



**SUSANA GÓMEZ GUTIÉRREZ**

**DIVINO Y HUMANO:  
UNA APROXIMACIÓN DIALETEÍSTA  
A LA DOCTRINA DE LA ENCARNACIÓN**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
Facultad de Filosofía  
Bogotá D.C., 15 de agosto de 2020**



**DIVINO Y HUMANO:  
UNA APROXIMACIÓN DIALETEÍSTA  
A LA DOCTRINA DE LA ENCARNACIÓN**

**Tesis Doctoral presentada por Susana Gómez Gutiérrez,  
bajo la dirección del Profesor Luis Fernando Múnera Congote SJ  
y la codirección del Profesor Graham Priest,  
como requisito parcial para optar al título de Doctora en Filosofía**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
Facultad de Filosofía  
Bogotá D.C., 15 de agosto de 2020**

*A mamá Gladys (QEPD) ... sine qua non...*

*En todo este debate Atanasio tiene conciencia  
de que está exponiendo una fe que exige a la razón humana  
abrirse a nuevas perspectivas, a fin de poder descubrir su inteligencia,  
mientras que los arrianos “están convencidos de que no puede existir  
lo que ellos no pueden concebir”.*

— Bernard Sesboüé, *El Dios de la salvación*

## TABLA DE CONTENIDO

|  |           |
|--|-----------|
| <b>DEDICATORIA</b>   | <b>3</b>  |
| <b>CARTA DEL DIRECTOR</b>  | <b>9</b>  |
| <b>CARTA DEL CODIRECTOR</b>  | <b>11</b> |
| <b>AGRADECIMIENTOS</b>   | <b>12</b> |
| <b>INTRODUCCIÓN</b>  | <b>15</b> |
| La filosofía analítica y el rechazo de las relaciones entre filosofía y teología . . .                               | 16        |
| Religión y teología nuevamente en el redil . . . . .   | 27        |
| Teología filosófica o teología analítica: una nueva relación entre la filosofía<br>analítica y la teología . . . . . | 32        |
| Desarrollo del trabajo . . . . .   | 39        |
| <b>1. LA DOCTRINA DE LA ENCARNACIÓN Y LA OBJECCIÓN DE COHERENCIA</b>   | <b>45</b> |
| Introducción . . . . .   | 45        |
| 1.1 La doctrina de la encarnación y la definición de Calcedonia . . . . .  | 46        |
| 1.2 La objeción de coherencia: el problema lógico de la doctrina de la<br>encarnación . . . . .                      | 53        |
| 1.3 Conclusiones . . . . .   | 62        |
| <b>2. PRESERVACIÓN DEL <i>PNC</i> EN LAS RESPUESTAS A LA OBJECCIÓN DE<br/>    COHERENCIA</b>                         | <b>64</b> |
| Introducción . . . . .   | 64        |
| 2.1 Respuestas heréticas . . . . .   | 65        |
| 2.1.1 Afirmación de la divinidad y negación de la humanidad . . . . .  | 65        |
| 2.1.2 Afirmación de la humanidad y negación de la divinidad . . . . .  | 68        |
| 2.2 Respuestas acordes con la ortodoxia . . . . .  | 70        |
| 2.2.1 La respuesta clásica . . . . .   | 71        |
| 2.2.2 Soluciones <i>qua</i> . . . . .  | 77        |
| 2.2.2.1 Modificación de la aserción completa . . . . .   | 80        |
| 2.2.2.2 Modificación del sujeto . . . . .  | 83        |
| 2.2.2.3 Modificación del predicado . . . . .   | 84        |
| 2.2.3 Cristologías kenóticas . . . . .   | 89        |
| 2.2.4 Las dos mentes . . . . .   | 96        |

|           |  |            |
|-----------|--|------------|
| 2.3       | Conclusiones . . . . .   | 106        |
| <b>3.</b> | <b>LA APROXIMACIÓN DIALETEÍSTA: ABANDONAR EL <i>PNC</i></b>                          | <b>108</b> |
|           | Introducción . . . . .   | 108        |
| 3.1       | ¿En qué consiste una aproximación dialeteísta a la encarnación? . . . . .            | 108        |
| 3.2       | Dialeteísmo . . . . .  | 116        |
|           | 3.2.1 ¿Qué es una contradicción? . . . . .   | 117        |
|           | 3.2.2 Principio de no contradicción ( <i>PNC</i> ) . . . . .                         | 121        |
|           | 3.2.3 De vuelta al dialeteísmo . . . . .   | 122        |
| 3.3       | Dialeteísmo y paraconsistencia . . . . .   | 123        |
| 3.4       | Una lógica para una teoría dialeteísta de la encarnación . . . . .                   | 133        |
| 3.5       | Conclusiones . . . . .   | 138        |
| <b>4.</b> | <b>LÍMITES Y COMPROMISOS DE LA APROXIMACIÓN DIALETEÍSTA</b>                          | <b>140</b> |
|           | Introducción . . . . .   | 140        |
| 4.1       | Dialeteísmo y trivialismo . . . . .  | 140        |
|           | 4.1.1 Distinción entre dialeteísmo y trivialismo . . . . .                           | 141        |
|           | 4.1.2 Argumentos en contra del trivialismo . . . . .                                 | 143        |
|           | 4.1.2.1 Falsedad del trivialismo . . . . .   | 143        |
|           | 4.1.2.2 No aceptabilidad del trivialismo . . . . .                                   | 146        |
|           | 4.1.3 Trivialismo y explosividad . . . . .   | 148        |
| 4.2       | Dialeteísmo y realismo . . . . .   | 152        |
|           | 4.2.1 La convención–V de Tarski . . . . .  | 154        |
|           | 4.2.2 Teorías de la verdad . . . . .   | 157        |
|           | 4.2.2.1 Deflacionismo . . . . .  | 157        |
|           | 4.2.2.2 Correspondentismo . . . . .  | 160        |
|           | 4.2.3 Teorías de la verdad y diferentes tipos de dialeteísmo . . . . .               | 162        |
|           | 4.2.3.1 Deflacionismo y dialeteísmo semántico . . . . .                              | 163        |
|           | 4.2.3.2 Correspondentismo y dialeteísmo metafísico . . . . .                         | 172        |
|           | 4.2.3.3 Dialeteísmo metafísico y encarnación . . . . .                               | 178        |
| 4.3       | Conclusiones . . . . .   | 183        |
| <b>5.</b> | <b>RACIONALIDAD DE LA ENCARNACIÓN...</b>   | <b>185</b> |
|           | Introducción . . . . .   | 185        |
| 5.1       | Racionalidad de la doctrina . . . . .  | 190        |
| 5.2       | Teoría de Anderson... . . . .  | 201        |
| 5.3       | Un modelo para la racionalidad de una doctrina genuinamente contradictoria . . . . . | 209        |
| 5.4       | Conclusiones . . . . .   | 225        |
|           | <b>CONCLUSIONES</b>  | <b>229</b> |
|           | <b>APÉNDICE</b>  | <b>234</b> |
|           | Introducción . . . . .   | 234        |
|           | Sintaxis de <i>LC</i> , <i>K3</i> , <i>LP</i> y <i>FDE</i> . . . . .                 | 236        |

|  |     |
|--|-----|
| Ingredientes . . . . .   | 237 |
| Oraciones . . . . .  | 237 |
| Semántica de <i>LC</i> , <i>K3</i> , <i>LP</i> y <i>FDE</i> . . . . .  | 237 |
| Restricciones de completud y consistencia para las oraciones<br>atómicas en la lógica clásica . . . . .                  | 238 |
| Restricciones de consistencia para las oraciones atómicas en<br>lógicas paracompletas . . . . .                          | 240 |
| Restricciones de completud para las oraciones atómicas en lógi-<br>cas paraconsistentes . . . . .                        | 240 |
| Restricciones de completud y consistencia para las oraciones<br>atómicas en las lógicas paracompletas y paraconsistentes | 241 |
| Semántica para conectivos derivativos o definidos . . . . .  | 244 |
| Tablas de verdad — lógica clásica . . . . .  | 244 |
| Tablas de verdad <i>K3</i> . . . . .   | 244 |
| Tablas de verdad <i>LP</i> . . . . .   | 244 |
| Tablas de verdad <i>FDE</i> . . . . .  | 245 |
| Consecuencia lógica . . . . .  | 245 |
| Formas básicas válidas e inválidas y verdades lógicas . . . . .  | 247 |
| Lógica clásica . . . . .   | 247 |
| Lógica <i>LP</i> . . . . .   | 249 |
| Lógica <i>FDE</i> . . . . .  | 254 |

**BIBLIOGRAFÍA**





Bogotá, agosto 26 de 2020

Doctor  
Miguel Ángel Pérez J.  
Director de Posgrados  
Facultad de Filosofía

Apreciado Miguel Ángel:

Me permito presentar a usted y, por su intermedio a consideración de la Facultad, la tesis doctoral titulada: *Divino y Humano: Una aproximación dialéctica a la doctrina de la Encarnación*, elaborada por la estudiante SUSANA GÓMEZ GUTIÉRREZ como requisito parcial para obtener el título de Doctora en Filosofía.

El trabajo hace un análisis muy cuidadoso, desde el punto de vista lógico, de la doctrina de la Encarnación a partir de su enunciado canónico del IV Concilio de Calcedonia (a.451). Susana busca demostrar que estos enunciados estamos ante una “contradicción genuina y verdadera”, utilizando las herramientas de la lógica paraconsistente y, con estas y otras herramientas de la lógica contemporánea busca mostrar cómo, a pesar de violar el principio clásico de no contradicción, estamos ante una doctrina racionalmente aceptable.

Si bien no es la intención final del trabajo, hay una apertura a la exploración de una “cristología contradictoria”, siguiendo al Profesor Jc. Beall, buscando mostrar algunas consecuencias teológicas de esta aproximación que abrirían a nuevas interpretaciones de la cristología y la doctrina de la expiación.

Este tipo de aproximación, novedosa entre nosotros, se inscribe dentro de la tradición anglosajona de la *teología filosófica*, un campo de la filosofía analítica que aborda los problemas relacionados con las creencias religiosas y su racionalidad. Es un esfuerzo investigativo prolongado y maduro, que trata con novedad y rigor, un problema clásico de la Filosofía y la Teología.

Considero que cumple a cabalidad con las condiciones exigidas por la facultad para ser defendido.

Cordialmente,

Luis Fernando Múnera C., S.J.

---

**Facultad de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales**

Calle 40 No 6-23 Ed. Gabriel Giraldo Piso 8 - PBX 320 83 20 Bogotá, D.C., Colombia

...



**Ph.D. Program in Philosophy**

365 Fifth Avenue  
New York, NY 10016-4309  
212.817.8623  
Philosophy@gc.cuny.edu



10 August 20

Professor Miguel Ángel Pérez  
Director of Posgraduation of the Philosophy Department  
Pontificia Universidad Javeriana

Dear Prof Pérez,

*Re: Susana Gómez Gutiérrez  
Thesis Examination*

I hereby approve that the thesis "Divino y humano: una aproximación dialeteísta a la doctrina de la encarnación" by Susana Gómez Gutiérrez go forward for examination.

Your sincerely,

A handwritten signature in blue ink that reads "Graham Priest". The signature is written in a cursive style and is set against a light gray rectangular background.

Graham Priest  
Distinguished Professor of Philosophy

## **AGRADECIMIENTOS**

En el 2007 surgió la idea de este trabajo mientras escribía un texto sobre contradicciones y pluralismo lógico. Me preguntaba ahí si la doctrina de la encarnación, la idea de que Jesucristo es divino y humano, debería ser abordada haciendo uso de lógicas que permitieran lidiar con contradicciones. Luego surgió la pregunta por la racionalidad de una perspectiva de este tipo. Desarrollar estas ideas fue el motor que me impulsó a entrar al doctorado en filosofía en la Pontificia Universidad Javeriana en el 2013. Después de muchos años, se materializó. En el proceso participaron muchas personas a las cuales quiero agradecer aquí. Seguramente muchos nombres quedarán por fuera, pero aunque no los incluya quiero que sepan que les estoy muy profundamente agradecida por su apoyo en un trabajo que pasó por tantas vicisitudes.

En primer lugar, quiero agradecer a mi director, el padre Luis Fernando Múnera SJ. por haber aceptado dirigir esta tesis doctoral, y cuyos comentarios contribuyeron a enriquecer enormemente este trabajo.

En segundo lugar, pero no menos importante, agradezco al profesor Graham Priest por haberme invitado como investigadora visitante a CUNY durante el período agosto 2016–agosto 2019. Allí tuve la oportunidad de compartir con su grupo de tesistas quienes con sus comentarios me ayudaron a perfilar mucho mejor los objetivos de este trabajo. La ayuda de Graham ha sido fundamental, con su disposición permanente a responder cada una de mis preguntas en el momento que fuera y a la hora que fuera.

