelicismo posmoderno tiene con la ortodoxia reformada no es tanto que sea una forma de racionalismo. Esa afirmación puede ser, y ha sido, fácilmente refutada una y otra vez.²² La

²⁰ Defino la ortodoxia reformada como el movimiento teológico que surgió después de la Reforma (hacia 1560) y que trató de consolidar las ideas de los primeros reformadores dentro de la cultura más amplia de la universidad y la iglesia, lo que se puso de manifiesto especialmente en el desarrollo de las confesiones eclesiológicas y los catecismos. Además, en el entorno cultural, polémico, eclesiológico y pedagógico cada vez más complejo, la teología reformada durante esta época experimentó una considerable elaboración doctrinal, una elaboración que no debe interpretarse utilizando erróneamente categorías como *escolástica* y *racionalismo* para explicar los desarrollos. El principal estudio sobre la elaboración doctrinal durante este período es el de Richard A. Muller, *Post Reformation Reformed Dogmatics* (de aquí en adelante PRRD), 4 volúmenes (Grand Rapids: Baker, 2003).

²¹ La descripción de la ortodoxia reformada en Grenz y Franke, *Beyond Foundationalism*, es muy engañosa. Por ejemplo, aunque se cita el trabajo de Richard A. Muller sobre la cuestión de las Escrituras, los autores no demuestran ningún conocimiento real de su argumento en la forma en que presentan los enfoques ortodoxos reformados de las Escrituras como si llevaran a una antítesis metodológica radical entre las Escrituras y la tradición: véase 102-04. Más allá de este mal uso de Muller, los autores ignoran todo el enorme volumen de estudios sobre la exégesis o el método teológico de los siglos XVI y XVII que se ha producido en este campo en los últimos treinta años, y esta laguna crítica en su argumento alimenta directamente su análisis del tema.

²² Véase Muller, PRRD 1; véase también Carl R. Trueman y R. Scott Clark (eds.), *Protestant Scholasticism: Essays in Reassessment* (Carlisle: Paternoster, 1999); Willem J Van Asselt y Eef Dekker (eds.), *Reformation*

persistencia de la afirmación como verdad recibida indica, por tanto, que hay algo más, aparte de la evidencia real, que la mantiene viva.

Por lo tanto, permítanme un momento de especulación: el problema, sospecho, es más bien que la ortodoxia reformada es, bueno, *ortodoxa*, que ofrece un relato bastante detallado y extenso de la fe cristiana que se opone claramente al mero cristianismo tradicional que los evangélicos han cooptado el lenguaje del posmodernismo para ayudarles a expresar.

Por lo tanto, aquellos evangélicos posmodernos que critican las respuestas ortodoxas a sus posiciones por estar demasiado preocupados por la epistemología, creo que tienen bastante razón: el proyecto evangélico posmoderno no es principalmente epistemológico; es más bien una preferencia estética, ligada a cuestiones de gusto; especulo, pero quizás los evangélicos posmodernos simplemente encuentran desagradables las declaraciones doctrinales extensas y detalladas que aspiran a una validez universal; y su epistemología es en general simplemente instrumental para validar tal preferencia.

De hecho, es discutible que el gusto sea la clave de la verdad en estos días, un cumplimiento de lo que Friedrich Nietzsche (un profeta muy olvidado del posmodernismo) anticipó en *Así Hablo Zarathustra* (Also Sprach Zarathustra): “¿Y me decís, amigos,

and Scholasticism: An Ecumenical Enterprise (Grand Rapids: Baker, 2001); Jeffrey Mallinson, *Faith, Reason, and Revelation in Theodore Beza (1519-1605)* (Oxford: Oxford University Press, 2003); Carl R. Trueman, *The Claims of Truth: John Owen's Trinitarian Theology* (Carlisle, Paternoster, 1997); y Sebastian Rehnman, *Divine Discourse: John Owen's Theological Prolegomena* (Grand Rapids: Baker, 2002).

