

ANTI-PELAGIANISMO Y LA RESISTIBILIDAD DE LA GRACIA

Richard Cross

Autor: Raúl Jaramillo de Lira.

Introducción

Cuando uno piensa en el debate entre la Soberanía de Dios y la responsabilidad genuina del hombre, comúnmente se presentan dos posturas con las cuales alguien puede identificarse, el Calvinismo y el Arminianismo [1]. En general, estas perspectivas son caracterizadas por enfatizar (o sobre-enfatizar) en la Soberanía de Dios y la Libertad del Hombre respectivamente.

Esta interminable discusión nos ha llevado a creer que en el corazón de este dilema se encuentran distintos enfoques mediante los cuales los cristianos a lo largo de la historia han buscado solucionarlo. “Los Arminianos tienen un evangelio humanista y centrado en el hombre, mientras que los Calvinistas se enfocan en Dios y su Gloria”, nos dicen algunos hermanos Calvinistas. ¿Es cierto eso? ¿El problema se encuentra en el enfoque con el cual nos acercamos a este asunto en cuestión? [2]

Antes de entrar en materia, debemos analizar las distintas presuposiciones con las cuales cada perspectiva intenta resolver esta tensión. Una de las diferencias entre Arminianos y Calvinistas es su definición de la libertad humana. Mientras los Arminianos se suscriben a una perspectiva filosófica libertaria de la libertad, los Calvinistas que son deterministas, se suscriben generalmente a una definición compatibilista de la libertad. Este tema es crucial y debe aclararse antes de comenzar a discutir las posturas, ya que en una discusión ambas partes pueden debatir por horas sin llegar a ninguna conclusión, simplemente por el hecho de no tener los conceptos claros y bien definidos. A partir de este punto cambiaré los términos de Arminiano y Molinista por Libertarianos y el de Calvinista por Compatibilista. [3]

La definición más común de Libertad Libertariana con la cual se identifican algunos libertarianos, específicamente molinistas como Luis de Molina, William Lane Craig y Kenneth Keathley, es:

“la libertad puede considerarse como opuesta a la necesidad. Así se dice que agente libre es aquel que, puestos todos los requisitos para actuar, puede actuar y no actuar, o hacer una cosa lo mismo que la contraria.” [4]

“El no estar causado a hacer algo por causas que no sea uno mismo. Es responsabilidad totalmente mía de cómo escojo y nada determina mi elección. A veces los filósofos llaman a esto “causalidad del agente.” El agente mismo es la causa de sus acciones. Sus decisiones están diferenciadas de los acontecimientos al azar al ser hechas por el agente mismo por razones que el agente tiene en mente.” [5]

“El libertarianismo es la perspectiva que dice que el agente moralmente responsable es en cierto sentido el origen de sus elecciones, y que las condiciones previas como las circunstancias no son el determinante final para ese agente.” [6]

Algunos filósofos contemporáneos usualmente entienden por Libertarianismo a aquella posición que contiene los siguientes enunciados:

(L1) un agente actúa con libre albedrío, o es moralmente responsable por una acción, únicamente si la acción no está en última instancia causalmente determinada por cualquier cosa o ser fuera del agente.

(L2) un agente actúa con libre albedrío, o es moralmente responsable por una acción, únicamente si pudo actuar de forma contraria.

(L3) un agente actúa con libre albedrío, o es moralmente responsable por una acción, únicamente si su propio intelecto y voluntad son las causas únicas y finales de su acción [7].

Lo cual nos lleva al propósito de este artículo, ¿cómo funciona esto con respecto a la gracia de Dios? Los Compatibilistas creen en un monergismo estricto, Dios envía gracia irresistible [8] o efectiva a los individuos que él escogió de antemano, de manera que cuando esta gracia llega a ellos, son renovados y sus deseos son transformados, y así responden en fe a ese llamado efectivo de Dios. Nótese el adjetivo “efectiva”, es decir, si a una persona se le toca con gracia irresistible, esta necesariamente responderá en fe. Por lo cual, el compatibilista puede decir que todo es una obra y trabajo de Dios, no hay nada que el hombre realice en el proceso de salvación. Ciertos compatibilistas, al adoptar esta perspectiva monergista, comúnmente ven cualquier otra perspectiva que difiera de la de ellos como una perspectiva Pelagiana o sinergista.

Para responder a esta acusación, en este artículo me propondré a dar una reflexión de un ensayo del Dr. Richard Cross [9] analizando esta acusación de parte de nuestros hermanos reformados. ¿Realmente cualquier postura que no presuponga la gracia irresistible cae dentro de la definición Pelagiana? ¿O es posible estructurar algún modelo verosímil que nos permita afirmar la resistibilidad de la gracia divina sin caer en el Pelagianismo?

Definiciones y Términos

Debemos ser muy precavidos con nuestras definiciones. He encontrado que los términos “pelagianismo” y “semipelagianismo” son usados sin conciencia del significado e implicaciones de éstos. El Dr. Cross define generalmente estas perspectivas en el siguiente párrafo [10]:

“En el concilio de Orange (529) canon 9, todo acto bueno que hacemos es producido en nosotros por Dios.... **La perspectiva condenada es que nosotros podemos causar nuestra propia salvación en cualquier sentido**.” [11]

Si leemos esto paralelamente con el canon 3, donde

“Se condena la perspectiva de que la gracia de Dios ‘puede ser conferida por invocación humana’”. [12]

Entonces podemos concordar con el canon 5 del concilio de Orange,

“El canon 5 del Concilio condena la perspectiva de que el comienzo de la fe en nosotros no es a través del trabajo del don de la gracia. Lo cual constituye un rechazo de la perspectiva semi-Pelagiana, *el comienzo de nuestra justificación es de nosotros, no de Dios*”. (Énfasis propio) [13]

Tomando en cuenta esto, entendemos estos sistemas de la siguiente manera:

Pelagianismo: Nosotros somos la causa de nuestra justificación. [14]

Semi-Pelagianismo: Nosotros somos el *inicio* de nuestra justificación, pero no la *causa* de nuestra propia justificación. [15]

Irresistibilidad de la Gracia vs. Pelagianismo

Una vez que entendemos estas perspectivas, me parece que podemos estar de acuerdo con el Dr. Cross cuando dice:

“El Pelagianismo y la irresistibilidad de la gracia son lógicamente incompatibles. El problema surge ya que no es tan obvio si es posible rechazar el Pelagianismo y el Semi-Pelagianismo, mientras aún se mantiene la resistibilidad de la gracia”. [16]

Es decir, reconocemos que si la gracia es irresistible, entonces es imposible que nosotros seamos la causa de nuestra justificación [17] por lo tanto, el Pelagianismo es falso. Así también, si nosotros podemos causar nuestra propia justificación, entonces la gracia no es irresistible.

“Si, ya sea, el Pelagianismo o el Semi Pelagianismo es verdadero, la irresistibilidad de la gracia es falsa”.

Sin embargo,

“Si, ya sea, el Pelagianismo o el Semi-Pelagianismo es falso, no es necesario que la irresistibilidad de la gracia sea verdadera”. [18]

Cross nos dice que si bien es fácil reconocer que la irresistibilidad de la gracia y el Pelagianismo/semi-pelagianismo son mutuamente excluyentes, no es tan obvio concluir que si rechazamos la irresistibilidad de la gracia caemos necesariamente en estos sistemas. **En otras palabras, rechazar la irresistibilidad de la gracia no es necesariamente abrazar el Pelagianismo.**

“La resistibilidad de la gracia no implica aceptar ni el Pelagianismo ni el Semi-Pelagianismo”. [19]

Es importante mencionar también que el autor señala:

“Lo que une a los siete modelos de la oferta de la gracia es la creencia que la gracia justificante [justifying grace] – la justificación – es resistible”. [20]

Ello implicará entonces que se presupone que la gracia irresistible es falsa. Cross planea exponer por qué él piensa que hay modelos que posiblemente nos permitan sostener la resistibilidad de la gracia y al mismo tiempo rechazar el Pelagianismo y el Semi-Pelagianismo de una manera coherente y consistente.