De igual manera quiero agradecer a Nicolás Vaughan por las mismas razones. En el proceso de escritura del trabajo se presentó la necesidad de escribirlo en  $\text{\LaTeX}$ . Sin su generosidad al atender a mis dudas y dificultades esta labor habría sido imposible.

El profesor Jc Beall, de la Universidad de Connecticut, quien estaba trabajando en la lógica para lo que él llamó su “Cristología Contradictoria”, me invitó a tomar con él un seminario en el segundo semestre del 2017. Allí tuve mi primer contacto con el libro de James N. Anderson que me sirvió de apoyo para escribir el último capítulo de este trabajo. También, el profesor Beall me invitó a una visita de investigación por una semana en el verano del 2019. Luego de eso hemos mantenido el contacto y las conversaciones con él me han ayudado a reorientar el trabajo en momentos en que he caído en confusión. A él también mis agradecimientos.

Hubo también personas que leyeron partes de este trabajo y cuyos comentarios contribuyeron a que las ideas fueran tomando más forma. Entre ellos están los profesores Miguel Ángel Pérez, Luis Fernando Cardona, Nicolás Alvarado, Biviana Unger, Juan Pablo Hernández y el padre Vicente Durán S. J. , quienes fueron jurados de mi proyecto. Y por fuera de ellos mis amigos Raúl Meléndez, José Andrés Forero, Jesica Álvarez, Adriana Forero, Carlos Miguel Gómez, David Rey y algunos integrantes del Club de Lógica de la Pontificia Universidad javeriana. A todos ellos les doy gracias infinitas por sus contribuciones a este trabajo, aunque sobra aclarar que todos los errores que hayan podido resultar son únicamente responsabilidad mía.

También hubo amigas y amigos que me acompañaron emocional y espiritualmente en este proceso. Entre ellas mi tía Consuelo Gutiérrez (QEPD), Diana Muñoz, Laura Giraldo, Jorge Álvis, Ignacio Ávila, Jhon Arenas Martínez, Helena Alvarado, Mary Luz García, Claudia Benito, Francia Goenaga, Gloria Díaz, Javier Mazuera, Rohit Parikh, Carlos Fernando González, Marco Cárdenas, José Castañeda, César Delgado y varias otras más

que me dieron la fuerza para continuar mi tarea y llevarla hasta el final.

No pueden quedar por fuera las instituciones que me dieron su apoyo. La Pontificia Universidad Javeriana me dio un apoyo económico para presentar un trabajo relacionado con mi tesis en Costa Rica en una versión del congreso ALFAN en el primer semestre del 2016 y contribuyó también con mi viaje a Nueva York a cumplir la invitación del profesor Priest. La corporación Universitaria Minuto de Dios me invitó en varias ocasiones a presentar avances sobre mi trabajo, lo mismo que la Universidad del Bosque, la revista *Horizonte Independiente* y el grupo Darsana quienes me invitaron a participar como ponente en la segunda versión del coloquio sobre Religión y Espiritualidad en el período intersemestral del 2020. CUNY y la Universidad de Connecticut se hicieron cargo de mis gastos académicos durante el tiempo que estuve como investigadora visitante.

Y finalmente quiero agradecer, como siempre lo hago, a Dios, a la Virgen, a los ángeles y a los santos por todo. . .

## INTRODUCCIÓN

Quizá la primera pregunta que se puede plantear el lector de este trabajo tiene que ver con la relación entre la doctrina de la encarnación y la filosofía: ¿por qué un trabajo sobre la doctrina de la encarnación, que es un asunto teológico, constituye el centro de una investigación en filosofía analítica? En esta introducción presento al lector, a través de una especie de recorrido histórico y conceptual, el contexto en el cual esta pregunta tiene sentido. Hago esto respondiendo a las preguntas cómo los asuntos teológicos llegaron a estar separados de los asuntos filosóficos y cómo estos han sido reintroducidos en el contexto de la filosofía analítica. Al final de esta introducción presento un breve resumen de lo que trata esta disertación doctoral y de las características que la llevan a hacer parte de esta tradición.

Para iniciar el recorrido es importante tener en cuenta algunas características que, hasta cierto punto, fueron definitorias de la filosofía prácticamente desde el período de la ilustración y otras que fueron definitorias de una parte de la filosofía analítica, la filosofía del empirismo lógico, pero que, como intentaré mostrar aquí, comenzaron ambas a perder fuerza a partir de los años 50. Es así como en la primera sección de esta introducción hago una presentación de algunas de las características que sirvieron como razones para que una parte de los filósofos analíticos, los empiristas lógicos, llegaran a ser escépticos y hasta a prohibir el abordaje racional, y por tanto filosófico, de temas teológicos, así como también de algunos aspectos de la filosofía de la ilustración que trascendieron ese

---

período y contribuyeron a tal fin. En la segunda sección presento algunas de las razones que han llevado a cada vez más filósofos analíticos a reintroducir las discusiones sobre temas teológicos en el terreno de la filosofía: En la tercera sección presento una distinción entre filosofía analítica de la religión y teología filosófica analítica, que ha sido a veces pasada por alto pero que es importante para este trabajo. En la cuarta sección hago una breve presentación de lo que este trata.

### **La filosofía analítica y el rechazo de las relaciones entre filosofía y teología**

El nombre “filosofía analítica” no designa un proyecto filosófico homogéneo. Para Acero (2011), sin embargo, si hay un aspecto que podría haberla identificado hasta hace medio siglo es una cierta postura meta filosófica que tiene que ver con dos preguntas: cuál es el origen de los problemas filosóficos y por cuáles medios podrían estos resolverse. La primera pregunta apunta hacia el rechazo de la metafísica por parte de autores como Rusell, Carnap, Wittgenstein y Ryle, para quienes los problemas metafísicos como la existencia de Dios, la existencia de valores morales y estéticos, entre otros, debían ser erradicados de la filosofía por tener un origen inapropiado, una mala comprensión de la manera como funciona o debería funcionar el lenguaje. La segunda pregunta apunta hacia lo que Rorty ha llamado el “giro lingüístico”, el cual puede entenderse de dos maneras. Desde la perspectiva del propio Rorty, como una manera de resolver o disolver los problemas filosóficos ya sea a través de una reforma del lenguaje o de una mejor comprensión acerca del lenguaje que de hecho usamos (Acero, 2011, p. 67). Y desde la perspectiva de Dummett, como una manera de resolver los problemas filosóficos en la que no se les aborda agregando nuevos hechos al mundo o corrigiendo los que ya conocemos, esto es, haciendo metafísica, sino más bien “resaltando el hecho de que un cierto mecanismo lingüístico no ha funcionado correctamente o que a una pieza del lenguaje se le ha dado un uso que no es el suyo propio”.

---

(Acero, 2011, p. 67).

Como lo sugieren las perspectivas de Dummett y Rorty, hay dos corrientes importantes en este terreno. Por una parte, el llamado empirismo lógico que reúne a un grupo diverso de filósofos como Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Otto Neurath, entre otros, conocidos como el Círculo de Viena; y la filosofía del lenguaje ordinario, que surge en la Universidad de Oxford por la influencia de la filosofía del sentido común de G. E. Moore y luego de la publicación en 1953 de las *Investigaciones filosóficas* de Ludwig Wittgenstein, entre cuyos representantes están Gilbert Ryle, J. L. Austin, Norman Malcolm, Alice Ambrose, Friedrich Weissman y P. F. Strawson.

En líneas generales, y obviando muchas de las diferencias sutiles y no sutiles que puedan existir entre los distintos filósofos, puede decirse que, mientras los empiristas lógicos tomaron como referencia los lenguajes formales —que serían para ellos lenguajes universales, independientes de factores históricos, culturales, etc.—, los filósofos del lenguaje ordinario consideraron que el sustrato de tales lenguajes era el lenguaje ordinario —el cual estaría sujeto a toda clase de contingencias— y, por tal razón, tomaron como referencia a este último. En este marco, los primeros propusieron un tipo de análisis del lenguaje de tipo prescriptivo. Impusieron criterios muy estrictos, basados en la manera como funcionaban los lenguajes formales, que permitieran dar cuenta de la significatividad del mismo, y consideraron que el origen de los problemas filosóficos estaba en que no se respetaban dichos criterios. Los segundos, en cambio, propusieron un análisis de corte más descriptivo. La idea era describir cómo se comportaban los conceptos en su medio natural, el lenguaje cotidiano, y mostrar cómo los problemas filosóficos tenían sus raíces en el hecho de que los filósofos sacaban de su contexto las expresiones cotidianas y las ponían a funcionar de una manera distinta a la manera como funcionaba en dicho lenguaje.

---

Aunque estas dos corrientes tuvieron mucha fuerza en sus debidos momentos, es indudable que la que más claramente tuvo una injerencia en lo podría entenderse como una separación entre la filosofía y la teología fue el empirismo lógico. Como veremos más adelante, algunos de los filósofos del lenguaje ordinario, como, por ejemplo, Norman Malcolm, se vieron en los años 50 envueltos en discusiones acerca de la significatividad del lenguaje religioso en las que la conclusión más o menos generalizada era que este era significativo, aunque no fuera propiamente empíricamente significativo. No obstante, debido a los criterios tan estrictos impuestos por el empirismo lógico, la parte de la filosofía analítica que le corresponde constituyó durante muchos años un terreno completamente estéril en lo que tiene que ver con las investigaciones sobre religión y teología. Vale la pena tener en cuenta en este punto que la tendencia en la filosofía angloparlante antes del surgimiento del empirismo lógico fue completamente diferente. Al comienzo de su artículo “Scientific Theories and Scientific Myths”, Stephen Toulmin nos dibuja con palabras una especie de paisaje de lo que era la situación en Inglaterra antes de los comienzos del siglo XX:

Si entramos a una biblioteca del siglo XVIII podemos sorprendernos por el número de trabajos teológicos que contiene. *Reasons* de Baxter, *Articles* de Ogden, *Divine Legation* de Warburton: ahí permanecen, y con ellos los sermones, filas y filas de ellos, sólidos, determinados, majestuosos; aún así, de algún modo (los sentimos como) piezas de época, tan extrañas a nosotros en nuestros días como las pelucas y las botas altas en un estampado de Hogarth. Para un miembro del Club Literario del señor Johnson era tan importante estar *au fait* con Ogden o Warburton como lo era estar preparado con una cita adecuada de un Papa o de Horacio. Cualquiera que haya leído su Boswell sabe cuán frecuentemente, cuando el chisme se acababa, la conversación en el Círculo de Johnson se volcaba hacia la ética, la filosofía o la teología; porque estos eran asuntos

---

en los cuales cualquier hombre educado se sentía obligado a interesarse. (Toulmin, 1970, p. 3)<sup>1</sup>

No obstante, con algunas excepciones de filósofos analíticos que a pesar de las circunstancias siguieron interesados en asuntos éticos y teológicos, el siglo XX en sus comienzos puso fin a tales tendencias. Según Wainwright (2005), una de las razones por las cuales se dio este giro tiene que ver con el hecho de que, pese a que filósofos idealistas alemanes y anglo-americanos como Hastings Rashdall, W. R. Sorley y A. E. Taylor tenían mucho que decir con respecto a temas relacionados con Dios, la vida después de la muerte, el libre albedrío y demás, el empirismo lógico se impuso sobre el idealismo como la corriente predominante en los medios académicos ingleses, lo cual llevó a que los temas teológicos quedaran definitivamente por fuera de la filosofía. Las siguientes son tres de las consignas que caracterizaron al empirismo lógico que llevaron a que se produjera dicha ruptura.

1. Existen en el lenguaje solo dos clases de enunciados. Los analíticos —que pueden ser tautológicos o contradictorios— y los sintéticos.<sup>2</sup>
2. El criterio de demarcación entre ciencia por un lado y metafísica y ética por el otro, el que permite distinguir entre éstas, es el llamado criterio empirista del significado.

---

<sup>1</sup>Todas las traducciones al español de los textos que están originalmente en inglés, francés y portugués son mías. En caso contrario, podrá encontrarse el nombre de los traductores en la lista de referencias al final de este texto.

<sup>2</sup>Los enunciados analíticos son aquellos cuya verdad no depende de cómo es la realidad sino de su estructura y la relación entre el significado de sus términos o de su forma lógica. En este sentido, enunciados como “todos los solteros son no casados” al igual que los enunciados de la lógica y de la matemática como  $((p \rightarrow q) \wedge p) \rightarrow q$  y  $2 \neq 3$  son todos analíticos tautológicos. Y enunciados como “todos los solteros son casados”, “Juan es más alto que Pedro y Pedro es más alto que José, por tanto, José es más alto que Juan”,  $p \wedge \neg p$  y  $2 < 2$  son ejemplos de enunciados analíticos contradictorios. Por otro lado, los enunciados sintéticos son aquellos cuya verdad o falsedad depende de su relación con el mundo. Los enunciados de las ciencias empíricas como “todos los cuerpos son pesados”, “todo efecto tiene su causa”, etc. son enunciados sintéticos pues pretenden decir algo sobre el mundo.