que no hay disputa sobre el gusto y la degustación? Pero toda la vida es una disputa sobre el gusto y la degustación”.²³

Dado el compromiso de Westminster de defender las Normas de Westminster, es inevitable que los historiadores eclesiásticos de la facultad deban justificar su existencia cumpliendo su papel en esta tarea institucional más amplia. En un nivel podemos hacerlo haciendo lo que he intentado esbozar en la primera sección de esta conferencia: situando las últimas tendencias culturales en el contexto de la historia y exponiendo así como prematuro y acrítico todo el bombo y platillo que tan a menudo lo rodea. Un mundo, y una iglesia, que está enganchado a la novedad como un equivalente cultural de la cocaína crack, necesita la mirada fría y cínica del historiador para ser un testigo profético contra ella. Y no se equivoquen, cuando se trata de mi acercamiento a las pretensiones evangélicas de moda de hacer época, bajo el exterior frío y cínico de este historiador en particular late un corazón de piedra.

²³ “Of the Sublime Men”, *Thus Spoke Zarathustra*, trans. R. J. Hollingdale (Londres: Penguin, 1969), 140. A pesar de que la literatura hace hincapié en que el posmodernismo representa un giro lingüístico, también se puede argumentar que representa un giro estético, por el que las cuestiones de gusto se convierten en determinantes de lo que se considera verdadero y bueno. Por ejemplo, gran parte de la argumentación antiteísta reciente, como la de Richard Dawkins o Christopher Hitchens, ha hecho hincapié en los resultados desagradables del compromiso religioso al intentar refutar el teísmo como opción viable. Sobre el posmodernismo como movimiento estético, véase Terry Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic* (Oxford: Blackwell, 1990); también su aplicación de este enfoque en *Holy Terror* (Oxford: Oxford University Press, 2005). Un ejemplo interesante de este tipo de enfoque lo ofrece John R. Franke en su réplica a mi respuesta a su artículo “Reforming Theology” (véanse las notas 9 y 17). Su respuesta comienza con objeciones a mi tono, por lo que la estrategia retórica es desde el principio una estrategia estética que ayuda a oscurecer las cuestiones más sustanciales planteadas en el intercambio inicial. En otras palabras, la réplica es en sí misma un buen ejemplo de lenguaje postmoderno: véase su “¿Postmoderno y reformado?”

El otro nivel en el que debemos cumplir nuestra tarea como historiadores de Westminster es exponer la historiografía incorrecta en la que se basan los expertos evangélicos posmodernos para descartar con frecuencia la ortodoxia reformada como prelude necesario para afirmar sus propias reivindicaciones teológicas. Es a esto a lo que ahora dedicamos nuestra atención.

La imagen típica de la Ortodoxia Reformada que ofrece el mercado popular evangélico posmoderno es la que encontramos, por ejemplo, en un volumen reciente que ofrece un análisis de la tradición basado en un examen muy selectivo de los escritos de Charles Hodge. La imagen que surge de esta escasa lectura de Hodge se lee primero en Turretin y luego se extrapola como si fuera normativa para toda la tradición Reformada confesional. Al mismo tiempo, se introduce en la mezcla una comprensión de la escolástica como método esencialmente racionalista y deductivo. De este modo, se transmite una imagen particular de la Ortodoxia Reformada a los púlpitos y las librerías que informan al ala letrada del evangelicismo, una imagen tan deprimente y peyorativa como históricamente inexacta.²⁴