En este punto Cross reconoce que ha llegado a un tema que al parecer aún se discute en círculos académicos. Tanto el Pelagianismo, como el Semi-Pelagianismo conllevan el concepto de *causa* en sus definiciones y no aclarar qué puede ser tomado en cuenta como una causa y qué no ha sido el origen de muchos mal entendidos cuando he debatido estos temas. Es por ello que Cross mismo reconoce:

“Es difícil determinar lo que es una *causa* suficiente para algún estado de las cosas así como también lo que sería aceptado como una *inicialización* de un proceso que resulta en cierto estado de las cosas. No pretendo exponer principios a favor de estos análisis, porque no estoy seguro que estos principios existan en todos los casos, sino que me baso en intuiciones. Estas parecen ser lo suficientemente firmes para soportar el peso que les estoy poniendo. Son la misma clase de principios considerados razonables y suficientes para los juicios morales que hacemos en la vida diaria. Pero dejaré la verosimilitud de mis intuiciones para ser juzgadas por el lector”. [21]

Será la intuición misma la que nos indicará si algo puede ser contado como una causa suficiente para un estado de las cosas, en este caso, para la justificación de una persona.

Introducción a los Siete Modelos

1. TEOLOGÍA DEL PACTO [COVENANT THEOLOGY]

Esta perspectiva puede resumirse de la siguiente manera:

“Dios promete justificar— o al menos ofrecer gracia— a aquel que satisfaga ciertas condiciones éticas mínimas”. [22]

Creo que es bastante claro lo que se sostiene en esta perspectiva, simplemente,

“La persona *X* libremente promete hacer la acción *A* si una persona *Y* actúa en una manera *W*”. [23]

Si Dios es *X* y *Y* es cualquier ser humano, Dios promete hacer *A*, es decir justificar, si *Y* realiza o cumple con *W*.

Si $Y \rightarrow W$.

Entonces, $X \rightarrow A$.

Vemos entonces que la persona *Y* es únicamente la causa de *W* y no de *A*. Mientras que *X* es la causa única y total de *A*. Si creemos que Dios promete libremente traer justificación a una persona en el caso de que ésta cumpla con ciertos requerimientos morales, entonces podemos afirmar que Dios es la causa de la justificación y no nosotros.

Puedo imaginarme ya las críticas que surgen en la mente de nuestros hermanos deterministas, “este sistema no toma en cuenta la depravación total del hombre”, “este sistema al final viene siendo salvación por obras”, y algunas otras más.

Efecto Domino.

Sabemos que Dios nunca rompe su promesa, de manera que si la persona *Y* cumple con las condiciones (*W*), entonces necesariamente recibirá gracia y será salvo. Pero esto significa que la causa del efecto último es *Y*, ya que:

“*Y* causando *W* es suficiente para que *X* cause *A*, *Y* es por lo tanto la causal final de *A*”.
[24]

Cross propone una analogía que nos invita a reflexionar acerca de las condiciones sobre las cuales asignamos culpa a otras personas

“Imaginemos un agente que está ‘programado’ de tal manera que siempre se le previene de romper su promesa. El agente... sin embargo, no es conspicuamente bueno en ningún otro sentido. Supongamos que este agente libremente promete realizar una mala acción cada vez que yo actúo de acuerdo con una obligación mía”. [25]

Creo que entendemos el tema en tela de juicio, ¿puede ser una persona *S* culpable o responsable de las acciones de otro agente *P* que ha prometido libremente actuar perversamente si la persona *S* actúa de una forma específica? Cross nos dice:

Me parece que no se me puede culpar de las malas acciones que esta persona causa, incluso si estoy consciente de la promesa que él ha hecho. La razón es porque la promesa de esta persona fue *libre*. Él no tenía que hacerla. Es su libre promesa lo que lo causa a actuar en la forma en la que él lo hace, no mis acciones. [26]

Yo no causé las acciones del agente malévolo, fue su promesa la que lo ha causado a actuar de manera perversa.

Cross concluye,

Pari passu, entonces, es el libre pacto de Dios lo que **causa** la salvación en esta perspectiva medieval o Arminiana. [27]

Salvación por Obras

Pero, si son las obras que yo realizo las que cumplen los requisitos que Dios ha impuesto para salvación,

“¿Acaso esta perspectiva no se resume en mis acciones *mereciendo* justificación?” [28]

Creo que esta objeción es la más común hacia cualquier perspectiva que niegue la irresistibilidad de la gracia. Por ahora, nos centraremos en el peso de esta objeción hacia la perspectiva del libre pacto de Dios para salvación.

A mi parecer, la respuesta simplemente sería un ‘no’ directo. Ya que nada de lo que hemos dicho dice que las obras que hacemos *merecen* salvación de tal manera que Dios *tiene* que salvarnos. Es decir, nadie ha afirmado que el cumplimiento de los requisitos sitúa a Dios en una situación en la que él debe salvarnos necesariamente.

“Si nos olvidamos por un momento de la promesa divina, el mérito solo existiría en el caso en que mis acciones posicionaran a Dios bajo alguna clase de obligación de justificarme, o algo funcionalmente equivalente a la obligación. Y —poniendo de lado la promesa divina— **tal obligación o cuasi-obligación solo podría existir si la naturaleza de mis acciones fuera tal que moralmente éstas requerirían justificación como recompensa**”. [29]

Ahora, si lo pensamos detenidamente, si nuestras acciones son de tal naturaleza que *éstas moralmente requerirían justificación como recompensa*, entonces la promesa divina sería innecesaria. Ya que Dios debe salvarme debido a mis obras y su pacto sería meramente una cláusula legal, por así decirlo.

“Pero, hasta ahora, nada de lo que he dicho implica que los requerimientos mínimos que se necesitan satisfacer para la justificación son tales que la justificación es moralmente necesaria”. [30]

Cross si toma en cuenta algo conocido como mérito de *congruo* [31], es decir, el mérito de ciertas acciones para las cuales, en efecto, es apropiado que Dios recompense alguna acción. Este tipo de mérito se habla comúnmente en las obras de caridad en el contexto del catolicismo [32]. Pero él dice,

Pero no necesitamos tampoco hablar de mérito *de congruo*. La promesa de Dios podría ser completamente gratuita o innecesaria [gratituous], y nada de mis acciones tendrían valor intrínseco meritorio. Aparte de la promesa divina, carecerían de valor, y no serían ni dignas de siquiera apropiarse la recompensa de Dios. [33]

Es decir, nada en mis obras las hacen *apropiadas* para que Dios las recompense con gracia salvífica. Nada de lo que hemos dicho nos lleva a esa conclusión. De manera que no estamos hablando de obras que merecen la salvación.

Por lo tanto, la perspectiva del pacto no es Pelagianismo.

¿Semi-Pelagianismo?

Hemos visto que la perspectiva de la teología del Pacto logra evadir la acusación de ser Pelagiana. Pero, ¿qué hay con respecto del semi-pelagianismo? La cuestión crucial sería, ¿qué es lo que inicia el proceso de justificación?

¿La promesa de Dios?

¿La satisfacción de una persona de los requerimientos morales para justificación? [34]

Cross reconoce que es posible que esta perspectiva puede ser considerada como semi-pelagianismo, pero no está seguro que exista un argumento que lo demuestre con solidez. Es posible que el defensor de esta postura nos enfatice que la inicialización es la promesa divina. Sin embargo, él acepta que en el proceso de inicialización de la justificación la idea de que la promesa es el comienzo tampoco es muy convincente:

La promesa parece muy remota, causalmente, para ser contada como la inicialización de tal instancia. La promesa es más como una condición general para la justificación. Sino que es como la *maquinaria* de la justificación y no tanto como una parte causal en el proceso. La promesa es una forma de establecer el proceso de la justificación, pero lo que inicia el proceso es la acción humana. **[35]**

Es decir, el simple hecho de que la promesa exista no es una causa suficiente que inicia el proceso, aunque sea una causa necesaria.

Así que, de acuerdo con lo que hemos visto, realmente esta perspectiva puede ser considerada como Semi-Pelagianismo. Pero Cross admite que, este no es el final del argumento:

A pesar de esto, no creo que esto sea un argumento suficiente para convencer a alguien fuertemente plantado en la estructura anti-Pelagiana de una teología del pacto. Tal persona podría insistir que la promesa de Dios cuenta como la inicialización de cualquier proceso de justificación y por lo tanto negar que su perspectiva es Pelagiana o Semi-Pelagiana. **[36]**

Será cuestión del lector si la teología del pacto le parece una perspectiva que logre evadir con eficacia las acusaciones de Pelagianismo y Semi-Pelagianismo. Si alguien adopta esta posición, será su deber demostrar que el proceso de inicialización es totalmente de Dios.