---

Dicho criterio no es propiamente un principio epistemológico como podría serlo el principio empirista tradicional, sino semántico. No busca especificar las condiciones que dan origen al conocimiento o que garantizan que algo sea conocimiento o no, sino más bien las condiciones que hacen que un enunciado sea significativo. En este sentido, se presentan dos condiciones. O bien que se trate de una tautología o de una contradicción, lo cual pone todo el énfasis en el aspecto lógico de la oración, en su forma, y deja por fuera los asuntos de contenido; o bien que sea susceptible de ser contrastado con la experiencia —entendiendo por experiencia la percepción sensible y la experiencia científica—, lo cual pone el énfasis justamente en el contenido y, de alguna manera, reintroduce el problema epistemológico con una opción clara por el empirismo. Dejando a un lado los distintos matices que se pueden encontrar en la formulación del criterio empirista del significado, puede decirse que los enunciados pueden ser contrastados con la experiencia de dos maneras. A través de la verificación o a través de la falsación.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup>Según Hempel (2000), el criterio verificacionista hace depender la significatividad de los enunciados del hecho o de la posibilidad de que estos se sigan lógicamente “de alguna clase de oraciones observacionales finita y lógicamente coherente”. De acuerdo con el principio verificacionista, entonces, son significativos tanto los enunciados que están ligados directamente a la experiencia, que serían las oraciones observacionales, como los enunciados que dependen lógicamente de estos. Un ejemplo de este tipo de enunciados sería “todos los cuerpos caen” que, según ellos, dependería lógicamente de la conjunción de enunciados u oraciones observacionales como “a es un cuerpo y cae”, “b es un cuerpo y cae”, “c es un cuerpo y cae”, etc. Este criterio se va a enfrentar más tarde a varias críticas. Entre ellas a la objeción de Popper, heredera de lo que se conoce como el “problema de la inducción” de Hume, de que ninguna oración universal puede ser verificada completamente por los hechos, pues los eventos en el futuro podrían no presentarse de la misma manera que hasta ese momento. Según el autor, esta imposibilidad muestra que no hay una dependencia lógica de los enunciados universales con respecto a los empíricos.

El criterio falsacionista, por su parte, sigue, según Hempel, más o menos los mismos parámetros que el criterio verificacionista, pero con la diferencia de que, mientras en este último la idea es que las oraciones observacionales deben servir como confirmación del enunciado que está siendo valorado, en el primero éstas deben servir como confirmación de lo que sería la negación del mismo. Por ejemplo, en el caso de un enunciado como “todos los cisnes son blancos”, el método para saber si es significativo no sería buscar un

---

Desde esta perspectiva, los enunciados de las ciencias empíricas como la física, la biología, la química, la sociología, etc., son significativos pues son sintéticos. Pretenden decir cosas sobre la realidad y de hecho lo hacen en la medida en que son observables y, así, en principio o de hecho, verificables o falsables. En cambio, los enunciados en los cuales se afirman o se niegan cuestiones relativas a Dios, a la totalidad del universo, a lo que es o debe ser considerado como existente, a lo bueno y lo malo, etc., no lo son. La razón para ello es que pretenden también decir cosas sobre la realidad pero no son posibles de observar —al menos no de la manera como los criterios de verificación y falsación lo exigen— de modo que no son en ningún sentido ni verificables ni falsables, así como tampoco son enunciados analíticos<sup>4</sup>.

3. La idea acerca de la filosofía es que su labor no es en ningún sentido crear sistemas teóricos sino desenmascarar lo que ellos consideran pseudoproblemas. Los llaman pseudoproblemas pues parten de la pretensión de que la filosofía dice algo sobre la realidad, lo cual, para ellos, no es el caso. En vez de esto, los empiristas lógicos proponen transformar los problemas tradicionales en problemas empíricos, de modo que sea posible someter los grandes sistemas filosóficos al tribunal de la experiencia.

---

número potencialmente infinito de enunciados empíricos, todas las afirmaciones de la forma “a es un cisne y es blanco”, “b es un cisne y es blanco”, etc., que confirman el enunciado en cuestión, sino proponer un enunciado que sea la negación de aquél, en este caso, “algún cisne no es blanco”, y ver si hay un enunciado observacional que la confirme. En caso de que lo haya o que al menos sea posible que lo haya, el enunciado se considerará como cognitivamente significativo. Este criterio también recibió varias críticas. Hempel, por ejemplo, afirma que este descarta hipótesis puramente existenciales y todas aquellas de cuantificación mixta (“Hay por lo menos un unicornio” y “Hay alguien que ama a todo el mundo”), puesto que no es posible refutarlas de manera concluyente.

<sup>4</sup>Es importante notar que los principios de verificación y falsación excluirían experiencias como las visiones de Jesús, de María o de ángeles por parte de creyentes o las de ser uno con la divinidad propias de algunos místicos religiosos, o con el universo propias de algunos budistas en sus prácticas de meditación. Una de las razones para ello es que tales experiencias no son públicas ni repetibles de la manera como sí lo son, por ejemplo, los experimentos científicos.

---

A partir de todo lo anterior, es claro que, en un discurso filosófico como el que buscaban los empiristas lógicos, los enunciados teológicos no tenían lugar alguno, pues ellos consideraban que dicho discurso no debía pretender decir algo sobre la realidad y debía ser completamente libre de enunciados vacíos, y los enunciados teológicos hacían exactamente todo lo contrario.

La segunda de las razones que señala Wainwright (2005) tiene que ver con la fuerza que le atribuyeron los autores del siglo XIX y comienzos del XX a los argumentos de filósofos como Hume y Kant en contra de la demostrabilidad de la existencia de Dios y la vida después de la muerte. Para estos, como para otros filósofos de la Ilustración, solo podían ser aceptadas las creencias religiosas que pudieran ser establecidas a través de la razón. Cada uno de ellos intentó mostrar que las creencias relacionadas con Dios y con lo divino en general eran imposibles de ser demostradas racionalmente, esto es, a través de argumentos deductivos. Esta supuesta imposibilidad creó una brecha entre la filosofía, considerada como una actividad puramente racional, y la religión y la teología que se ocupaban, según ellos, de asuntos que no podían ser tratados de esa manera.

Hume, por ejemplo, en su *Diálogos sobre la religión natural*, muestra que la religión falla si se juzga con estándares de racionalidad no religiosos; lo que lo lleva a decir que la única posibilidad que queda para un creyente de convencer a un no creyente es la predicación, no la discusión racional. Según MacIntyre (1970), Hume llega a esta conclusión a partir de las falacias que encuentra al hacer un análisis de los argumentos que toman la existencia de Dios como una hipótesis explicativa.

Una de estas falacias es suponer que es posible decidir entre teorías opuestas acerca del universo como un todo. Un creyente que infiere la existencia de un Dios diseñador a partir de lo que para él es un hecho palpable, a saber, que hay un orden y una armonía en el universo, tiene tantas probabilidades de estar en lo cierto como el no creyente que

---

infiere que no hay Dios a partir de la, para él, falta de orden y diseño en el universo. Uno u otro fenómeno pueden ser explicados a partir de múltiples hipótesis entre las cuales es imposible decidir cuál de ellas es la correcta. Por ejemplo, la falta de orden en el mundo podría ser explicada no como la falta de un Dios sino como las imperfecciones propias de un acto fallido de fabricación del mundo por parte de un Dios que es a su vez imperfecto. Por otro lado, el orden observable podría ser explicado, no como una hechura por analogía con la mente de un Dios perfecto, sino, por ejemplo, de la manera más extravagante posible, por analogía con la estructura de los vegetales, donde se podría suponer que el universo es un vegetal enorme. Las razones para esta indecidibilidad son, primero, que no es claro cómo se podrían constatar hechos que involucran a la totalidad del universo. Hay tan pocas evidencias para afirmar que hay un orden como para afirmar que no lo hay. Y, segundo, aún si se pudiese constatar de qué hecho se trata, este se podría explicar de varias maneras.

Otra falacia es que, si suponemos que la existencia de Dios puede ser demostrada como la conclusión de un argumento lo suficientemente fuerte (un argumento deductivo), no queda lugar para la decisión de creer o no creer en lo que prueban. Lo cual contradice el presupuesto cristiano de que la creencia en Dios y el amor a Él son producto de una libre elección. Frente a las pruebas de Euclides, por ejemplo, no hay libertad de decidir si creemos o no en lo que se concluye a partir del argumento. Lo mismo pasaría, según él, con la creencia religiosa. Así, si hay un argumento de este tipo sería un argumento que destruiría la esencia del cristianismo.

Una falacia más, que constituye una objeción que complementa la anterior, es que, si la existencia de Dios se toma como una hipótesis explicativa, entonces tiene un carácter tentativo. Se continúa creyendo o se deja de creer dependiendo de si dicha hipótesis se confirma o si se refuta. Pero la creencia en Dios no funciona de esa manera. La creencia en Dios es incondicional en el sentido de que, si hay hechos que la refutan, siempre se pueden

---

encontrar explicaciones que permitan mantener la hipótesis. Por ejemplo, ante los hechos de crueldad en el mundo: asesinatos masivos, maltrato a niños, enfermedades incurables, terremotos y demás catástrofes naturales, la hipótesis de que el Dios en que creemos es un Dios infinitamente bueno y poderoso siempre encontrará una salida.

Wolterstorff (2009) presenta una razón más que contribuyó a esta separación entre filosofía y teología. Esta tiene que ver con la noción misma de racionalidad. La cual, para los filósofos de la ilustración desde Locke y posteriores a la ilustración, se entendía desde la perspectiva de lo que en la filosofía contemporánea se conoce como fundacionalismo. Esto es, la idea de que una creencia es racional solamente si está fundamentada en creencias básicas o si es una creencia básica. Entendiendo por básicas creencias de las cuales tenemos certeza, creencias incorregibles o creencias indubitables, como, por ejemplo, las provenientes de los datos de los sentidos. Desde la perspectiva del fundacionalismo, las creencias religiosas, y específicamente la creencia en Dios, no cuentan con este tipo de garantía. Por lo tanto, no pueden ser consideradas creencias racionales, de ahí que se salgan del terreno de la filosofía.

A manera de resumen podemos decir, entonces, que las razones que llevaron a los filósofos a comienzos del siglo XX a rechazar los estudios teológicos como parte de la filosofía fueron de tres órdenes. Por un lado estuvo la adhesión a la concepción de la filosofía que tenían los empiristas lógicos, el método que consideraban adecuado para ésta y los objetivos que buscaban, que hacían de los enunciados de la teología enunciados desprovistos de toda significación. Por otro lado, tenemos la aceptación de los argumentos de filósofos ilustrados como Hume que consistían en mostrar que la existencia de Dios no podía probarse por vía racional haciendo uso de argumentos. Y, finalmente, jugó un papel fundamental la concepción de la racionalidad en términos fundacionalistas, que consideraba como irracionales las creencias religiosas por no ser creencias de las cuales tenemos certeza

---

ni estar fundadas en creencias de ese tipo.