²⁴ El retrato, y el uso, de Charles Hodge en Grenz y Franke, *Beyond Foundationalism*, es inexacto y engañoso. Por ejemplo, los autores afirman que básicamente sigue el paradigma escolástico (14). El problema aquí es que el paradigma escolástico, incluso dentro de la Ortodoxia Reformada, podría utilizarse para expresar una variación significativa de opiniones teológicas y contenido detallado; es un error de categoría confundir el escolasticismo con el contenido. Además, al eludir la diferencia entre Hodge y la abigarrada tradición Reformada, también marca la pauta para utilizar a Hodge a lo largo de la obra como referente de lo que dice la Ortodoxia Reformada, obviando así la necesidad de tratar las variaciones dentro de esa tradición en cuestiones doctrinales y hermenéuticas clave. Y lo que es más importante, dado el proyecto constructivo que proponen Grenz y Franke, este movimiento corta efectivamente el siglo XVII como posible recurso para la reflexión teológica contemporánea. No se cita, ni se utiliza, ni siquiera se critica, ninguno de los principales trabajos históricos de, por

En primer lugar, los autores de estas obras no se han comprometido con la variedad y la complejidad de las fuentes del siglo XVII de la ortodoxia reformada, ni con el problema del desarrollo histórico, ni con la erudición secundaria relevante en este campo. Si lo hubieran hecho, se habrían dado cuenta de que, por ejemplo, su definición de la escolástica como esencialmente racionalista es históricamente insostenible.

Alberto Magno, Tomás de Aquino, Juan Duns Escoto, Guillermo de Occam, Jacobo Arminio, Francisco Suárez, John Owen, Johannes Cocceius, Thomas Barlow, Francis Turretin: todos eran escolásticos, pero representan una gama diversa y, en algunos casos, mutuamente excluyente de epistemologías, filosofías y teologías. El método escolástico no exige una determinada posición doctrinal o filosófica; es simplemente una forma básica de ordenar, investigar y describir los objetos de

ejemplo, Richard Muller sobre el método escolástico y la Ortodoxia Reformada, ni ninguno de los trabajos filosóficos constructivos de estudiosos como Antonie Vos y Paul Helm, que se apropian de la teología reformada del siglo XVII para proyectos filosóficos y teológicos contemporáneos. De hecho, también es sorprendente ver que Grenz y Franke parecen seguir manteniendo la teoría del dogma central de la soberanía divina, desacreditada desde hace mucho tiempo, como centro estructural de la Ortodoxia Reformada: véase *Beyond Foundationalism*, 263-64 (donde los autores parecen ignorar que Hodge está citando en realidad el Catecismo Menor de Westminster sobre los decretos, un documento que claramente no da ni el significado estructural ni el dogmático a los decretos que los autores imputan a Hodge). Sobre los defectos fatales de la teoría del dogma central de Basil Hall, Ernst Bizer y otros, véanse los siguientes ejemplos del creciente cuerpo de literatura sobre este tema: Karl Barth, *Church Dogmatics* 2.2, editado por G W Bromiley y T. F. Torrance (Edimburgo: T and T Clark, 1957), 77-78 (donde Barth parece pensar que los ortodoxos reformados prestaron en la práctica muy poca atención a la predestinación, ¡no demasiada!); también Richard A. Muller, *Christ and the Decree: Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins* (Grand Rapids: Baker, 1986).

estudio, que se desarrolló en las escuelas (por eso es escolástico), y que no exige ninguna convicción filosófica o teológica.²⁵

Además, la suposición altamente controvertida de que el Charles Hodge del siglo XIX es típico de la tradición Reformada debería hacer saltar las alarmas. Si tomamos las áreas en las que Hodge se utiliza con más frecuencia en dicha literatura como representativas de la tradición en su conjunto, las de la epistemología y la revelación, se puede argumentar que éstas son precisamente las cuestiones en las que se desvía más significativamente de la tradición confesional del siglo XVII.