Una aclaración es necesaria en este punto:

Las siguientes seis perspectivas no son Semi-Pelagianas porque todas insisten que la iniciación de la justificación individual es la oferta de la Gracia de Dios a un individuo. Pero, esta oferta de gracia requiere alguna forma de aceptación. Y esta no es en ningún sentido *previa* a la oferta de gracia a un individuo. **[37]**

Si el lector es perspicaz, podrá notar que, a diferencia de la teología del pacto, la cuestión no será *¿qué inicia el proceso de salvación?*, sino que ahora, será *¿la aceptación es el resultado de una gracia o es una obra que nosotros realizamos por nuestra propia cuenta?* Ya que, como dice Cross,

La aceptación de la gracia no puede ser el resultado necesario de un regalo divino. Si este regalo es irresistible, entonces la gracia es irresistible. Si el regalo de la aceptación es resistible, entonces el regalo de la aceptación también necesita aceptación. Ad infinitum. **[38]**

Es decir, si nuestra aceptación es un regalo que Dios nos ha dado de manera irresistible, entonces la gracia es en efecto irresistible. Dado que no veo verosímil que tengamos una regresión infinita de aceptación de regalos de gracia de aceptación, la aceptación de la gracia debe provenir de nuestra propia volición. Pero...

¿Es posible combinar un anti-Pelagianismo con alguna perspectiva en la cual la aceptación humana a la oferta de gracia no es el resultado de la gracia? **[39]**

Con esa pregunta en mente, adentrémonos en nuestro análisis de la siguiente perspectiva:

2. SINERGISMO

En esta perspectiva,

La aceptación de la gracia ofrecida cuenta como una obra— algo que la persona a la cual la gracia le es ofrecida realmente *hace*. Es una obra que está enteramente dentro del poder del agente, y enteramente un resultado de la disposición natural e inclinación del agente. [40]

Por supuesto, la mera mención de la palabra *sinergismo* hará que varios, sino es que la mayoría, de nuestros hermanos reformados salte de sus asientos para gritar “¡Pelagianismo!”

Cross argumenta que no es necesario que esta perspectiva sea Pelagiana:

Si mantenemos que el Pelagianismo se reduce a la afirmación de que nosotros podemos *suficientemente* salvarnos a nosotros mismos por nuestras propias acciones, entonces esta versión del *sinergismo* que estoy considerando no es Pelagiana. (Énfasis añadido) [41]

Es decir, si definimos el *sinergismo* como:

Sinergismo: Dos *causas* necesarias y *suficientes en conjunción* para nuestra justificación. [42]

Dado que nosotros no podemos salvarnos a nosotros mismos de manera suficiente, entonces no es Pelagianismo. Por más que el defensor de la Gracia Irresistible quiera afirmarlo.

Pero, retomando las afirmaciones de los concilios anteriores, Cross nos recuerda:

Sin embargo, si leemos el Segundo Concilio de Orange, diciendo que ninguna acción nuestra puede tener algún rol causal –incluso aunque no sea suficiente– en la justificación. En este caso, el *sinergismo* es Pelagianismo. [43]

De acuerdo con el concilio, “**nosotros no podemos causar nuestra propia salvación en ningún sentido**”. De manera, que el *sinergismo*, al dotar de un rol causal a nuestra aceptación, en efecto, se reduciría a Pelagianismo. Aunque, es claro que esto depende de cómo leamos las afirmaciones del concilio, ¿es en un sentido estricto? O ¿tiene algo de flexibilidad, lo cual nos permitiría adscribir un rol a la aceptación y no caer en Pelagianismo?

Algunos teólogos en el pasado estaban de acuerdo con la interpretación fuerte ya que, si nuestra propia aceptación es requerida para la justificación, entonces la Gracia de Dios no es confiable completamente. [44]

Es decir, “Si se necesita que nosotros aceptemos la gracia, entonces no podemos poner nuestra confianza de nuestra salvación en la gracia de Dios, sino en nuestra aceptación”. O el clásico argumento, “entonces no te salva Dios, sino tu aceptación de la gracia”. Pero Cross nos dice que

Sin embargo, esta respuesta depende de la aceptación de la doctrina de la irresistibilidad de la gracia, y para los propósitos de esta discusión, estoy procediendo como si esta doctrina fuera falsa. Me parece que una pregunta acerca de la confiabilidad absoluta de la gracia es en sí misma una pregunta independiente del pelagianismo. [45]

Me parece que lo que Cross intenta decir es que las personas que presentan esta objeción, presuponen que es necesario que la gracia sea irresistible para poder confiar completamente en Dios, y por lo tanto, es un argumento circular. Sin embargo, hay otra razón que Cross examina para aceptar la lectura estricta de los concilios.

La razón es que la oferta de gracia sumada a la aceptación por parte del individuo podría ser considerado como partes ordenadas secuencialmente en un proceso que termina en la salvación de la persona.

En un sentido un elemento en un proceso no es suficiente para el resultado de ese proceso, meramente es necesario. Y es por ello que algunos piensan que esto es Pelagianismo. [46]

Pero, el mero hecho de una secuencia en el proceso no significa que una de las partes es una causa suficiente para que sea considerado Pelagianismo. Cross nos explica:

La naturaleza secuencial de una cooperación causal no lo niega que sea una cooperación, y por lo tanto no necesita que la acción tardía en el proceso es una causa suficiente para el efecto. Así que el Sinergismo se reduciría al Pelagianismo solo si se piensa que *adscribirle un rol causal a la actividad humana en la justificación* es Pelagianismo. Y no es claro que una lectura del Concilio requiere esa interpretación. [47]

Así que, si bien, no es Semi-Pelagianismo, no es claro que el Sinergismo no sea Pelagianismo. Todo depende de la manera en la que leamos las declaraciones del concilio. Personalmente, rechazo esta clase de sinergismo porque rechazo la idea de que el hombre tiene algún rol causal en la salvación. Y es por ello que comparto más con las siguientes teorías que parten de la idea de que no es necesario un acto positivo y real de parte del individuo en relación a la gracia.

Creo que es posible mantener que no se necesita algún acto de aceptación para que la gracia divina sea recibida por una persona para ser justificada, y esa gracia, sin embargo, puede ser resistida. [48]

Para las siguientes tres perspectivas Cross deja en claro cuáles serán algunas de sus presuposiciones sobre las cuales partirá:

Si una persona *P* acepta la gracia significa que *P* no se resiste a la ejecución total de alguna acción *A*, que de alguna manera resistible es producida por Dios en *P*. [49]

En palabras de Cross, para las siguientes tres perspectivas:

La idea básica es que en alguien a quien Dios ha escogido para justificación, la recepción de la gracia es la posición por default; la gracia es recibida en automático a menos que la persona mantenga un bloqueo activo a la recepción de la gracia— es decir, a menos que la persona activamente resista la gracia. [50]

3. INCLINACIÓN SOBRENATURAL

La tercera perspectiva que Cross examina se resume de la siguiente manera:

La acción relevante es el resultado causal de una inclinación sobrenatural. Tal inclinación sería irresistiblemente dada por Dios a una persona, tal que la inclinación es suficiente para la acción

(a menos que sea impedida). La ejecución de la acción cuenta como la aceptación de la gracia. **[51]**

Irónicamente, Cross apela a un tipo de gracia irresistible la cual le es dada a un agente. Sin embargo, esta gracia no determina irresistiblemente a este agente a aceptar el efecto de esta gracia, es decir, la salvación. Esta gracia es un factor causal suficiente para producir el efecto, de manera que, si nada impide que esta gracia continúe su curso, el agente será justificado.

Entendamos también que tener una inclinación hacia la gracia no es lo mismo que producir salvación en nosotros mismos. De manera que se ha evadido exitosamente la acusación de Pelagianismo. Ya que,

La inclinación aquí es una tendencia a ejecutar un acto, de manera que, si nada interviene, este acto es producido. Y actuar de acuerdo con la inclinación no requiere ninguna cooperación causal *adicional* de parte del agente. (Énfasis añadido) **[52]**

Es decir, no requerimos que el agente coopere o actúe de alguna forma para producir el efecto. Sino simplemente,

No se requiere que el agente quiera o escoja la acción relevante *A*, pero si se requiere que el agente no quiera/escoja/haga deliberadamente algo distinto a *A*. Es decir, no se requiere que *P* quiera *A*, sino se requiere que *P* no quiera *no-A*. **[53]**

En donde *A* es una acción moralmente buena. Aunque en teoría, no tiene relevancia qué acción sea *A*.

Sin embargo, se levantará de inmediato la objeción, “No querer *no-A* es querer *A*”, y por lo tanto, el efecto vendría siendo un producto de la acción humana, como Cross reconoce,

La acción, sin embargo, contaría como una acción relevante de una persona humana, dado que es producida por algo interno a la persona, es decir, la inclinación.