No obstante, los argumentos de los ilustrados y de los empiristas lógicos no fueron solamente una razón que llevó a los filósofos a un rechazo de la teología. También sirvieron de razón para teólogos quienes llegaron no solo a ser escépticos sino hasta a rechazar un abordaje racional y por tanto filosófico de los asuntos divinos. Al respecto dice Manuel Garrido en su ensayo preliminar a los *Diálogos sobre la religión natural*:

[...] Desde el punto de vista de la influencia indirecta, la repercusión de la obra de Hume en la conciencia popular ha sido extraordinaria. Su análisis del argumento del designio inspiró los realizados por Kant en la *Crítica de la razón pura*, y al influjo de ambos autores se debe la cada vez más generalizada renuncia de los defensores de la religión a las pruebas racionales y su propensión a instalarse en el fideísmo. Desde entonces los autores más originales en este campo, como Schleiermacher, Kierkegaard o, en un planteamiento distinto a los anteriores, William James, coinciden en vincular primariamente la religión al sentimiento. (Garrido, 2004, p. 53)

Uno de los que en la primera parte del siglo XX reafirmaron esta posición fideísta fue el teólogo Karl Barth. En su diálogo entre un protestante barthiano, un católico, un lógico, un psicoanalista y un protestante modernista, Prior (1964) pone en boca del protestante barthiano la siguiente idea. Este personaje, basado en la tesis humeana de que no hay manera de decidir entre una hipótesis religiosa y una no religiosa, muestra que una explicación de la fe desde la hipótesis de que ésta es una ilusión y una explicación de la fe desde la hipótesis de que no lo es son probablemente igual de buenas ambas. Y esto lo lleva a concluir que la creencia en Dios pueda darse solo a través de un salto de fe que no tiene ninguna justificación racional:

---

Sin estar familiarizado en detalle con la explicación no cristiana, he sostenido que esta es, probablemente, tan buena como la otra —que no hay nada para escoger entre las dos—, y uno solo salta de la manera en que tiene que hacerlo. La fe no es el producto de un discernimiento intelectual superior; no es algo por lo cual tengamos derecho a felicitarnos; es un milagro interior de la misericordia de Dios, y eso es todo lo que podemos decir al respecto. (Prior, 1964, pp. 7-8)

Así, el mismo argumento que Hume usaba para desacreditar el estudio filosófico de los asuntos religiosos y teológicos, a saber, que es imposible escoger entre dos hipótesis explicativas en lo que se refiere a las creencias religiosas, la usa el protestante barthiano de Prior para desacreditar a la razón y, por consiguiente, a la filosofía. Y esto mismo sucede también con el argumento de los empiristas lógicos. Unas líneas más adelante en el diálogo, el lógico le imputa al protestante barthiano estar equivocado en su apreciación de las dos hipótesis relativas a la fe. Según él, es claro que la hipótesis del no creyente es la que debe ser escogida pues la otra es simplemente un sinsentido: “Hay todo para escoger entre *estas* dos hipótesis; porque una de ellas tiene sentido y la otra no —la hipótesis del creyente no tiene sentido, y por tanto no es una hipótesis en absoluto—.”(Prior, 1964, p. 8). A lo que el protestante barthiano responde:

[ . . . ] De hecho, mi principal diferencia con el católico es que yo nunca he pretendido ser capaz de hacer eso. Yo no comienzo con doctrinas que parecen racionales pero pruebo que no lo son, sino que presento el “sinsentido” desde el mismo salto. Si se me pide que defina a Dios —o en lenguaje del psicoanalista el cual prefiero, que diga quién es él— yo diría que Dios es aquél a quien encontramos en Jesucristo, tal como nos lo presentan la Biblia y las predicaciones de la iglesia. Y cuando esa definición, o identificación personal, comienza a ser elaborada, caemos inmediatamente en el terreno de las paradojas y contradicciones. (pp. 8-9)

---

Teniendo en cuenta todo este panorama, surge la pregunta por las razones o cómo fue que los problemas teológicos volvieron a ser parte de las investigaciones en filosofía analítica. Esa pregunta la abordo en la siguiente sección.

### **Religión y teología nuevamente en el redil**

Como lo señalan Flint y Rea (2009a) y Wolterstorff (1992; 2009), para las teólogos ha sido más difícil desprenderse de esta postura separatista que para los filósofos analíticos. Con algunas excepciones, tanto los teólogos reformados como los evangélicos anglo-americanos han seguido manteniendo fuertes reservas en relación con un trabajo conjunto entre la teología y la filosofía analítica, mientras que en esta última, a partir de mediados de los años 50, los filósofos han estado realizando trabajos en los que se combinan ambas disciplinas.<sup>5</sup>

Para estos autores, parte de lo que ha impedido el acercamiento de los teólogos a la filosofía analítica ha sido el desconocimiento de algunos cambios importantes que se han dado al interior de esta tradición y que son los que han abierto las puertas para que los asuntos teológicos hayan entrado a formar parte de los problemas que le interesan a los filósofos analíticos.

Para Wolterstorff (2009), lo que ha generado no solo la apertura de la filosofía analítica

---

<sup>5</sup>Wolterstorff (1992) señala algunas diferencias importantes entre los teólogos reformados y los evangélicos anglo-americanos que tienen que ver con la actitud que cada uno de ellos tiene hacia el proyecto de dar argumentos en favor de la fe cristiana. Según el autor, aunque la mayoría de los teólogos reformados consideran que es inútil y aún pernicioso dar más preeminencia a la razón que a Cristo y rechazan la idea de que sus creencias religiosas deben estar basadas en evidencias, aún así están dispuestos a hacer frente a los argumentos de los objetores de la fe y a presentar una articulación teórica de las creencias cristianas. La mayoría de los evangélicos, en cambio, sospechan por principio de un trabajo académico que tenga como objeto la fe, no le encuentran sentido a presentar articulaciones teóricas de sus creencias, y aún así están profundamente comprometidos con la tarea de encontrar evidencias para la fe en Cristo. Flint y Rea, por su parte, sin referirse directamente a tales diferencias, sugieren que en cualquier caso ha habido dificultades por parte de los teólogos para entrar en comunicación con los filósofos analíticos lo cual ha dificultado la realización de trabajos conjuntos o en los que se relacionen ambas áreas.

---

a la teología sino además el florecimiento de las investigaciones en las que se combinan ambas disciplinas, y que es lo que de alguna manera desconocen los teólogos, ha sido el desmoronamiento de algunos compromisos importantes de la primera. El autor menciona cuatro de esos aspectos. En primer lugar está el desmoronamiento de los compromisos de los filósofos analíticos en otrora defensores del empirismo lógico con el criterio empirista del significado. En segundo lugar, el rechazo del fundacionalismo. En tercer lugar, la apertura de los filósofos analíticos a los estudios en metafísica. Y en último lugar, el abandono de lo que podría llamarse *razón filosófica pública*, siguiendo el término acuñado por Rawls de *razón política pública*. Entre las razones que llevaron a prescindir del compromiso con el empirismo lógico están, entre otras:

- Había una falta de claridad en la especificación de las condiciones que una oración debería cumplir para que pudiera ser considerada como susceptible de ser comprobada haciendo uso de evidencia experimental. A este respecto, las dificultades radicaban tanto en la manera como debía entenderse la idea de que la oración debía ser “susceptible” de ser comprobada, como en la idea misma de comprobación y de qué debería considerarse como “evidencia experimental”.
- El criterio empirista de significado ponía unos estándares tan altos que ni siquiera las mismas ciencias llegaban a cumplirlos. Se tiene el caso, por ejemplo, en la psicología conductista del concepto de disposición o en la física del concepto de electrón. La dificultad en ambos casos era cómo verificar o falsar enunciados que contuvieran dichos conceptos si en ambos casos se trataba de conceptos que referían a objetos no observables.
- Como lo señaló Quine (2000), existían dificultades para establecer una línea divisoria clara entre lo que serían enunciados analíticos por un lado y enunciados sintéticos por

---

otro, que era la base sobre la cual se apoyaba la distinción entre el significado lógico y el significado empírico, y que era, por lo tanto, la base que sostenía al criterio.

Estos tres problemas le mostraron a los filósofos analíticos defensores del criterio empirista del significado que este no lograba cumplir el fin para el cual había sido introducido, a saber, establecer una línea de demarcación clara entre lo que serían enunciados metafísicos —fueran estos religiosos o de otro tipo— por un lado y enunciados científicos por el otro. Lo que hizo que el proyecto de los empiristas lógicos fuera, en buena medida, dejado de lado. Wolterstorff también anota, sin entrar mucho en detalle al respecto, que los problemas con el criterio empirista de significado crearon una especie de escepticismo frente a la posibilidad de dar criterios generales que permitieran poner límites, por una parte entre lo decible y lo indecible que era la pretensión del Wittgenstein del *Tractatus* y los empiristas o positivistas lógicos; y por otra parte entre lo que, desde Kant, podría entenderse como lo pensable y lo impensable.

El segundo aspecto tiene que ver con el hoy llamado fundacionalismo, la convicción que mencioné antes, que viene desde los filósofos ilustrados, de que para que una creencia sea racional y responsable debe estar bien fundada, esto es, debe estar basada en certezas. Como es de entender, desde la perspectiva del fundacionalismo ninguna creencia religiosa es racional ni responsable porque éstas no están bien fundadas, esto es, no son deducibles de o no son ellas mismas certezas, y particularmente, no son ni se basan en evidencia empírica. Como lo sugerí antes, la mayoría de los filósofos, y entre ellos los filósofos analíticos —con excepción, tal vez, de Moore con su filosofía del sentido común— se unieron a esta mirada epistemológica de modo que, pese a que ya habían dejado a un lado la idea de poner límites al lenguaje, aún seguían dejando por fuera los estudios teológicos por considerar las creencias religiosas irracionales.

---

Wolterstorff señala que, principalmente a partir de los años 60, algunos filósofos analíticos comenzaron a cuestionar los presupuestos mismos de la epistemología —lo que hoy se conoce como meta-epistemología— lo cual los llevó a cuestionar el fundacionalismo como la única opción teórica y a proponer otras maneras de entender el conocimiento y la racionalidad. Según el autor, estas nuevas concepciones y las críticas al fundacionalismo han abierto la posibilidad de considerar las creencias religiosas como una forma de conocimiento o como racionales o al menos entender su irracionalidad desde una perspectiva diferente, asumiendo que de cierta manera muchas de nuestras creencias son irracionales pues se fundan en incertezas o, si se quiere, porque la búsqueda de un fundamento indubitable puede ser infinito.

A este respecto, Wolterstorff presenta un argumento muy conocido de Plantinga que muestra que, en caso de que se quiera seguir manteniendo la irracionalidad de las creencias religiosas, esto no puede hacerse sobre la base del fundacionalismo, pues el fundacionalismo en sí mismo se cae de su peso al no cumplir con los estándares que él mismo propone. También, hace alusión a una propuesta según la cual las creencias deben estar basadas, no en certezas, esto es, creencias que son indubitables desde un punto de vista filosófico, sino en creencias que son comunes a las personas o que son indubitables desde el punto de vista de la vida diaria. Por ejemplo, la creencia en que las percepciones son una información acerca del presente que es confiable y que la memoria nos da una información confiable acerca del pasado. Si se tiene esto en cuenta, puede encontrarse una base para las creencias religiosas en el ámbito de la vida diaria que no tendrían si las creencias básicas que se consideraran fueran las certezas filosóficas.

El tercer aspecto es la apertura de los filósofos analíticos a la metafísica. Habíamos dicho antes que una de las pretensiones de los positivistas al introducir el criterio empirista de significado era cerrarle el paso a los asuntos metafísicos, lo cual, obviamente, incluía

---

a la teología. Siguiendo a Loux y Zimmerman (2003) podemos decir que la vuelta a la metafísica por parte de los filósofos analíticos no es algo que deba sorprender. Pues, como los autores lo señalan, pese al rechazo aparente de la metafísica por parte de Russell y Moore —predecesor del positivismo lógico el primero y de la filosofía del lenguaje ordinario el segundo— en los trabajos de ambos se siguieron discutiendo temas metafísicos. Y aunque es un hecho que en el tiempo de los positivistas lógicos no hubo muchos avances en estos temas, hubo algunos autores que hicieron contribuciones en este campo, como Whitehead, Bergson y Paul Weiss, cuyas construcciones metafísicas, según Loux y Zimmerman, se asemejaban a las de sus predecesores idealistas del siglo XIX en el barroquismo de su ontología, en la complejidad de su jerga y en la extensión de sus escritos.

De acuerdo con los autores, los avances más importantes empezaron a darse en los años 60 con los trabajos de Quine, perteneciente y crítico del positivismo lógico, y Strawson, proveniente de la tradición de la filosofía del lenguaje ordinario. El primero de ellos, interesado en determinar los compromisos ontológicos que se asumían a través del discurso, planteando así una suerte de ontología que tiene su base en la lógica. Y, el segundo, desde una perspectiva opuesta al primero, centrando su interés en lo que él mismo llamó “metafísica descriptiva”, proyecto cuyo objetivo era “la caracterización sistemática de los rasgos categóricos o estructurales más generales del esquema conceptual en términos del cual hablamos y pensamos acerca del mundo” (2003, p. 2). Ha habido también filósofos analíticos influenciados por ambos autores, principalmente por Quine, como Chisholm y Lewis, quienes han motivado la continuidad de las discusiones metafísicas. El primero con sus trabajos sobre la naturaleza de las personas y el libre albedrío, y el segundo con sus trabajos sobre realismo modal. Además ha existido una generación de filósofos que a partir de los años 80 comenzaron su trabajo en el área sin la carga que significaban las críticas del empirismo lógico y que estaban dispuestos a intentar construir teorías ontológicas

---

comprehensivas sobre la base de las propuestas de Chisholm, Lewis y otros.