Lo más revelador a este respecto es que Hodge no recoge ni desarrolla la distinción entre la teología arquetípica (en general, el conocimiento infinito de Dios sobre sí mismo) y la teología ectípica (ese conocimiento de Dios que se revela en formas finitas a las criaturas finitas), un punto en el que yo mismo me equivoqué en una discusión sobre Hodge hace algunos años.²⁶ Esta distinción fue desarrollada formalmente por Francis Junius a finales del siglo XVI, pero tiene sus raíces en el voluntarismo de las concepciones escocesas de finales de la Edad Media sobre Dios y sobre cómo el lenguaje se refiere a Dios.²⁷

²⁵ Sobre la definición del escolasticismo, véase James A. Weisheipl, "Scholastic Method" en *New Catholic Encyclopedia* 12, 1145-46; Richard A. Muller, "The Problem of Protestant Scholasticism" en Van Asselt y Dekker, *Reformation and Scholasticism*, 45-64; Carl R. Trueman y R. Scott Clark, "Introduction" en *Protestant Scholasticism*, xi-xix; también Willem J. Van Asselt y Eef Dekker, "Introduction" en *Reformation and Scholasticism*, 11-43.

²⁶ Véase mi reseña de Alister E. McGrath, *A Passion for Truth: The Intellectual Coherence of Evangelicalism* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1996) en *Westminster Theological Journal* 59 (1997), 135-38. Sigo pensando que es discutible que el contenido de la distinción esté presente en Hodge, pero la terminología está ausente, y cualquier impacto crítico que tenga sobre su teología está algo silenciado.

²⁷ Francis Junius, "Tractatus de Vera Theologia", en *D Francisci Junii Opuscula Theologica Selecta*, ed. A. Kuyper (Amsterdam: Brockhaus, 1882),

En la teología reformada, la distinción funciona de tal manera que delimita el conocimiento humano de Dios y subraya el hecho de que la teología depende totalmente del acto de condescendencia de Dios para revelarse. Esto garantiza que las afirmaciones teológicas sólo son aprehensivas, no comprensivas, de la verdad tal y como está en Dios. El lenguaje puede, pues, ser referencial, pero no hay una simple correspondencia uno a uno entre las palabras humanas y las realidades divinas tal como existen en Dios mismo.

La presencia y la función de esta distinción en, por ejemplo, la *Synopsis de Leiden* (Leiden Synopsis), o en Francis Turretin, o, más tarde, en Herman Bavinck, denota una sensibilidad teológica a la debilidad innata del lenguaje humano cuando se habla de Dios; y arraiga ese hablar de Dios no en ningún racionalismo verdadero, sino en los actos libres, condescendientes y reveladores del propio Dios. Ese lenguaje sigue siendo referencial, y la verdad sigue teniendo una objetividad innegociable, pero no es racionalismo en ningún sentido reconocible de la Ilustración.²⁸

37-101. A. Kuyper (Amsterdam: Brockhaus, 1882), 37-101. La principal diferencia entre el uso escocés de este tipo de distinción y el de los reformados es que, para los escoceses, el problema epistemológico es principalmente ontológico y apunta al problema del conocimiento de un ser infinito por parte de un ser finito; para los reformados, el impacto noético [mental] del pecado es también una parte fundamental del problema.

²⁸ *Synopsis purioris theologiae*, I.3-4; Francis Turretin, *Institutio* 3.2.6; Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics: Prolegomena*, ed. John Bolt (Grand Rapids: Baker), 212 para la discusión en la literatura secundaria, véase Muller, *PRRD* 1, 225-38; Willem J. Van Asselt, "The Fundamental Meaning of Theology: Archetypal and Ectypal Theology in Seventeenth-Century Thought" en *Westminster Theological Journal* 64 (2002), 319-35. El hecho de que Grenz y Franke, *Beyond Foundationalism*, no aborden esta distinción básica en su crítica a las visiones ortodoxas reformadas de Dios hace que su análisis sea inadecuado. No se puede descartar la Ortodoxia Reformada sobre la base de Charles Hodge: ¿qué pasa con el trabajo básico de Amandus Polanus von Polansdorf sobre los prolegómenos? ¿O los resúmenes de la

Además, la distinción arquetipo/ectípo excluye de hecho cualquier posibilidad de teología natural en el sentido de la Ilustración. No puede haber un conocimiento autónomo de Dios construido independientemente de la condescendencia continua, activa y soberana de Dios. Así, la ausencia virtual de esta distinción conceptual en Hodge marca su desviación de la tradición dominante y lo descalifica efectivamente para ser utilizado como típico en este punto.