Un ejemplo similar. Consideren un acto involuntario pero controlable tal como el parpadeo. Mi parpadeo está en automático: Usualmente no lo quiero, o ni lo causo conscientemente. Pero puedo prevenirlo si así lo deseo, al menos por un tiempo. Lo entiendo en que naturalmente tengo una inclinación a parpadear, y la inclinación es suficiente para la acción. **[54]**

Uno podría permanecer firme en decir que tal inclinación es de origen divino y que por lo tanto no hay sinergismo. La gracia inicial es irresistible y por lo tanto, no hay nada en el hombre que produzca esta gracia, sino es conferida por Dios.

La inclinación divina es suficiente (a menos que sea impedida) para una acción *A* que constituye la aceptación de la gracia, y esta suficiencia significa que la criatura no necesita desear o escoger *A*, o en alguna otra forma causalmente cooperar *adicionalmente* para *A*. **[55]**

Pero Cross admite,

Aún, se puede sentir que cualquier contribución causal para la acción, interna al agente, implica alguna clase de sinergismo. Ya que aunque sea natural o divinamente dotada en alguna manera especial, aún es la inclinación del agente, y como tal, es independiente de la actividad causal divina en la ejecución de la acción. **[56]**

Como ya se ha dicho, esto podría implicar sinergismo o incluso, me parece que podría elaborarse un argumento para decir que esta posición podría reducirse a Semi-Pelagianismo,

pero ello está fuera de los propósitos de este escrito. Esto sin embargo nos lleva a la descripción de nuestra cuarta perspectiva.

4. CAUSACIÓN SOBRENATURAL

Como su nombre lo indica,

La acción relevante es producida directamente por Dios— y no por medios de una inclinación. Dios produce el mecanismo completo en el cual consiste alguna acción *A*. [57]

Como dijimos arriba, algunos pueden considerar que no-queriendo o no-resistiendo *A* es querer o hacer *A*, dada su conexión causal con la gracia de Dios. Y Cross busca evadir esto con su cuarta perspectiva,

Esta perspectiva involucra una declaración distintiva, que el agente **no** queriendo/escogiendo/haciendo **no-*A*** consiste en el agente deseando* *A*. [58]

Sin embargo, querer* algo no es lo mismo que hacer algo. Por lo que el mero hecho de desear *A* no es una causa de *A*.

La noción de que un acto interior de la voluntad, tal como el agente *queriendo** *A* es distinto a el agente *haciendo A*. [59]

Pero bajo esta perspectiva,

¿Podría un agente querer* *A* y haber un sentido en el cual el deseo del agente no es una condición causalmente necesaria para que *A* sea realizada? [60]

Es decir, ¿puede esta perspectiva sostener que Dios es el causante de *A* sin que el agente *P* tenga un rol causal en la realización de *A*?

Cross analiza dos formas de responder “sí” a esta cuestión:

De lo anterior, establecimos que *A* es producido por Dios. Dios separa cual quiera que sean los mecanismos causales obtenidos entre el acto interior— deseando *A*— y el acto exterior— haciendo *A*. El escoger o querer* no tiene ningún rol causal, ya que la acción de Dios permanece suficiente a menos que sea impedida. La elección o deseo de la criatura es contrafactualmente suficiente: Hubiera sido suficiente si Dios no hubiera sido causalmente responsable de ejecutar completamente la acción. [61]

De manera que el rol causal del agente queda en segundo plano, no es necesario. Lo único que es necesario es el rol causal de Dios y que el agente no resista a Dios. La segunda forma en la que Cross dice que podemos responder afirmativamente a esta cuestión es:

A es causalmente sobredeterminado/sobrecausado [overdetermined] y producido suficientemente por Dios, y suficientemente por el agente creado. Podemos afirmar tanto que *A* es producido por Dios, y que *A* es producido por la criatura. Bajo esta opción necesitamos afirmar que *A* es salvífica meramente en el caso en el que es verdad que *A* producida por Dios, sin considerar la verdad de la declaración que *A* es producida por la criatura. **Así que la declaración relevante salvífica es que *A* es producido por Dios**, y por lo tanto se evita el Pelagianismo. [62]

Me parece que se podría decir que, bajo este contexto, podría decirse que la acción *A* posee un exceso de causas suficientes. *A* es producida tanto por Dios y por la criatura. Pero en el contexto salvífico, la única causa de *A* es Dios, y el hecho de que el agente haya producido *A* es irrelevante.

Encuentro esta perspectiva un tanto redundante y confusa, creo que un exceso de causas suficientes es innecesario. Parece ser que el proponente de la Causación Sobrenatural nos está diciendo que, si bien Dios y el agente causaron *A*, *A* únicamente es salvífico porque Dios la produjo y no porque el agente la produjo.

La quinta perspectiva conocida por muchos como el modelo de la Ambulancia es uno que es adoptado por una gran cantidad de Molinistas. Kirk MacGregor apela a ella como un modelo coherente y compatible con la doctrina de la depravación total o radical que sostienen nuestros hermanos reformados.

5. MODELO DE LA AMBULANCIA

Este es el modelo que yo encuentro más persuasivo de todos los modelos explicados por Cross. Este modelo ha sido popularizado en el libro *Salvation & Sovereignty* del Dr. Kenneth Keathley, aunque la analogía de la ambulancia fue original de Cross, de ahí el nombre. Me arriesgaré a decir que es la teoría más popular en el ámbito Molinista, dada a que parece ser que la doctrina logra sustentar de la manera más efectiva la soberanía de Dios en la salvación mientras al mismo tiempo, logra sustentar la libertad libertariana de los seres humanos.

El motivo principal de esta teoría se remonta hasta Agustín, el cuál pretendía formular una postura que rechazara a la de su contemporáneo Pelagio, sin hacer de los seres humanos meros utensilios en las manos de Dios, robándonos la personalidad que él nos dotó. Agustín buscaba formular un modelo que nos permitiera darle todo el crédito a Dios por la salvación y al mismo tiempo situar toda la culpa por la condenación en la persona.

En la perspectiva cuatro parece ser que Cross nos indica que, al menos, es posible que el agente quiera* hacer *A*. Pero, nuevamente, el determinista apuntará de inmediato hacia la depravación radical del hombre.

Así que esta perspectiva de la ambulancia y nos dice,

La acción misma *A* es simplemente producida por Dios, sin ningún origen causal en la persona, o en un acto interno de la voluntad. La persona creada no quiere* ni *A* ni *no-A*; la persona simplemente es indiferente a *A*. [63]

Es decir, aquí no querer* *A* no significa querer* *no-A* sino simplemente ser indiferente a *A*. Si suponemos que *A* es la aceptación de la gracia, entonces Dios es quien produce en nosotros *A*, pero esto en el caso en el que nosotros seamos indiferentes a la gracia, es decir, en el caso en el que nosotros **no** aceptemos la gracia (querer* *A*) pero **tampoco** la rechazamos (querer* *no-A*).

Dios mueve a la persona como marioneta: Dios produce los movimientos completos en los cuales consiste la acción *A*. A diferencia de la perspectiva 4, la persona movida no hay acto de la voluntad propia. No hay acción en la criatura. Pero el movimiento divino puede ser suficiente a menos que sea impedido. Ya que *previo* a *A*, la criatura puede querer*, escoger o hacer *no-A*. [64]

A decir verdad, la parte inicial de la anterior cita puede ser problemática para cualquier cristiano que no sea determinista. ¿Mover a la persona como marioneta? Estamos cayendo precisamente en lo que queremos refutar. Pero la analogía de la ambulancia nos ayuda a ver por qué este no es el caso:

“Supongamos... que me despierto para encontrar que estoy viajando en una ambulancia. Supongamos también que en todo momento en el que estoy consciente de estar en la ambulancia, tengo la opción de no estar ahí. Tal vez puedo simplemente pedirle al conductor que se detenga y me permita salir. Si no hago esto, entonces yo no impido la acción que se me está haciendo – transportándome al hospital, o cualquier otra cosa. Pero por la misma moneda— Yo no contribuyo a ello, más que contrafácticamente (es decir, al no impedirlo). ¿No impedir *A* se reduce a querer o hacer *A*? No generalmente, dada la coherencia de la noción de un acto interior de la voluntad... Si no hago algo, permanezco en la ambulancia. Pero sería extraño describir este caso como yo yendo al hospital o [yo transportándome al hospital] (en contraste con yo siendo traído al hospital).” [65]

La analogía claramente refleja lo que previamente se dijo, si la persona se encuentra dentro de la ambulancia puede bajarse en cualquier momento de ella, pero si no se baja no significa que *ella se transportó a sí misma al hospital*. Pero no hemos de confundir “no hacer *no-A*” con “querer o hacer *A*”, dado que no hay un ejercicio de la voluntad positivo hacia *A*. Entonces, si bien, inicialmente se movió a la persona “como marioneta” para introducirla a la ambulancia, la persona puede en cualquier momento bajarse de ella y, por lo tanto, no es determinismo.