Y por último, tenemos el abandono de la *razón filosófica pública*. Wolterstorff identifica la razón filosófica pública con algo que fue muy característico de la manera de hacer filosofía desde la ilustración hasta años recientes. Durante todo este tiempo, los filósofos asumieron el fundacionalismo también en la esfera del quehacer filosófico. De lo que se trataba en las discusiones era de llegar a conclusiones a partir de certitudes compartidas con los demás filósofos. Según el autor, en los últimos años esta manera de proceder ha cambiado y ya incluso esas certitudes de las cuales se debía partir son susceptibles de ser puestas en cuestión. Un ejemplo de esto son las discusiones meta–epistemológicas que cuestionan las bases mismas de lo que durante mucho tiempo se consideró como la única epistemología. Esta apertura ha dado lugar a lo que podría caracterizarse como un diálogo pluralista en filosofía.

Como dije antes, este panorama abrió las puertas nuevamente a las investigaciones filosóficas acerca de asuntos teológicos en el siglo XX, e hizo posible que en la segunda mitad del mismo siglo se publicaran libros como *New Essays in Philosophical Theology* (1964a), publicado por primera vez en 1955, y *Metaphysical Beliefs* (1970), cuya primera publicación data de 1957.

### **Teología filosófica o teología analítica: una nueva relación entre la filosofía analítica y la teología**

En *New Essays in Philosophical Theology*, los editores reunieron artículos, muchos de ellos previamente publicados, de dieciséis autores que durante varios años se habían estado haciendo preguntas filosóficas acerca de la religión y la teología y su objeto de estudio, Dios, y habían estado trabajando en aplicar “las últimas técnicas y visiones filosóficas” a dichos asuntos (Flew y MacIntyre, 1964b, p. viii). Los temas tratados fueron muy variados, pero los

---

reunían dos objetivos en común: mostrar que no todos los filósofos analíticos del momento eran positivistas lógicos, y mostrar que, más allá de las críticas, los asuntos religiosos y teológicos merecían “un tratamiento serio y particular” (Flew y MacIntyre, 1964b, p. vii). Quizá es por esto que tanto varios de los artículos que aparecen en esta publicación como muchas de las discusiones relacionadas con ellos en una u otra forma remiten al problema del significado como un asunto de verificación o falsación y constituyen, por decirlo así, diferentes formas de respuesta a dicho problema.

Entre los artículos centrales del libro están los textos cortos reunidos bajo el título “Theology and Falsification” (Flew y col., 1964) que tuvieron su origen en una discusión propuesta por Anthony Flew acerca de la significatividad cognitiva del lenguaje religioso. Su pregunta era si realmente las afirmaciones teológicas eran o no falseables. De lo que parecía seguirse, teniendo en cuenta el criterio falsacionista de significado, que si no lo eran, entonces se trataba de afirmaciones desprovistas de significado; lo cual invalidaba el discurso teológico.

La discusión propuesta por Flew ha generado muchas discusiones. Algunas de ellas fueron recogidas en el mismo libro, otras en *Metaphysical Beliefs* y otras han surgido posteriormente a estas dos publicaciones. A modo de resumen, el punto principal de varias de las respuestas es que el lenguaje religioso tiene unas características muy particulares que hacen que una evaluación de este en términos de verdad o falsedad sea completamente inapropiada.

Las respuestas de Crombie (1964), MacIntyre (2011) y Malcolm (1992) no son de ninguna manera rechazar el criterio de falsación, sino más bien mostrar que hay contextos en los cuales dicho criterio es inútil. Y uno de esos contextos es el de los enunciados religiosos y teológicos. Los autores coinciden en afirmar que los enunciados teológicos solo tienen un significado al interior de una religión y, como lo sugiere MacIntyre, solo al interior de esa

---

religión pueden ser, si se quiere, verificados o falsados.

Para Crombie, por ejemplo, en enunciados como “Dios es amor” la significación depende de las historias que presenta la biblia, especialmente de las parábolas las cuales cuentan con la autoridad de Jesús quien es la palabra de Dios. En este sentido, su respuesta implica que de ninguna manera los enunciados acerca de Dios significan algo por su relación con el mundo, sino que son significativos solo para los que hacen parte de la religión cristiana, o hacen parte de alguna religión teísta en particular y creen en las historias de la Biblia, y específicamente de los evangelios, como una descripción que es verdadera acerca del mundo.<sup>6</sup>

Yendo más allá de Crombie, MacIntyre extiende el criterio de contextualidad a otros terrenos. Afirma que, en este aspecto, los enunciados teológicos no son distintos de los enunciados de la ciencia. Tanto las ciencias como las religiones tienen sus propios criterios de justificación (racionalidad) y de significación, de modo que no se puede pretender encontrar una justificación para las creencias y una significación para los enunciados propios de cada una por fuera de ellas.

Y en la misma línea de MacIntyre y Crombie, pero apoyándose en la noción de juego de lenguaje y de imagen de mundo del segundo Wittgenstein, Malcolm (1992), sin comprometerse con un abordaje metafísico de los asuntos religiosos y teológicos, defiende la idea de que el lenguaje religioso es significativo aún cuando no lo sea empíricamente. Hace énfasis en que el lenguaje que expresa las creencias religiosas no está compuesto por descripciones del mundo que puedan ser corroboradas por los hechos ni hipótesis explicativas que puedan ser descartadas a la luz de nueva evidencia. Expresan, más bien, el tipo de creencias que

---

<sup>6</sup>Se les llama religiones teístas a aquellas que como el judaísmo, el cristianismo y el islam afirman la existencia de un Dios que está por fuera del mundo pero que es capaz de intervenir en la manera como se desarrollan los hechos del mundo. Relacionado con esto, los argumentos teístas son aquellos que pretenden probar la existencia de un Dios con tales características.

---

forman el marco de referencia en el cual los enunciados religiosos pueden ser evaluados como verdaderos o falsos y las hipótesis religiosas pueden ser probadas o refutadas. En este sentido, se trata de creencias que no tienen un fundamento en algo como una “evidencia”. Por el contrario, ellas son las que determinan que algo se pueda considerar o no como evidencia.

Cabe destacar que, en la medida en que circunscriben la significatividad de los enunciados teológicos y la racionalidad de las creencias religiosas a contextos específicos, Crombie, MacIntyre y Malcolm terminan proponiendo una separación entre la filosofía y la teología. Su propuesta, sin embargo, ya no consiste, a diferencia de la propuesta de los empiristas lógicos, en hacer fuerza hacia el lado de la filosofía sino de la religión y la teología, pues, según ellos, desde la filosofía, que es un contexto diferente con reglas de juego diferentes a las de aquellas, no se pueden hacer afirmaciones que las desacrediten. Otra diferencia con los empiristas lógicos es que ellos al menos consideran estos temas importantes y están dispuestos a discutir sobre ellos, cosa que para los empiristas lógicos estaba descartada de entrada.

Como lo señala Hasker (2005), pese a la fuerza de los argumentos de sus opositores, algunos autores defendieron la idea de que los enunciados acerca de Dios tenían un significado cognitivo y esto dio pie a discusiones en torno a temas diferentes a la significatividad del lenguaje como las posibilidades de probar la existencia de Dios y, relacionados con esto, la validez del argumento ontológico de Anselmo, los atributos de Dios, el carácter necesario de Dios, la validez del argumento cosmológico, el problema del mal, etc. Los cuales, a su vez, dieron origen a preguntas epistemológicas sobre el tipo de justificación que sería necesario dar para probar la existencia de Dios, los estándares que deberían cumplir los argumentos, la relación entre fe y razón, etc. Y ya en los últimos 20 años se han puesto en consideración temas como la relación entre ciencia y religión, el análisis filosófico de

---

religiones no occidentales, realismo y antirealismo religiosos, pluralismo religioso, las implicaciones de la creencia religiosa para la epistemología general entre otros.

Aunque es cierto que muchos de estos temas han sido discutidos por teólogos medievales, filósofos y teólogos de los siglos XVI y XVII como Martín Lutero, Juan Calvino y Soren Kierkegaard y filósofos modernos como Locke, Hume y Kant, una característica importante de las discusiones contemporáneas es el uso de herramientas y conceptos provenientes de la filosofía del lenguaje, las lógicas contemporáneas como son la lógica estándar de Frege y Russell y las lógicas modales y de las ciencias cognitivas. Según Hasker, el uso de estas herramientas ha permitido lograr rigor lógico, una cierta claridad con respecto a conceptos que durante mucho tiempo permanecieron oscuros y confusos y discutir en más detalle temas metafísicos como los relativos al concepto de Dios, su existencia y necesidad, el problema del mal, así como temas epistemológicos como la racionalidad de las creencias religiosas, el papel de las creencias religiosas en la epistemología general, etc.

Recientemente ha habido también una serie de discusiones en torno a una posible clasificación de las investigaciones filosóficas sobre estos asuntos. Autores como Pérez (2017, 2018) y Flint y Rea (2009a) proponen una distinción entre filosofía analítica de la religión y teología filosófica contemporánea, también llamada por algunos como Crisp (2009) y Michon (2010) teología analítica.

Existen muchas semejanzas entre la filosofía analítica de la religión y la teología analítica contemporánea que permitirían decir que la primera simplemente hace un abordaje más general de los temas religiosos que la segunda. Una de las semejanzas más importantes es el abordaje metafísico de los temas religiosos y teológicos, esto debido a los nuevos desarrollos de esa disciplina en la filosofía analítica. Otro es el uso de herramientas contemporáneas que mencioné más arriba. No obstante, tomando la distinción que hace Crisp 2009, p. 7), la diferencia entre estas dos está dada básicamente por su objeto de estudio. Mientras la

---

primera está orientada a discutir temas relacionados con el teísmo, la epistemología de la religión y últimamente la relación entre distintas religiones y entre estas y el ateísmo y agnosticismo, la segunda está dedicada a discutir las doctrinas específicas de cada religión, en particular de la doctrina cristiana, lo cual define el área de teología analítica cristiana. Entre estas doctrinas se encuentran la Trinidad —la idea de que Dios es uno y trino—, la expiación —la idea de que Jesucristo murió para salvarnos del pecado—, y últimamente problemas relacionados con la oración, la comunión y los milagros entre otros.

En los últimos años ha habido publicaciones importantes sobre estos temas. Por ejemplo, en el área de la filosofía analítica de la religión y la epistemología religiosa hay publicaciones como *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology* (Geivett y Sweetman, 1992) que incluye artículos sobre el ateísmo, el fideísmo wittgensteiniano, la epistemología reformada, creencia religiosa y experiencia religiosa y teología natural, y está también la obra de Alvin Plantinga sobre la garantía epistémica de la creencia religiosa (Plantinga, 1993a; Plantinga, 2000; Plantinga, 1993b). En lo relativo a la teología filosófica, el libro *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology* (O. D. Crisp y Rea, 2009) reúne artículos en los que se discute el estatus de esta en los contextos tanto filosófico como teológico. *The Oxford Handbook of Philosophical Theology* (Flint y Rea, 2009b) es una gran referencia con relación al tratamiento de temas teológicos específicos como la relación entre Dios y la creación, la autoridad de las Escrituras, revelación e inspiración, y temas relacionados con teologías particulares como la teología cristiana, la judía, la islámica y la china. *A Reader in Contemporary Philosophical Theology* (O. D. Crisp, 2009), *The Cambridge Companion to Christian Philosophical Theology* (Taliaferro y Meister, 2010) y *Oxford Readings in Philosophical Theology* (Rea, 2009) se centran más en temas de la teología cristiana. Como estos, hay muchos otros más que no alcanzo a mencionar aquí.

En este ambiente entra la doctrina de la encarnación, en tanto doctrina cristiana, a formar

---

parte de la filosofía analítica. Si nos unimos a Plantinga (1998, citado en O. Crisp, 2009) en su consideración de que la teología filosófica “es un asunto de pensar acerca de doctrinas centrales de la fe cristiana desde una perspectiva filosófica; es un asunto de emplear los recursos de la filosofía para profundizar en nuestra manera de captar y entenderlas”, es claro que las aproximaciones a la doctrina de la encarnación que hacen uso de las herramientas de la lógica y de conceptos de la metafísica y la epistemología contemporánea están más que justificadas.

La aproximación dialeteísta a la encarnación que desarrollo aquí hacen parte de los estudios en teología analítica, en la medida en que me baso en algunos aspectos del trabajo Graham Priest sobre contradicciones y la propuesta de una “cristología contradictoria” de Jc Beall (2019a), quienes hacen uso de algunas lógicas no clásicas e introducen conceptos que están íntimamente relacionados con estas lógicas. Por otro lado, el abordaje de la racionalidad de la creencia en la encarnación entendida como una contradicción genuina que presento al final de este trabajo podría enmarcarse dentro de la epistemología religiosa en la medida en que entra en las discusiones sobre el fundacionalismo que desarrolla Alvin Plantinga en varios de sus escritos. Además, trato dicho tema introduciendo conceptos tanto del dialeteísmo como de la epistemología contemporáneas. Ejemplos de estos últimos serían conceptos que tomo de James Anderson y Alvin Plantinga como son los de evidencia, función adecuada (*proper function*), derrotador (*defeater*) entre otros. Pienso que, si bien quizás las herramientas aquí utilizadas no logran resolver todos los problemas que me propongo abordar en este trabajo, al menos presentan un punto de vista diferente sobre la doctrina de la encarnación y permiten plantear nuevas preguntas acerca del asunto.