También se podría añadir que la presencia omnipresente de la distinción en la ortodoxia reformada del siglo XVII hace que ésta sea algo menos vulnerable a la posterior crítica epistemológica kantiana de lo que podría haber sido el caso. De hecho, es un hecho histórico establecido que fue precisamente el rechazo arminiano de esta distinción lo que dejó a la teología de los Remonstrantes peculiarmente vulnerable a las incursiones del racionalismo en los últimos siglos XVII y luego en el XVIII.²⁹

Por lo tanto, tachar a la ortodoxia reformada en su conjunto de racionalista y precursora de la Ilustración es históricamente indefendible. La historia muestra que fueron los arminianos y figuras como John Locke, defensores de una forma embrionaria de mero cristianismo, quienes finalmente tuvieron dificultad para mantener cualquier apariencia de ortodoxia histórica.³⁰

epistemología Reformada que se encuentran en obras como la *Synopsis purioris theologiae*? Ignorar obras como éstas es fatal para cualquier análisis de la epistemología de la Ortodoxia Reformada.

²⁹ Van Asselt, "The Fundamental Meaning of Theology", 335.

³⁰ De hecho, podemos ver las incursiones del racionalismo en la Ortodoxia Reformada precisamente en el trabajo de un hombre como Richard Baxter cuya agenda era la simplificación de la Ortodoxia: ver Trueman, "Richard Baxter on Christian Unity"; ídem, "A Small Step Towards Rationalism: The Impact of the Metaphysics of Tommaso Campanella on the Theology of Richard Baxter", en Trueman y Clark (eds), *Protestant Scholasticism* 147-64.

Este no es el único ámbito en el que la Ortodoxia Reformada es habitualmente tergiversada como prelude de su rechazo. Otra acusación frecuente es que la Ortodoxia Reformada está excesivamente preocupada por la precisión doctrinal pedante y poco más. Esto puede ser así en ciertos casos individuales; pero, tomando prestada una idea de la Asociación Nacional del Rifle, las doctrinas no matan a la gente; la gente mata a la gente. Sí, ha habido muchas cosas desagradables en la historia de la teología reformada, pero eso es producto de lo desagradable de los teólogos y no de una esencia excesivamente dogmática de la ortodoxia reformada. De hecho, un cuidadoso trabajo histórico puede ser beneficioso en este caso. De hecho, cuando uno mira las confesiones que constituyen las expresiones eclesiológicas de la Ortodoxia Reformada, es bastante sorprendente lo económicas que son, definiendo muy claramente los temas sobre los que se pronuncian, pero dejando mucho espacio para el desacuerdo legítimo en las áreas en las que se niegan a hablar.

En comparación con los Cánones de Trento o el Libro de la Concordia luterano, las confesiones reformadas son, en general, concisas y parcas en sus declaraciones.³¹ Este patrón se repite en la discusión del siglo XVII sobre los artículos fundamentales (aquellas cosas mínimas que uno debe creer para ser un cristiano creíble). De nuevo, las listas ortodoxas reformadas de tales artículos son notablemente breves. Por lo tanto, reducir la

³¹ Como fuente de confesiones reformadas, la mejor colección disponible es la de E. F. K. Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche* (Leipzig: Deichert, 1903), una colección mucho más completa que la disponible en Philip Schaff, *The Creeds of Christendom*, 3 vols (Grand Rapids: Baker, 1983). La lectura de Müller es una excelente manera de ver la unidad teológica en la diversidad cultural y eclesiológica de la fe reformada en los siglos XVI y XVII.