Eleonore Stump ofrece otra analogía que nos puede ayudar a entender porque, a pesar de que Dios es la causa última y final de la salvación en la persona, el modelo no es determinista. Aunque para esto, es necesario definir algunos conceptos acerca de las voliciones de los seres humanos. “Una volición es un deseo efectivo, es decir, un deseo que es traducido en una acción si nada externo lo impide. Una volición **de primer orden** es la voluntad dirigiendo a alguna facultad o al cuerpo a hacer algo. Una volición **de segundo orden**, en contraste, es una voluntad de querer* algo... Cuando la voluntad se manda a sí misma, su acción es de segundo orden”. [66] La clave que nos interesa aquí son las voliciones de segundo orden. Para entender esto, imaginemos que alguien tiene una volición de primer orden de comer carne, sin embargo, también tiene la voluntad de ser vegetariano. Ello implicaría que es posible que existan conflictos entre las voliciones de primer orden y las voliciones de segundo orden. Supongo que esto incluso está bíblicamente sustentado por las palabras del apóstol Pablo en Romanos 7:19 “Porque no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero, eso hago”. Podríamos decir que Pablo, como todos los seres humanos, tenemos esa inclinación y deseo de caer en la tentación, pero Pablo habiendo conocido la verdad, no deseaba caer sino hacer lo correcto ante los ojos de Dios. De manera que sus deseos de primer orden estaban en conflicto con sus deseos de segundo orden. Entendiendo esto, veamos la analogía de Stump:

“Supongamos que Smith quiere reformarse y dejar de fumar; él quiere una voluntad que no quiera fumar. Pero su deseo de segundo orden está en conflicto con un deseo muy poderoso de primer orden de fumar,

y el conflicto es usualmente ganado por ese deseo de primer orden... Ahora supongamos que existe algún dispositivo de ciencia ficción que opera en la voluntad y que puede ser empleado para hacer que la voluntad no desee fumar. Por cuestiones de simplicidad, supongamos también que el dispositivo es tal que Smith puede ponérselo o quitárselo en cualquier momento que él quiera. El dispositivo opera en la voluntad con eficacia causal pero únicamente mientras permanezca conectado a la persona; y en cualquier momento dado depende de la persona si el dispositivo está conectado o no. Digamos que sea el caso para propósitos del ejemplo que el mundo no está causalmente determinado y que las acciones de la voluntad de Smith son indeterminadas en circunstancias ordinarias...” [67]

La pregunta entonces es “¿es la decisión de Smith de dejar de fumar libre?” o “¿actúa libremente Smith cuando él *desea** no fumar?” La respuesta es “Sí”. Dado que depende de Smith si el dispositivo está conectado o no y, por lo tanto, cumple con las tres condiciones del libertarismo establecidas previamente [68]. Esto incluso si el deseo de primer orden fuera irresistible y Smith fuera incapaz de generar una volición de primer orden de no fumar. [69]

Entonces, aunque Dios o el dispositivo mueva a la persona a la persona *como marioneta*, aún es posible afirmar el Libertarismo y el modelo de la ambulancia no es determinista.

Concedido, creo que la terminología que usó Cross es confusa, pero si reflexionamos acerca de esta teoría, creo que es una de las más verosímiles hasta ahora. Si reconocemos que la persona tiene la capacidad de resistir el movimiento divino, entonces las implicaciones deterministas de la frase “Dios mueve a la persona como marioneta” comienzan a disiparse. Ya que previo a *A*, es posible para la persona querer, escoger y realizar *no-A* sin que Dios la mueva o determine a hacerlo. [70]

¿Por qué algunos creen?

Cross reconoce que este es un punto crucial porque se origina la pregunta ‘¿por qué algunos creen y otros no?’, puesto que, si asumimos que Dios envía a gracia a todos los seres humanos, entonces la diferencia entre el creyente y el no creyente permanece en la persona misma.

Se puede pensar que la concesión de que una persona puede impedir que Dios produzca *A* en ella al preventivamente hacer *no-A* de alguna manera hace que su salvación dependa de ella después de todo, dado que si Dios hace *A* aún depende que ella no haga *no-A*. [71]

Es decir, si todo depende de si la persona realiza o no realiza *no-A*, entonces la salvación sigue estando en las manos de la persona. Algunos dirán que “no hacer *no-A*”, es decir no resistirse, es una noción problemática y puede reducirse a una elección por parte de la persona. Y por lo tanto, volvemos al sinergismo. Sin embargo, no se está hablando de que la persona debe hacer una acción sino abstenerse de hacer una acción. Es decir, no resistirse a la acción *A* de Dios.

Nuevamente, la argumentación de Stump entra a explicarnos esto. Recordemos que lo que se busca es formular una manera en la que podamos “*sostener que los seres humanos son capaces, por sí mismos, de rechazar la gracia sin que Dios sea en última instancia responsable de que lo hagan. De manera que la voluntad de fe [72] sería un don de Dios, pero dependería de una persona humana si tiene tal voluntad o no*”. Después de examinar varios intentos de Agustín en tratar de formular una perspectiva coherente al respecto, Stump nos indica que una posible solución sería adoptar la psicología moral de Aquino [73], quien

sostiene que la voluntad puede **asentir** a algo o **rechazarlo**, pero también puede simplemente **no hacer nada**. [74] “*Si esta perspectiva está en lo correcto, entonces hay tres posibilidades para la voluntad con respecto a la gracia: la voluntad puede asentir a la gracia, puede rechazar la gracia o puede ser quiescente a la gracia*”. [75]

Esto puede llevarnos a una discusión muy interesante acerca de lo que podría ser considerado como una causa y qué no. Quiero decir, ¿si alguien **no-resiste** una acción, está realizando una acción?, ¿es la ausencia de resistencia una causa de algún evento? [76]

Un buen número de filósofos están de acuerdo en que las omisiones de acciones no son causas eficientes de los eventos. [77] El trabajo de Phil Dowe nos puede ayudar a ilustrar esto [78]: si un padre falla en prestar atención en su hijo, ¿es culpable de que éste haya corrido hacia la carretera? Nuestra primera reacción es responder afirmativamente puesto que, si el padre hubiera prestado la atención adecuada, entonces el accidente no hubiera sucedido. Sin embargo, el padre no causó que el niño corriera, tampoco que el carro viniera a exceso de velocidad. “Lo que queremos decir es que su fracaso en vigilar a su hijo es la causa [del accidente] en el sentido en el que si él lo hubiera cuidado, el accidente no habría ocurrido... queremos decir que era posible para él haber prevenido el accidente”. [79] Por lo tanto, **las omisiones no son causas eficientes de los eventos** sino contrafácticos de causas genuinas, es decir, cuasi-causas. [80]

Aún puedo escuchar al determinista presionando la objeción de que a pesar de la no-causalidad de las omisiones, la salvación bajo esta perspectiva sigue estando en las manos de la persona. Esta objeción es solucionada con una interesante diferencia que el Dr. Kevin Timpe realiza al reflexionar acerca de esto, “las omisiones son cuasi-causales” en el sentido en el que **controlan** los eventos, pero no **causan** eventos. [81] Se dice que “un agente únicamente puede ser responsable de un evento sobre el cual tiene control”, es decir, “Un agente *S* es moralmente responsable por un evento *e* únicamente si *S* tiene (o en algún punto tuvo) control sobre la ocurrencia de *e*”. [82] Esto no niega los momentos en los cuales una persona causa directamente un evento o acción. Pero Timpe nos indica que podemos llamar a estos casos como casos de ‘control directo’. Sin embargo, “Si las omisiones no son causas es posible que la causación genuina y el control puedan separarse - un agente puede controlar un evento incluso si éste no lo causa en realidad. Él puede controlarlo en virtud de cuasi-causarlo. Llamemos a esto ‘control indirecto’”. [83] Entonces puede que yo tenga control si permanezco en la ambulancia o si mantengo el dispositivo anti-fumadores conectado en virtud de no bajarme de la ambulancia o de no retirar el dispositivo, pero ello no significa que yo causé el traslado hacia el hospital o que causé mi volición de no querer* fumar.