---

## Desarrollo del trabajo

Como puede verse en el título de esta disertación doctoral y como lo adelanté en la sección anterior, el tema de este trabajo es la doctrina de la encarnación. Pero no tratada desde la teología sino desde la filosofía, y más específicamente de la filosofía analítica. Utilizo herramientas de esta última para abordar uno de los problemas relacionados con la doctrina de la encarnación que más han sido trabajados en la filosofía contemporánea, sin contar las dificultades que planteó desde los comienzos del cristianismo a los Padres de la Iglesia. A saber, el problema que se conoce hoy en día como la “objeción de la coherencia”.

En líneas generales, la objeción de la coherencia consiste en la acusación a la doctrina de la encarnación, que afirma la completa divinidad y humanidad de Jesucristo, de que es incoherente, donde incoherencia se entiende como autocontradictoria. Según los objetores, el asunto de la autocontradictoria conlleva varios problemas, por los cuales dicha doctrina debe ser rechazada o simplemente considerada como un objeto, no de la razón, sino de la fe. En primer lugar, por ser autocontradictoria es ilógica pues no respeta el principio de no contradicción (*PNC*) que es uno de los principios más importantes de la lógica, si no es que podría caer en lo que podría denominarse un *absurdo lógico*. Y, en segundo lugar, por ser autocontradictoria es irracional, a lo cual podría denominársele la objeción del *absurdo epistemológico*.

Mi objetivo en este trabajo es presentar y defender la plausibilidad de una aproximación a la doctrina de la encarnación según la cual es posible aceptar la contradicción sin que se generen los problemas que supuestamente esto originaría, como son los problemas de la ilogicidad y el absurdo lógico y la irracionalidad o absurdo epistemológico. Debo aclarar, sin embargo, que, si bien intento mostrar que hay buenas razones para aceptar una aproximación como esta, estoy lejos de intentar mostrar que es la aproximación correcta. Esto se debe al hecho de que reconozco que puede haber una distancia entre la manera de

---

pensar de Dios y la nuestra, lo cual podría hacer que otra fuera la cristología verdadera. Sin embargo, considero que es una aproximación que tiene buenas bases, y, especialmente, que tiene algunas ventajas sobre otras teorías rivales.

Mi propuesta está basada en la teoría acerca de las contradicciones defendida por lógicos y filósofos contemporáneos como Jc Beall y, principalmente, Graham Priest, quienes consideran, en contra de lo que han supuesto tradicionalmente los defensores del *PNC*, que, en ciertos contextos, hay contradicciones que son verdaderas. Sobre esta base, mi idea es, entonces, que la doctrina de la encarnación es una teoría que incluye contradicciones verdaderas, y, por tanto, es una teoría dialeteísta, y como tal posee unas características que permiten responder a las objeciones antes señaladas.

Un buen ejemplo de este tipo de aproximación lo constituye la propuesta de Jc Beall, quien, a diferencia de lo que yo intento hacer aquí, ha llegado a afirmar que la mejor cristología es aquella que acepta la contradicción. Beall ha dedicado su trabajo a mostrar que adoptar esta perspectiva no conlleva problemas con la logicidad de la doctrina ni con lo que he llamado aquí el *absurdo lógico*, si nos apartamos de la lógica clásica y adoptamos lógicas no clásicas llamadas paraconsistentes o lógicas glutty, como serían la lógica LP (*Logic of Paradox*) y, principalmente, FDE (*First Degree Entailment*), que sería una lógica a la vez glutty y gappy, y que es la que él mismo defiende en su propuesta.

No obstante, responder a los problemas de la ilogicidad y del absurdo lógico no basta si consideramos que podemos encontrarnos con teorías que son lógicas, en el sentido que están montadas sobre una noción de consecuencia lógica específica, y que no llevan aparentemente a absurdos lógicos, pero son irracionales, en el sentido que no responden a criterios de racionalidad como, por ejemplo, el estar basadas en evidencias. Para responder a este problema, al problema del absurdo epistemológico, sigo el modelo que presenta el teólogo y filósofo escocés James N. Anderson, quien pretende dar cuenta de la racionalidad

---

de la encarnación entendiendo ésta como una paradoja, esto es, como una contradicción meramente aparente en el sentido de que, aunque aparece a nuestros ojos como contradictoria, refiere a una realidad que es consistente. Sin embargo, aunque sigo el modelo de Anderson en casi todos sus elementos, me aparto de este en cuanto a que mi interés es dar cuenta de la racionalidad de la encarnación entendida como una contradicción genuina, esto es, como una contradicción que refiere a una realidad que es a su vez contradictoria y no simplemente como una contradicción meramente aparente.

Con miras a mostrar lo anterior, he dividido este trabajo en cinco capítulos. En el capítulo 1, presento la doctrina de la encarnación tal como fue establecida en el concilio de Calcedonia (451 d. C), y presento, además, lo que se conoce como la objeción de la coherencia. Muestro que la afirmación de que Jesucristo es completamente divino y completamente humano no es una contradicción lógica, esto es una oración de la forma  $A \wedge \neg A$  cuyo vocabulario es solo un vocabulario lógico o que se sigue solo de verdades lógicas. No obstante, sí es en todo caso una contradicción implícita verdadera en cuanto que de ella se deducen contradicciones explícitas por el estilo de “Jesucristo es mortal y no mortal”, “Jesucristo es pasible e impasible”, etc. que son verdaderas al interior de una teoría específica, como sería una cristología balanceada, que establece una relación de oposición entre los atributos divinos y los humanos.

En el capítulo 2, presento las respuestas tradicionales al problema de la coherencia que, desde mi perspectiva, tienen en común que buscan preservar el *PNC*. Me refiero, en primer lugar, a algunas herejías cristológicas como el docetismo, el apolinarismo, el arrianismo y el nestorianismo, las cuales intentan dar una respuesta al problema afirmando una de las dos partes de la contradicción y negando la otra. Es decir, afirmando la divinidad de Jesucristo y negando su humanidad, o afirmando su humanidad y negando su divinidad. Y, en segundo lugar, me refiero a algunas teorías importantes en la literatura contemporánea sobre el tema

---

que tienen una orientación más ortodoxa, y que buscan disolver la contradicción mostrando que la contradicción de la doctrina es meramente aparente. Presento la respuesta de Tomás de Aquino, a la que llamo la respuesta clásica, que tiene dos componentes. Un componente formal, gramatical, que consiste en introducir la cláusula *qua* en los enunciados que refieren a las propiedades opuestas de Jesucristo y un componente metafísico que tiene su base en la metafísica de Aristóteles. Presento también las llamadas soluciones *qua*, que introducen algunas variantes en la parte formal de la solución de Aquino, y las cristologías kenóticas y las teorías de las dos mentes, que constituyen soluciones de corte metafísico. Puesto que mi interés no es argumentar que la aproximación dialeteísta es la correcta, mi idea en este capítulo es simplemente mostrar las anteriores posturas como teorías que parten de un punto de vista diferente a dicha aproximación y mostrar algunos problemas que ellas presentan, no dar argumentos contundentes en contra de las mismas.

En el capítulo 3, presento mi propia propuesta, la aproximación dialeteísta a la doctrina de la encarnación y, con ella, la propuesta de Beall, la cristología contradictoria, como un ejemplo de la misma, que, más que soluciones a la objeción de coherencia, son propuestas de un cambio de perspectiva que consiste en dejar a un lado la idea de que no puede haber contradicciones verdaderas y aceptar la contradicción de la encarnación y de la realidad de Jesucristo a quien esta refiere. Hago una introducción a lo que es el dialeteísmo en cuanto teoría acerca de las contradicciones que dice que en algunas teorías hay algunas contradicciones que son verdaderas. También presento diferentes maneras como las contradicciones pueden ser identificadas que son relevantes para este trabajo —contradicciones sintácticas y semánticas— y diferentes maneras como puede entenderse el *PNC*. En la sección final de este capítulo presento dos distinciones que servirán para explicar los fundamentos lógicos del dialeteísmo y, con esto, para responder a las objeciones de la ilogicidad y el absurdo lógico. Me refiero a las distinciones entre las nociones de dialeteísmo y paraconsistencia y

---

las nociones de consecuencia lógica y consecuencia teórica.

En el capítulo 4, presento dos distinciones importantes dentro del contexto de mi propuesta. 1) La distinción entre dialeteísmo y trivialismo que me permitirá establecer límites a dicha propuesta en cuanto a las restricciones que habría para extender la aproximación dialeteísta a otras doctrinas. Y 2) la distinción entre dialeteísmo semántico y dialeteísmo metafísico, que me permitirá determinar los compromisos que se adquieren al aceptar una aproximación a la encarnación como la que aquí propongo. En particular, me permitirá mostrar que la propuesta se compromete con la idea de que no solo la doctrina de la encarnación, en cuanto hecho lingüístico, es contradictoria, sino, además que Jesucristo, el individuo al cual esta refiere, es una entidad contradictoria existente en el mundo. Esto me permitirá, a su vez, mostrar más adelante algunas ventajas que tiene la aproximación dialeteísta con respecto a las respuestas tradicionales. Por ejemplo, muestro que esta manera de ver la doctrina de la encarnación, y principalmente desde el dialeteísmo metafísico, es necesaria si queremos afirmar realmente la doctrina de la expiación, esto es, la doctrina que dice que Jesucristo murió para salvarnos de nuestros pecados.

En el capítulo 5, presento el modelo de Anderson como una respuesta a la objeción de la irracionalidad de la doctrina o lo que he llamado el absurdo epistemológico y presento mi propio modelo que está basado en algunas objeciones al de Anderson. Esta parte está dividida en tres secciones. En la primera, presento la teoría de Anderson acerca de la racionalidad de las doctrinas cristianas, la cual constituye una extensión de las teorías de Alvin Plantinga sobre la racionalidad de las creencias teístas y cristianas. En la segunda, presento el modelo que desarrolla Anderson para mostrar la racionalidad de las doctrinas de la trinidad y la encarnación entendidas estas como paradojas, esto es, como doctrinas meramente en apariencia contradictorias. Finalmente, adelanto algunas objeciones al mismo y, basada en tales objeciones, propongo algunos ajustes a dicho modelo que permitirían, en

---

principio, dar cuenta de la racionalidad de la doctrina de la encarnación entendida, no ya como una contradicción meramente aparente sino como una contradicción genuina.

Al final del trabajo hay un apéndice que contiene algunos elementos técnicos que pueden contribuir a la comprensión de algunas de las afirmaciones que aparecen, principalmente, en los capítulos 3 y 4. Presento, además, algunas conclusiones que pueden sacarse de lo dicho a lo largo de estas líneas.

# **1. LA DOCTRINA DE LA ENCARNACIÓN Y LA OBJECCIÓN DE COHERENCIA**

## **Introducción**

En este capítulo, presento lo que para algunos autores constituye el problema fundamental del cristianismo, el problema de la coherencia de la doctrina de la encarnación (Cross, 2009; Beall, 2019a). En primer lugar, explico en qué consiste la doctrina de la encarnación, centrándome principalmente en la manera como se entiende esta en el contexto de la definición de Calcedonia. En segundo lugar, hago una introducción a lo que se conoce como la “objección de la coherencia” (Cross, 2009). Esto es, el problema que han señalado algunos teólogos y filósofos de que atribuirle una verdadera y completa divinidad y humanidad a Jesucristo, que es en lo que hace la definición de Calcedonia, lleva consigo un problema de coherencia lógica, con lo cual se señala el hecho de que la doctrina de la encarnación es contradictoria puesto que implica atribuirle a aquél propiedades que son mutuamente excluyentes. Muestro aquí que, aunque efectivamente los planteamientos de Calcedonia generan una contradicción, no se trata propiamente de una contradicción lógica sino de una contradicción implícita que es verdadera al interior de una teoría. Muestro también que la idea de contradicción verdadera justifica una aproximación dialeteísta como la que es el objeto de este trabajo.