Esto es lo que parece ser a lo que se refiere el Dr. William Lane Criag cuando dice, “Nuestro propio destino eterno se encuentra en nuestras manos. Es una cuestión de nuestra elección dónde pasaremos la eternidad”. [84] Lo cual puede considerarse como muy cercano al sinergismo, no obstante, como hemos visto, no es sinergismo ni Pelagianismo. Por la ley de identidad, “cercano o similar al Pelagianismo” no es igual a “Pelagianismo”. Mientras entendamos que Dios es la causa suficiente y única de la gracia salvífica y que nosotros lo único que podemos hacer es resistirnos o no hacer nada.

De manera que en esta propuesta,

[La personal haciendo *no-A* en el tiempo *t* simplemente previene que Dios produzca *A* en ella en *t*, siempre y cuando Dios no la previene de manera coercida de hacer *no-A*. Esto se reduce a una clase de Augustinianismo: la condenación es, y la salvación no, algo que es producido por la criatura. [85]

Como me explicaba mi amigo Tim Stratton por mensaje personal, “Dios no está bajo ninguna obligación de salvar a nadie. No hay nada que el hombre pueda hacer para llegar al cielo. Es únicamente por gracia que el cielo es posible”. Es decir, no es que tú ‘resistencia’ detenga a Dios de hacer algo, sino que Dios soberanamente ha establecido no hacer *A* si tú realizas *no-A*, es decir, Dios no te salvará si tú te resistes y rechazas su gracia.

Explicado esto, Cross continúa,

¿Es esta perspectiva en la que *una persona puede impedir la acción de Dios al “llegar primero”* una perspectiva verosímil de resistencia? Lo es, en el sentido de que no hacer *no-A* es necesario para que Dios realice *A*; y lo que es necesario en este caso solo es que la criatura *se abstenga* de actuar. [86]

Como mencionábamos arriba, Cross lo vuelve a repetir, la cuestión no es si la criatura realiza una acción, sino que “la criatura se abstenga de realizar una acción causal”, en este caso, una acción de resistencia.

Mientras el defensor más popular del modelo de la ambulancia, el Dr. Kenneth Keathley, es Molinista, hay un Arminiano que sostiene una perspectiva muy similar. El Dr. Roger Olson, en [su conferencia acerca del Arminianismo](#) expone algunas distinciones entre los sistemas soteriológicos más conocido, en los cuales habla del modelo Arminiano. Para el Dr. Olson, una de las doctrinas centrales del Arminianismo es la gracia preveniente [87], la cual es resistible. Para explicar de una manera más clara Olson hace uso de lo que él llama, *La ilustración de los Pozos*:

“Estamos en el fondo del pozo con depravación total, totalmente incapaces de hacer algo. Dios envía una cuerda que representa la ley, pero nosotros no podemos hacer nada con ella, no podemos usarla para subir.

Pero Dios no quiere bajar a salvarnos a menos que nosotros hagamos una decisión de aceptarle. Así que arroja agua al fondo del pozo y dice ‘Mi agua te subirá, únicamente permite que mi gracia (agua) te suba’.

En otras palabras, somos salvos no porque *hicimos* algo para ayudar (cooperar) con la gracia de Dios. Nosotros únicamente *no nos resistimos* a la gracia de Dios. Nosotros no podemos jactarnos o enorgullecernos porque nosotros no hicimos algo para salir del pozo sino que el agua hizo todo para sacarnos”. [88]

Olson no lo menciona, pero, si la persona por cualquier razón escoge no salir del pozo y nadar hacia abajo, se diría que ella es la culpable de su muerte en el fondo del pozo. Mientras que la persona que sale del pozo no puede decir “Yo me saqué a mí mismo del pozo”. [89]

Por lo que queda claro que el agua o la ambulancia en representación de la gracia vencedora [90] de Dios “debería y será eficaz para todos. La única cosa que podría detenerla es si, inexplicablemente, una persona decide rechazarla” [91]. Como el Dr. Robert Picirilli lo expone “[esta gracia] está tan relacionada a la regeneración que *inevitablemente* lleva a la persona a la regeneración a menos que sea resistida” [92]. Lo cual Keathley destaca que es uno de los beneficios del modelo, ya que “desplaza el mal de la no-creencia de Dios hacia el incrédulo” [93]. Es decir, la pregunta ya no es “¿Por qué algunos creen?”, ya que creen por la gracia vencedora, sino que la pregunta es “¿Por qué no todos creen?” o “¿Por qué tal persona no creyó?”. Dejar eso en el misterio para mí es mucho mejor que el misterio de la “predestinación determinista” que nos vende el Calvinismo.

Obras Meritorias

Quiero responder a la objeción del **mérito** que siempre surge en discusiones acerca del libre albedrío y la salvación. Recordemos que en la primera perspectiva refutamos esta objeción mencionando que nada en nuestras acciones las catalogan de tal forma que “*merecen*” salvación. Pero aun así alguien puede seguir objetando que la no resistencia es un acto de la voluntad hacia la gracia. Pero nuevamente Timpe nos proporciona más reflexión al respecto: “*Esta objeción no toma en cuenta el punto central de la perspectiva, es decir, que uno no merece crédito por permanecer quiescente precisamente porque la quiescencia no es una acción positiva o buena de la voluntad—sino que es una carencia de una acción de la voluntad. Pero tampoco el deseo * de ser quiescente con respecto a la gracia divina es algo de lo cual el agente merezca crédito mientras ese deseo * con respecto a la gracia sea distinto a querer * aceptar la misma gracia...*”. [94] La respuesta a la objeción puede resumirse así:

1. No se ha dicho nada hasta ahora que haría que algo en el ser humano lo haga merecedor de la salvación.
2. Ser quiescente con respecto a la gracia no es una acción causal, es la ausencia de una acción, por lo que no hay mérito en una acción que no existe.
3. Incluso si existe un deseo o volición en segundo grado de ser quiescente, esta volición tampoco es meritoria porque una volición de ser quiescente es distinta a una volición de aceptar la gracia. [95]

Mis comentarios acerca de las últimas dos perspectivas no nos tomarán mucho tiempo, puesto que el mismo Cross apenas dedica un párrafo en su artículo en ambas perspectivas. Esto debido a que tienen gran similitud con algunas de las perspectivas previamente analizadas. Aun así, merecen mención y análisis.

Cross comienza explicando cuál era una de las presuposiciones para las previas perspectivas y cómo esta presuposición cambiará con las siguientes dos:

Hasta ahora he asumido que la aceptación de la gracia consiste en la ejecución completa de alguna acción real o contrafáctica. Tradicionalmente, la gracia y la aceptación de la gracia están ligadas a la noción de la fe. Supongamos, por ejemplo, que la gracia justificante consiste, o podría consistir, en una fe divinamente originada. Dado que estoy suponiendo que la gracia es resistible, necesito que tal fe sea un asunto voluntario. Por lo tanto, necesito postular que la fe consiste o resulta de algún acto interior de la voluntad distinto de un acto exterior— distinto de una ejecución completa del acto. [96]

Si recordamos, hasta ahora, la acción *A*, podría ser cualquier acción moralmente buena. De manera que de acuerdo con Cross, las perspectivas siguientes tomarán esta acción *A* como tener o ejercer fe dentro de una volición de segundo grado o *acto interior*, si es que lo estoy interpretando correctamente. Pero no debe ignorarse el hecho de que la fe es *divinamente originada*.

6. INCLINACIÓN HACIA LA FE

Recordando nuestra perspectiva de la **Inclinación Sobrenatural**,

La acción relevante es el resultado causal de una inclinación sobrenatural. Tal inclinación sería irresistiblemente dada por Dios a una persona, tal que la inclinación es suficiente para la acción (a menos que sea impedida). La ejecución de la acción cuenta como la aceptación de la gracia.

Sin embargo, en nuestra sexta perspectiva anti-Pelagiana,

Dios le da a alguien la inclinación a un acto de fe, de tal manera que tal inclinación es suficiente a menos que se le impida para el acto de fe. Esta perspectiva continúa igual que la tres, con la excepción de que tal inclinación es para un acto interior, no para la ejecución completa de algún acto. [97]

Es decir, mientras en la **Inclinación Sobrenatural** la inclinación es a *ejecutar un acto... y si nada interviene, este acto es producido*, en la **Inclinación hacia la fe** será no a ejecutar un acto sino al acto mismo, en otras palabras, no es para una volición en primer grado, sino es hacia una volición en segundo grado. Otra diferencia también es que en (3), si la persona *P* no quiere *no-A* entonces la gracia de Dios es suficiente para producir *A* (Siendo *A* el acto completo de salvación). Mientras que en (5), añadimos un paso más y la inclinación es meramente hacia un acto de fe y la persona *P* puede refrenarse de ejercer la fe y por lo tanto no ser salvada.

7. MODELO DE LA AMBULANCIA Y FE

Esta perspectiva se correlaciona con la séptima por lo que aplicamos las cláusulas de (5) en (7) con una ligera distinción,

La acción directa de Dios es suficiente a menos que se le impida para el acto interior de fe— como para la estrategia Anti-Pelagiana [sietel, *mutatis mutandis* [98]

De la misma manera que en la perspectiva previa, meramente cambiamos la inclinación o énfasis de la gracia hacia un acto exterior hacia un acto interior. Lo cual no veo realmente una distinción clara en ello. Esto lo veremos con mayor claridad en otros artículos defendiendo la verosimilitud y coherencia del modelo de la Ambulancia.

CONCLUSIÓN

Las anteriores perspectivas nos permiten afirmar una resistibilidad de la gracia y negar el Pelagianismo, por supuesto, cabe mencionar que algunas son más verosímiles que otras. Sin embargo, dada su variedad, aquel que quisiera argumentar que los libertarios al negar la gracia irresistible afirman un Pelagianismo o Semi-Pelagianismo deberán no solo presentar argumentos en favor de su afirmación, sino también demostrar que las seis perspectivas presentadas aquí (y la que presento aquí) son incongruentes o que fallan en su intento de relacionar la resistibilidad de la gracia y un rechazo al Pelagianismo.

No pretendo haber solucionado un conflicto que ha durado durante años, un conflicto que cada generación lidia y lidiará hasta que Jesucristo regrese y nos explique el tema. Es posible que todos, tanto Calvinistas, Arminianos y Molinistas, estemos equivocados. Por lo pronto, lo único que podemos hacer es seguir estudiando y profundizando estos temas, no para

debatir y crear conflicto, sino para aprender más de Dios y glorificarle haciendo uso del pensamiento que él nos ha otorgado.

[1] Sin embargo, se ignora el hecho que existen otras perspectivas que buscan solucionar el problema, como el Molinismo y el Teísmo Abierto. Personalmente, me identifico como Molinista y rechazo el Teísmo Abierto como una postura que atenta contra la Grandeza Máxima de Dios.

[2] El corazón del problema no está ahí. Es cierto que las presuposiciones que poseemos influyen en las conclusiones a las que llegamos pero, la diferencia entre Libertarianos y Compatibilistas no se encuentra en su perspectiva de la libertad del hombre, sino en su perspectiva del Amor de Dios. El Dr. Jerry Walls hace énfasis en este punto bastante bien al final de su conferencia ¿Qué está mal con el Calvinismo?

[3] En el siguiente [link](#) podrás encontrar una definición específica de cada uno. Tanto los Molinistas como Arminianos se suscriben a una perspectiva de Libertarianismo Suave. Los Calvinistas se suscriben a una perspectiva de Determinismo Suave o Compatibilismo. Los Teístas Abiertos son libertarianos fuertes.

[4] de Molina, Luis. Concordia del Libre arbitrio; Disputa II. Traducción Antonio Hevia Echeverría. (2007). Pág. 46.

[5] Dr. William Lane Craig: <https://es.reasonablefaith.org/question-answer/search/el-libre-albedrio>

[6] Keathley, Kenneth. *Salvation & Sovereignty: A Molinist Approach*. Ed. B&H Publishing Group (2010) Pág. 54.

[7] Stump, Eleonore. *Agustine on free will*. Cambridge University Press, (2006). Eleonore hace un breve estudio de la posición de Agustín con respecto a la gracia y el libre albedrío. Pero nos indica que no todos los filósofos están de acuerdo que el Libertarianismo debe afirmar necesariamente (L2). La posición que afirma las tres declaraciones será conocida como *Libertarianismo común (Common Libertarianism)* mientras que la posición que afirma meramente (L1) y (L3) será llamado *Libertarianismo Modificado (Modified Libertarianism)*; está fuera de los propósitos de este escrito argumentar a favor de cualquiera de estas dos proposiciones, el lector es libre de identificarse con cualquiera de ellas.

[8] Para ver una refutación de la doctrina de la gracia irresistible, visita el siguiente link. “[Los Pétalos Caen: Por qué el Calvinismo es Imposible](#)”. “Los Pétalos Caen” es una serie que consta de cuatro artículos que puedes encontrar [aquí](#).

[9] Recomiendo ampliamente leer el [artículo completo](#). Solo inglés.

[10] A menos que se indique lo contrario, estas definiciones serán las utilizadas a lo largo del artículo.

[11] Cross, R. *Anti-Pelagianism and The Resistibility of Grace*, Faith and Philosophy Vol. 22. Núm 2, Abril 2005. Pág. 200.

[12] *Ibíd.* Citado por Cross.

[13] *Ibíd.*

[14] *Ibíd.*

[15] *Ibíd.*

[16] *Ibíd.* Pág. 199

[17] El autor usará justificación como un sinónimo de salvación, pero no afirma ninguna teoría particular de la justificación. Únicamente le interesa *cómo se obtiene* la justificación, no en lo que consiste. Así como tampoco adopta teoría alguna acerca de la redención. Ni las teorías que ligan la justificación con la redención.

[18] Representación en simbología lógica:

“*Si, ya sea, el Pelagianismo o el Semi Pelagianismo es verdadero, la irresistibilidad de la gracia es falsa*”.

$(P \vee SP) \rightarrow \neg IG$

“Si, ya sea, el Pelagianismo o el Semi-Pelagianismo es falso, no es necesario que la irresistibilidad de la gracia sea verdadera”.

$\neg (P \vee SP) \rightarrow \neg \Box IG$

En donde:

P: Pelagianismo.

SP: Semi-Pelagianismo

IG: Irresistibilidad de la Gracia.

[19] Cross, R. Anti-Pelagianism and The Resistibility of Grace, Pág. 199.

[20] *Ibíd.*

[21] *Ibíd.* Pág. 200

[22] *Ibíd.* pág 201.

[23] *Ibíd.*

[24] *Ibíd.*

[25] *Ibíd.* Por supuesto, ninguno de nosotros aceptaría la idea de que Dios está programado para hacer algo. Dios es libre de actuar y nada determina ni programa sus acciones. Sin embargo, todo cristiano reconoce que Dios no puede hacer ciertas acciones como pecar y realizar lógicos absurdos. De manera que es metafísicamente imposible que Dios pueda romper una promesa.

[26] Cross, R. pág 201.

[27] *Ibíd.*

[28] *Ibíd.*

[29] *Ibíd.*

[30] *Ibíd.*

[31] <http://dle.rae.es/?id=P0mceZI>

[32] “Obras meritorias que a lo sumo tienen derecho a recompensa u honor debido a la equidad o simple justicia distributiva (ex justitia distributiva), como es el caso de gratificaciones y condecoraciones militares”. Revisar el siguiente enlace <http://ec.aciprensa.com/wiki/M%C3%A9rito>.

[33] Cross, R. pág. 202.

[34] *Ibíd.* pág. 202.

[35] *Ibíd.*

[36] *Ibíd.*

[37] *Ibíd.* pág. 202.

[38] *Ibíd.* pág. 203.

[39] *Ibíd.*

[40] *Ibíd.*

[41] *Ibíd.*

[42] *Ibíd.*

[43] *Ibíd.*

[44] *Ibíd.*

[45] *Ibíd.* pág. 203 - 204.

[46] *Ibíd.* pág. 204.

[47] *Ibíd.*

[48] *Ibíd.*

[49] *Ibíd.*

[50] *Ibíd.*

[51] *Ibíd.* pág. 205.

[52] *Ibíd.*

[53] *Ibíd.*

[54] *Ibíd.*

[55] *Ibíd.*

[56] *Ibíd.*

[57] *Ibid.*

[58] *Ibíd.* El verbo aquí es “to will” que no tiene traducción literal en español. “To will” expresa un ejercicio de la voluntad o una inclinación hacia algo, no meramente “querer algo”. La confusión se origina dado que existen dos palabras en inglés que se traducen como “querer” o “desear”, “to want” y “to will”. La primera de éstas, es lo que conocemos como “querer algo” en el sentido de tener un deseo por ello. Mientras que la segunda puede especificarse como una volición del agente. Por simplicidad, siempre que me refiera a “querer” o “desear” en el sentido de un ejercicio de la voluntad agregaré un (*) para el lector.