### 1.1 La doctrina de la encarnación y la definición de Calcedonia

La doctrina de la encarnación hace parte de las doctrinas centrales del cristianismo. En ella Jesús de Nazaret es proclamado “verdaderamente divino y verdaderamente humano” y con eso se especifica la manera como la persona de Jesucristo debe ser entendida por los cristianos. Cross (2009) presenta esta idea de la siguiente manera:

La doctrina cristiana de la encarnación sostiene que la segunda persona de la Trinidad se convirtió en un ser humano, manteniendo todos los atributos necesarios para ser divino y ganando todos los atributos necesarios para ser un ser humano. Como se ha entendido usualmente, la doctrina implica la afirmación de que la segunda persona de la Trinidad es el sujeto de los atributos de Jesucristo, el *judío* del siglo I, cuyas acciones son evidenciadas de varias maneras en el Nuevo Testamento. Para muchos teólogos esto requiere la afirmación adicional de que la segunda persona de la Trinidad es *idéntica* con Jesucristo. Esta idea parece haber sido tomada como tal por el Concilio de Calcedonia (451 dC), el cual se entiende normalmente como el estándar para las enseñanzas ortodoxas sobre la materia. (Cross, 2009, p. 452)

Para Cross, como para otros autores (Morris, 2001 y Need, 2008), es claro que, al afirmar la identidad del individuo Jesús de Nazareth como el Hijo de Dios y segunda persona de la Trinidad, la doctrina de la encarnación, bajo la definición del Concilio de Calcedonia, establece la divinidad y humanidad del mismo y resume la manera como su existencia debe ser comprendida tanto por los estudiosos del cristianismo como por los creyentes. Esto es, como siendo un individuo en el que confluyen atributos tanto divinos como humanos verdadera y completamente; lo cual significa que dichos atributos no se dan en él como una mera apariencia y que, además, posee todos los atributos necesarios que lo caracterizarían como siendo Dios y como siendo un ser humano.

Dicha doctrina se ha desarrollado gradualmente a través de los siete primeros concilios ecuménicos cristianos (Need, 2008). No obstante, puede decirse, como lo sugiere Cross, que quedó establecida en el Concilio de Calcedonia (451 dC.), en la llamada *definición de Calcedonia* la cual, aparte de que resume las enseñanzas más fundamentales de los concilios previos, introduce enmiendas importantes que no han sufrido ninguna modificación en los últimos tres concilios. Debido a esto, y también debido a que la definición de Calcedonia es la formulación de la doctrina de la encarnación más debatida entre los teólogos contemporáneos, es esta la que principalmente tengo en cuenta en este trabajo.<sup>1</sup> La definición de Calcedonia en latín dice lo siguiente:

*Chalcedonensem (DS 300ss), quartam in ordine, et profiteor, quod in ea contra Euty-  
chen et Dioscorum, ambos damnatae memoriae, definitum est, unum eundemque Filium  
Dei Dominum nostrum Jesum Christum perfectum esse in deitate, et perfectum in huma-  
nitate, Deum verum, et hominem verum ex anima rationali et corpore, consubstantialem  
Patri secundum deitatem, eundem consubstantialem nobis secundum humanitatem, per  
omnia nobis similem absque peccato; ante saecula quidem de Patre genitum secundum  
deitatem, in novissimis autem diebus eundem propter nos et propter nostram salutem  
ex Maria Virgine Dei genitrice secundum humanitatem unum eundemque Christum  
Filium Dominum unigenitum in duabus naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, in-  
separabiliter agnoscendum, nusquam sublata differentia naturarum propter unionem,  
magisque salva proprietate utriusque naturae in unam personam atque substantiam  
concurrente, non in duas personas partitum aut divisum, sed unum eundemque Filium  
et Unigenitum Deum Verbum Dominum Jesum Christum. (Denzinger, 1854)*

---

<sup>1</sup>El Concilio de Calcedonia es el cuarto en la lista de los concilios cristológicos ecuménicos. Antes de este se dieron el Concilio de Nicea (325 dC), el Primer Concilio de Constantinopla (381 dC) y el Concilio de Éfeso (431 dC). Tanto los cristianos católicos como los ortodoxos incluyen tres más en la lista mencionada, a saber, el Segundo Concilio de Constantinopla (553 dC), el Tercer Concilio de Constantinopla (680-681 dC) y el Segundo Concilio de Nicea (787 dC), considerándolos como parte fundamental de la ortodoxia.

La traducción al español de la definición, siguiendo también a Denzinger, dice:

(D-148) Siguiendo, pues, a los Santos Padres, todos a una voz enseñamos que ha de confesarse a uno solo y el mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, el mismo perfecto en la divinidad y el mismo perfecto en la humanidad, Dios verdaderamente, y el mismo verdaderamente hombre de alma racional y de cuerpo, consustancial con el Padre en cuanto a la divinidad, y el mismo consustancial con nosotros en cuanto a la humanidad, semejante en todo a nosotros, menos en el pecado [Hebreos, 4-15]; engendrado del Padre antes de todos los siglos en cuanto a la divinidad, y el mismo, en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, engendrado de María Virgen, madre de Dios, en cuanto a la humanidad; que se ha de reconocer a uno solo y el mismo Cristo Hijo Señor unigénito en dos naturalezas (2), sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, en modo alguno borrada la diferencia de naturalezas por causa de la unión, sino conservando, más bien, cada naturaleza su propiedad y concurriendo en una sola persona y una sola hipóstasis, no partido o dividido en dos personas, sino uno solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo, como de antiguo acerca de Él nos enseñaron los profetas y el mismo Jesucristo, y nos lo ha transmitido el símbolo de los padres. (v. 54 y 86) (Denzinger, 1963)

Resumiendo, Calcedonia establece que:

- Cada vez que se habla de Jesucristo se habla de la misma persona, el Hijo, esto es, la segunda persona de la Trinidad.
- Jesucristo es una persona en la que se unen dos naturalezas: una divina y una humana.
- Tales naturalezas están en él verdadera y completamente.
- Hay cuatro especificaciones de cómo se dan estas dos naturalezas en Jesucristo: sin confusión, sin cambio, sin división y sin separación.

No es claro lo que estas cuatro especificaciones significan. Sin embargo, podría pensarse, teniendo en cuenta lo que sigue en el texto original y siguiendo a Need (2008, p. 100) y a Andreson (2007, p. 76), que tales harían alusión a dos hechos. Primero, que las dos naturalezas deben preservar sus características distintivas (sin confusión), contradiciendo así a los monofisitas, que sostenían que en Jesucristo existía solo una naturaleza divina y a los arrianos que negaban su naturaleza divina; y segundo, que las dos naturalezas se darían en una sola y misma persona (sin separación, sin división y sin cambio) y no en dos como lo sugerían los seguidores de Nestorio.<sup>2</sup>

Vale la pena anotar que existen diversas aproximaciones a la definición de Calcedonia, particularmente en lo relativo al tipo de texto del que se trata. Coakley (2002) analiza tres de estas interpretaciones y presenta una propia. Las tres primeras son la regulatoria, la metafórica, la literal, y la suya propia que sería la apofática.

La primera es aquella según la cual la definición de Calcedonia cumple una función regulatoria a nivel lingüístico, esto es, indica cómo deben ser utilizados ciertos términos, pero no intenta tener ninguna implicación ontológica. Según Norris (1996), por ejemplo, la distinción entre los términos “naturaleza” (*physeis*) y “persona” (*hypostasis*) que introduce la definición, con el objetivo de responder a la pregunta central de cómo Jesucristo podría ser simultáneamente divino y humano, no es más que una distinción lingüística en la medida en que no se da a estos términos un contenido sustancial, así como tampoco se da una explicación de la relación lógica entre ellos. De este modo, la definición reglamenta el uso de los términos *physeis* determinando que en este reside la dualidad, e *hypostasis* determinando que en este reside la unidad, pero sin que esta regulación pretenda decir algo acerca de la metafísica de la encarnación.

De acuerdo con la segunda aproximación, el lenguaje de la definición de Calcedonia es

---

<sup>2</sup>En el siguiente capítulo haré referencia a estas herejías.

un lenguaje metafórico y no debe de manera alguna tomarse en sentido literal. Aunque el término “literal” tiene varios sinónimos como “preciso”, “unívoco”, “específico”, “factual”, “empírico”, “ordinario”, y en este sentido puede resultar bastante confuso, Coakley señala que la idea de literalidad a la que refiere Hick (2006) tiene que ver con decir algo acerca de la realidad. De esta manera, cuando el autor dice que el lenguaje de la definición de Calcedonia es solo metafórico se refiere al hecho de que no dice nada que implique algún compromiso ontológico. Más adelante me referiré a otros aspectos más específicos de la postura de Hick.

La aproximación que Coakley llama “literal” es exactamente la opuesta a las dos anteriores. Insiste en que Calcedonia “‘literalmente’ hace una afirmación ontológica verdadera acerca de la persona de Cristo” (Coakley, 2002, p.158). Según esta aproximación, que defienden autores como Richard Swinburne, Thomas Morris y David Brown, entre otros, los enunciados de Calcedonia tienen un contenido cognitivo, lo cual quiere decir que aportan nuevo conocimiento acerca de Jesucristo. En este caso, su divinidad y humanidad, y de qué manera se dan estas características en Él.

La aproximación propia de Coakley, la “apofática”, afirma que Calcedonia tiene la pretensión de presentar una especie de *horizonte* que pone los límites a lo que puede y no decirse acerca de Jesucristo. Esto, considerando como en la aproximación literal, que el establecimiento de tales límites tiene la pretensión de referir a algo real; como en la aproximación lingüística regulativa, que la distinción entre “naturaleza” y “persona” proporcionan una regla para distinguir entre dualidad y unidad; y además, según el segundo aspecto de la aproximación de Norris, de lo cual se deriva el carácter apofático de la aproximación de la autora, que la definición no logra explicar o capturar la realidad a la que apunta.

En este trabajo asumo la posición de Coakley, particularmente en lo que se refiere

a la pretensión de literalidad de la definición de Calcedonia. Si bien esta aproximación puede resultar problemática desde el punto de vista de las discusiones planteadas en los años 50 del siglo XX, lo importante para mí en este caso es que, como la misma autora afirma al defender la literalidad de la definición de los ataques de Norris y Hick, si los Padres de la Iglesia no hubieran considerado que la doctrina de la encarnación se refería a una realidad externa al lenguaje, que cada enunciado sobre Jesucristo implicaba un cierto compromiso ontológico, los debates acerca de la misma y su importancia para la salvación no habrían sido tan intensos. Sobre esta base, como ella, dejo a un lado este aspecto de las aproximaciones lingüísticas y metafóricas como las de Norris y Hick al considerar que no cuentan con una evidencia decisiva que permita desautorizar una aproximación literal a la doctrina de la encarnación, en especial a la manera como esta se presenta en la definición de Calcedonia.

Otra cuestión que debe ser tomada en cuenta en lo que se refiere a este trabajo es que no considero la doctrina de la encarnación en cuanto conjunto de creencias que de hecho hacen parte o no del sistema de creencias de un individuo o una comunidad de individuos, sino en cuanto conjunto de enunciados, oraciones o proposiciones acerca de Jesucristo que han sido objeto de discusiones teológicas importantes, las cuales, por una parte, como lo afirma Coakley, tienen en último término la pretensión de decir algo sobre una parte de la realidad y, por otra, de regular lo que los considerados cristianos deben creer.

Esta aclaración es importante pues lo que indica es que cuando hablo de la doctrina de la encarnación no me refiero a construcciones de la forma “*a* cree que *p*”,<sup>3</sup> que señalan la relación entre un agente y una proposición y ponen el valor de verdad de la oración en la existencia o no de la relación (en este caso de creencia) entre un agente *a* y una proposición

---

<sup>3</sup>Por ejemplo, “*a* cree que Jesucristo es divino y humano”, “*a* cree que Jesucristo es divino por tanto cree que es inmortal y cree que es humano por tanto cree que Jesucristo es mortal”.

u oración  $A$ , sino a construcciones de la forma " $A \wedge B$ ", " $(A \rightarrow \neg C) \wedge (B \rightarrow C)$ "<sup>4</sup> en las cuales el valor de verdad de las oraciones complejas depende meramente de la relación entre las oraciones atómicas o simples que los conforman.

Esta situación cambia solo en el capítulo 4, en el que trato el problema de la racionalidad de la creencia religiosa. El asunto, aquí, es si la creencia en la doctrina de la encarnación considerada como una teoría contradictoria puede ser considerada racional. En este contexto, presupongo una noción de creencia muy básica según la cual una creencia es un estado de la mente cuyo contenido es una proposición, y cuya expresión lingüística es una afirmación. En este sentido, supongo que existe una correlación entre creer que  $p$  y afirmar  $p$ .

Ahora bien, siguiendo con el asunto de los logros y fallos de la definición de Calcedonia, cabe anotar que, a pesar de la precisión con la que se intentó hacer en ella una caracterización de Jesucristo como el Hijo de Dios, los asuntos relativos a la naturaleza dual y la unidad de la persona de Jesucristo continúan hoy siendo objeto de controversia entre un buen número de teólogos, así como entre filósofos analíticos interesados en problemas teológicos. Puede decirse que uno de los problemas más debatidos desde sus inicios en la formulación que se hizo de ella en el Concilio de Nicea, y particularmente en la que se estableció en el Concilio de Calcedonia, es la coherencia de la doctrina de la encarnación. En lo que sigue explico en qué consiste este problema y hago una presentación formalizada de las razones por las cuales podemos decir que "Jesucristo es verdaderamente divino y verdaderamente humano", que es la consigna de la definición de Calcedonia, es una contradicción implícita verdadera.