[59] *Ibíd.*

[60] *Ibíd.*

[61] *Ibíd.* pág. 206

[62] *Ibíd.*

[63] *Ibíd.*

[64] *Ibíd.*

[65] *Ibíd.* pág. 207.

[66] Stump, Eleonore. *Agustine on free will*. Cambridge University Press, (2006), pág. 126.

[67] *Ibid*, pág. 127.

[68] *Ibid*, pág. 127-129.

[69] *Ibíd.*, pág. 129 -130. Incluso si asumimos que “sin el dispositivo el deseo de primer orden es irresistible”, el caso sigue cumpliendo con las tres condiciones del libertarianismo. “A pesar de que la voluntad de Smith está determinada por su deseo vehemente [de fumar], él tiene el dispositivo disponible para él, y él puede usarlo si así lo desea”. Alguien podría argumentar que si la volición de primer orden es irresistible, entonces Smith no podría desear dejar de fumar; sería imposible que su volición de segundo orden controle su volición de primer orden de dejar de fumar. Pero el deseo de segundo orden puede ser eficaz en hacer algo diferente a controlar su deseo de primer orden; y eso diferente puede ser eficaz al menos en prevenir que el deseo de primer orden sea transformado en una acción (algo diferente como usar el dispositivo).

Dado que está abierto para Smith fumar o no fumar, cumple con (L2).

Si Smith fuma, fue porque él quiso no usar el dispositivo y permitir que su deseo tomara su curso; si Smith quiere no fumar es porque él ha querido usar el dispositivo. De manera que su voluntad ha sido determinada en última instancia por su propio intelecto y voluntad, y en consecuencia no ha sido determinada en última instancia por algo fuera de Smith. Por lo que cumple con (L1) y (L3).

[70] En algún sentido de previo, ya que si la criatura realiza no-A, no habrá un acto con respecto al cual se es previo.

[71] Cross, R. pág. 206.

[72] La ‘voluntad de la fe’ o ‘voluntad de fe’ se refiere a una volición de segundo orden a tener fe o a dejar de rechazar la gracia. Es decir, un deseo de la voluntad a querer tener fe salvífica. Esta voluntad de fe no es suficiente para querer fe salvífica porque nuestras voliciones de primer orden no desean esa fe. Agustín describe estas voliciones de segundo orden como una aceptación de la gracia, un deseo por una voluntad recta, una voluntad de creer o incluso meramente como fe. Stump, Eleonore. *Agustine on free will*. Cambridge University Press, (2006), pág. 136.

[73] Stump, Eleonore. *Agustine on free will*. Cambridge University Press, (2006), pág. 126. Timpe, Kevin. *Grace and Controlling what we do not Cause*. *Faith and Philosophy*, (3 de Julio 2007), pág. 287.

[74] *Summa Theologiae* Parte I-IIae Cuestión 9 – Artículo 1.

[75] Stump, Eleonore. *Agustine on free will*. Cambridge University Press, (2006), pág. 140.

[76] Este argumento por parte de los reformados, “la no-resistencia es una causa” me recuerda al error que el físico ateo, Lawrence Krauss comete cuando intenta argumentar acerca del [universo comenzando a existir desde la nada](#). (Ver vídeo min. 0:52 – 1:26). “La nada es inestable”, él nos dice, “la nada siempre va a producir algo”. Tristemente para Krauss y para el conjunto de incrédulos que le siguen, [eruditos en física y en filosofía han refutado su argumento una y otra vez](#). (Ver vídeo min 6:15 en adelante). Cuando él dice que el universo pudo venir desde la nada, no está usando la palabra ‘nada’ como lo haría una persona común, sino que él se refiere a un espacio vacío con una estructura física, no es ‘nada’. Nada, entendida correctamente, es la ausencia de cualquier cosa. De la misma forma, ¿será que estemos llamando a la no-resistencia como una causa? De ser así, estaríamos cometiendo la misma falacia de equivocación que comete Krauss.

[77] P Dowe, “A Counterfactual Theory of Prevention and ‘Causation’ by Omissions,” *Australian Journal of Philosophy* 79:2 (June 2001): 216-26; J. J. Thomson, “Causation: Omissions,” *Philosophy and Phenomenological Research* 66:1 (January 2003): 81-103; y S. McGrath, “Causation by Omission: A Dilemma,” *Philosophical Studies* 123 (2005): 125-48.”

[78] P Dowe, “A Counterfactual Theory of Prevention and ‘Causation’ by Omissions,” *Australian Journal of Philosophy* 79:2 (June 2001): 216-26. Del mismo autor ver también capítulo 6 de *Physical Causation* (Cambridge University Press, 2000).

[79] Dowe, *Physical Causation*, pág. 125.

[80] Aquí está el análisis de Dowe sobre la “causación por omisión”, donde A y B son eventos positivos y x es una variable que oscila entre estos eventos:

no-A cuasi-causa a B si B ocurriera y A no, y sucede una x tal que

(O1) x causó a B, y

(O2) si A hubiera ocurrido entonces A hubiera prevenido B al interactuar con x.

(Tomado de *Physical Causation*, pág. 124).

[81] Ver Timpe, “Controlling What We Do Not Cause,” 290-99.

[82] *Ibíd*, 291. Aunque esto no está afirmando que meramente “tener control” sobre un evento es suficiente para que un agente sea moralmente responsable de un evento. – ciertamente hay otras condiciones que son necesarias para la responsabilidad moral. En pocas palabras, el control es una condición necesaria pero no suficiente. El punto simplemente es que su control sobre un evento es requerido para responsabilidad moral, y hay dos maneras en la que una persona puede ejercer tal control.

[83] *Ibíd*.

[84] Ver: <http://www.reasonablefaith.org/how-can-christ-be-the-only-way-to-god> (Inglés)

[85] Cross, R. pág. 206.

[86] *Ibíd.* pág. 207.

[87] Sin embargo, en el modelo Arminiano descrito por Olson afirma que la gracia preveniente habilita al hombre depravado a responder positivamente al evangelio. Sin esa gracia preveniente, nadie sería capaz de responder al evangelio. Lo cual no refleja específicamente la intención del modelo de la ambulancia, sino que tiene mayor similitud con las perspectivas (1), (2) o (3). Pero cuando Olson describe su modelo de manera gráfica, con algunas modificaciones, parece ser que se conlleva las mismas implicaciones que el modelo de la ambulancia de Cross y Keathley.

[88] Cabe mencionar que el uso de analogías es meramente ilustrativo. Ninguna analogía es perfecta y debemos procurar entender la analogía mediante el punto que se intenta explicar.

[89] Hay claras distinciones entre el Arminianismo y el Molinismo, aspectos que van más allá de este escrito. Sin embargo, es sorprendente la similitud de las implicaciones de analogías que se usan para explicar la gracia resistible y cómo evadir la acusación de Pelagianismo.

[90] Gracia Vencedora, es el nombre que Kenneth Keathley acuñó al modelo. Esta vendría siendo la “O” en su acrónimo R.O.S.E.S., de “Overcoming Grace”, la cual se refiere a una gracia que vence nuestra obstinación y rebelión que poseemos los seres humanos sin Dios.

[91] Keathley, Kenneth. *Salvation & Sovereignty: A Molinist Approach*. Ed. B&H Publishing Group (2010), pág. 77.

[92] R. Picirilli, *Grace, Faith, Free Will* (Nashville: Randall House 2002), 156. Énfasis añadido.

[93] Keathley, K. pág. 77.

[94] Timpe, “Controlling What We Do Not Cause,” *Referencia* (49) 298.

[95] Aun así, el reformado presionará diciendo “Pero es mejor no resistir a resistir, por lo tanto, la persona puede jactarse”. Pero Timpe nos recuerda que los superlativos no presuponen positivos. Es decir, únicamente porque algo es mejor que otra cosa, no implica que lo primero sea algo positivo por lo cual jactarse. Por ejemplo, supongamos que Joe tiene la oportunidad de robar \$100 pesos de su jefe, pero únicamente roba \$20. La acción de Joe es mejor de lo que hubiera sido, pero no significa que Joe merece algún mérito moral por la acción que sí hizo.

[96] Cross, R. pág. 207.

[97] *Ibíd.* pág. 207-208.

[98] *Ibíd.* pág. 208 Cross comenta que no es necesario definir con precisión la fe salvífica consiste para los motivos de su análisis. Dado que se propone que la fe es un acto voluntario, se considera a la fe como una confianza en la oferta de salvación y en el Salvador, y no tanto como una creencia en ciertas proposiciones.