---

<sup>4</sup>Por ejemplo "Jesucristo es verdaderamente divino y verdaderamente humano", "Jesucristo es verdaderamente divino por tanto no es mortal y es verdaderamente humano por tanto es mortal" etc.

## **1.2 La objeción de coherencia: el problema lógico de la doctrina de la encarnación**

Mi objetivo en esta sección es, primero, presentar la llamada objeción de coherencia o problema lógico de la encarnación. Y segundo, refinar la caracterización de la objeción de coherencia partiendo de una discusión sobre la noción de contradicción lógica. En este sentido, me interesa mostrar que no se trata propiamente de una contradicción lógica sino de una contradicción implícita verdadera en la cual las premisas que se agregan a la deducción que lleva a la contradicción explícita son enunciados que son verdaderos dentro de una teoría.

La objeción de la coherencia ha tenido diferentes formulaciones. Una de ellas es la de Cross (2009) quien afirma lo siguiente:

[. . .] El problema filosófico fundamental específico de la doctrina es este: Cómo la misma cosa puede ser tanto divina (y así, debido a eso, necesaria, y necesariamente omnisciente, omnipotente, eterna, inmutable, impasible e incapaz de pecar) como humana (y así, debido a eso tener los complementos de todas estas propiedades). (Cross, 2009, p. 453)

Como puede verse, el problema, al cual Cross justamente llama objeción de la coherencia, consiste en que no es claro cómo la misma cosa, Jesucristo puede tener dos naturalezas que implican propiedades que se excluyen las unas a las otras. En su libro, Nicholas F. Gier (1987) agrega lo que podría considerarse como unos elementos más a la formulación de Cross. Al respecto dice:

Ni los intensos debates cristológicos de los siglos que condujeron a Calcedonia, ni los debates cristológicos renovados de los siglos 19 y 20, han tenido éxito en cuadrar el círculo haciendo inteligible la idea de que un individuo que fue genuinamente y sin

ambigüedades un hombre fue también genuinamente y sin ambigüedades Dios (Gier, 1987, p. 59)

En este párrafo, Gier establece una analogía entre la fórmula Dios–hombre y la fórmula círculo–cuadrado. En otros pasajes sugiere una analogía entre la idea de que Jesús de Nazaret es Dios y hombre al mismo tiempo, la idea de que una cierta figura es a la vez un círculo y un cuadrado y la idea de que Sócrates podía ser tanto hombre como no hombre. En los tres casos, sugiere él, se trata de situaciones imposibles debido a que violan el *PNC* (Gier, 1987, pp. 61-62). Es decir, Para él, en todos estos casos hay un problema puesto que en ellos está implicada una contradicción, que en algunos casos sugiere que se trata de una contradicción lógica.

Aparentemente, Gier adopta la definición de acuerdo con la cual una contradicción es un enunciado, proposición u oración que viola el *PNC*. Lógicamente hablando, en la lógica proposicional clásica el *PNC* es una fórmula que tiene la forma:<sup>5</sup>

$$\neg(A \wedge \neg A) \quad (1.1)$$

Puede decirse entonces que una oración que viola el *PNC* es una oración de la forma:

$$A \wedge \neg A \quad (1.2)$$

Si esto es así, entonces podemos decir que cuando el autor afirma que la oración que llamaré *G* = “Jesucristo es (verdaderamente) Dios y (verdaderamente) hombre” o, para abreviar

<sup>5</sup>En lo que sigue, cuando use las letras mayúsculas *A, B, C, . . .*, etc. me estaré refiriendo a una forma general de oraciones; y cuando use las letras minúsculas *p, q, r, . . .*, etc., me estaré refiriendo a oraciones particulares, esto es, instancias particulares de esa forma general. Esta simbolización la tomo de Beall y Logan (2017). Algunos autores utilizan una notación diferente. Cuando algo así suceda, haré la aclaración correspondiente.

“Jesucristo es divino y humano” es una contradicción quiere decir que reproduce esa forma. No obstante, la simbolización de  $G$  no parece hacerlo, pues debe simbolizarse como:

$$d \wedge h \quad \text{donde } d = \text{“Jesucristo es divino” y } h = \text{“Jesucristo es humano”} \quad (1.3)$$

Luego, en principio,  $G$  no parece una contradicción. Grim (2004) sugiere una manera como las contradicciones, y más específicamente las contradicciones lógicas, pueden ser detectadas. Para el autor hay dos maneras. Una es mostrando que se trata de una contradicción *explícita* y otra mostrando que se trata de una contradicción *implícita*. Las contradicciones explícitas son contradicciones de la forma  $A \wedge \neg A$  y las contradicciones implícitas son oraciones que implican, tienen como consecuencia o nos comprometen con contradicciones explícitas.

Si en esta vía entendemos la relación como una relación de deducibilidad, podemos expresar formalmente esta posibilidad de la siguiente manera, haciendo uso del símbolo “ $\vdash$ ” para denotar dicha relación:<sup>6</sup>

$$A \vdash B \wedge \neg B \quad (1.4)$$

En este sentido, si tenemos en cuenta la distinción de Grim, podemos decir que aunque  $G$  no es una contradicción explícita, cabe la posibilidad de que sea una contradicción lógica porque es una contradicción implícita. En su texto, Gier da algunos pasos que harían pensar que esta última es una vía adecuada. Ahí, el autor fundamenta su idea de que  $G$  es una contradicción en el análisis de un par de silogismos que construye asumiendo, según él mismo lo afirma, la definición medieval de Dios (Gier, 1987, pp. 61-62). Hace una lista que

<sup>6</sup>Rápidamente, la deducibilidad es una relación asociada a la noción de validez sintáctica, la cual tiene que ver con las reglas que componen un sistema lógico. Diré más acerca de la noción de validez en el capítulo 3.

contiene algunas propiedades que, como veremos más adelante, tradicionalmente se le han atribuido a Dios y algunas de las que se le han atribuido a los hombres. Esta lista incluye por ejemplo, en el caso de Dios, las propiedades de ser infinito, necesario, no causado e inmortal; y en el caso de los hombres incluye las propiedades de ser finito, contingente, causado y mortal. Tomando el último par de propiedades en consideración, Gier construye los siguientes silogismos:

Todos los humanos son mortales.

Jesucristo es humano (de acuerdo con la doctrina cristiana).

Por tanto, Jesucristo es mortal.

Dios no es mortal.

Jesucristo es mortal (de acuerdo con la doctrina cristiana).

Por tanto, Jesucristo no es Dios.

Este ejercicio argumentativo sugiere que, para poder concluir que Jesucristo es Dios, habría que prescindir de la premisa que dice que Jesucristo es humano, pues ser humano implica ser mortal y Dios no es mortal. En este sentido, puede decirse que Jesucristo es mortal y esta propiedad es incompatible con la propiedad de Dios de ser no-mortal. Hay dos cosas que se deben resaltar aquí. La primera es que, de acuerdo con este argumento, lo que nos permitiría decir que  $G$  es una contradicción lógica es que de  $d \wedge h$  se sigue la contradicción explícita  $\neg m \wedge m$  al agregarle a aquella un conjunto de premisas  $\Gamma = \{d \rightarrow \neg m, h \rightarrow m\}$ . Lo mismo podría hacerse con  $f =$  Jesucristo es finito,  $c =$  Jesucristo es contingente y demás predicados atribuibles a Dios.

La segunda es que estas premisas se derivan de las definiciones que tenemos de Dios y de hombre, las cuales, pese a las discusiones que se han generado en los últimos años

en torno al teísmo, resultan incontrovertibles en el caso de la encarnación. Los concilios, y especialmente la definición de Calcedonia, parten de la base de que nos referimos a un Dios y a unos seres humanos cuyos atributos son excluyentes entre sí. A un Dios que por definición es inmortal, omnipotente, omnisciente, omnipresente, atemporal, impasible, etc., y a unos seres humanos que por definición son mortales, limitados en poder, en conocimiento, limitados espacialmente, temporales, pasibles, etc.<sup>7</sup> Como lo dice San León I el Magno, cuya carta contra Eutiques acogieron completamente los padres del IV concilio, el de Calcedonia:

Entra, pues, en estas flaquezas del mundo el Hijo de Dios, bajando de su trono celeste, pero no alejándose de la gloria del Padre, engendrado por un nuevo orden, por nuevo nacimiento. Por nuevo orden: porque invisible en lo suyo, se hizo visible en lo nuestro; incomprendible, quiso ser comprendido; permaneciendo antes del tiempo, comenzó a ser en el tiempo; Señor del universo, tomó forma de siervo, oscurecida la inmensidad de su majestad; Dios impasible, no se desdeñó de ser hombre pasible, e inmortal, someterse a la ley de la muerte. (Denzinger, 1963, D 144 (4))

Una idea similar la presenta O'Collins (2002):

La encarnación involucra a un ser que es por definición eterno, sin un cuerpo e ilimitado en poder, conocimiento, presencia (i.e. omnipotente, omnisciente y omnipresente) que personalmente toma una existencia que es temporal, parcialmente material y totalmente limitado en poder, conocimiento y presencia. A través de la encarnación Dios, quien es puro Espíritu, asume (y no meramente crea y conserva) materia: el Dios eterno

---

<sup>7</sup>Una pregunta que surge en este contexto es cuál es el origen histórico y teórico de las propiedades que se atribuyen a Dios y a los hombres. Aunque la pregunta es interesante, rebasa los objetivos de este trabajo. No obstante, según lo reseñan algunos autores, esta atribución estaba ya presente en los Padres de la iglesia, tanto en los teólogos de Alejandría como en sus oponentes los teólogos de Antioquía. Ver por ejemplo: Pelikan (1971) y Anderson (2007).

entra personalmente en el tiempo. Cualquiera que sea el lado que tomemos en el debate acerca de Dios existente o no existente en el “tiempo”, la encarnación implica una persona divina, no cambiante convirtiéndose en un sujeto que cambia y, sobre todo, hasta la muerte. La Palabra eterna, que necesariamente existe y cuya vida divina es inmune al sufrimiento, se convierte en un sujeto contingente, que experimenta sufrimiento y muere en una cruz. Al sostener que uno y el mismo individuo es a la vez totalmente humano y totalmente divino parecemos afirmar algo que es lógicamente inconcebible: un individuo que tiene un conjunto de características que son mutuamente excluyentes, siendo simultáneamente eterno, incorruptible, inmutable y no espacial por un lado y temporal, corruptible, cambiante y espacialmente determinado en el otro. (O’Collins, 2002, pp. 6-7)

Teniendo en cuenta estas citas de San León I y O’Collins, el ejercicio argumentativo de Gier y también la cita de Cross, podemos armar la siguiente tabla de atributos divinos y humanos de Jesucristo que harían parte de las definiciones ortodoxas de Dios y ser humano:

| <b>Características</b>         |   |
|--------------------------------|---|
| Dios                           | Hombre                                      |
| Eterno                         | No eterno (temporal)                        |
| No mortal (inmortal)           | Mortal                                      |
| Omnisciente                    | No omnisciente (limitado en conocimiento)   |
| Omnipotente                    | No omnipotente (limitado en poder)          |
| Omnipresente                   | No omnipresente (presente en un solo lugar) |
| No pasible (impasible)         | Pasible                                     |
| No capaz de experimentar dolor | Capaz de experimentar dolor                 |

Con base en lo anterior, en principio podemos decir entonces que  $G$  es una contradicción lógica puesto que es una contradicción implícita en la que un conjunto  $\Gamma$  que incluye

premisas como  $d \rightarrow \neg m$ ,  $d \rightarrow \neg f$ ,  $d \rightarrow \neg c$ ,  $h \rightarrow m$ ,  $h \rightarrow f$ ,  $h \rightarrow c$ , etc., y el enunciado  $d \wedge h$ , tiene como consecuencia lógica una serie de (o al menos una) contradicciones explícitas.

La siguiente prueba sintáctica (esto es, haciendo uso de reglas de inferencia de la lógica clásica) puede hacer más clara esta propuesta. Tomemos nuevamente  $G = d \wedge h$  donde  $d$  = Jesucristo es divino y  $h$  = Jesucristo es humano. Tomemos también  $m$  = Jesucristo es mortal. A partir de esta simbolización, podemos construir una demostración del siguiente tipo:

1.  $d \rightarrow \neg m$  Premisa
2.  $h \rightarrow m$  Premisa
3.  $d \wedge h$  Premisa
4.  $d$  Simplificación en 1
5.  $h$  Simplificación en 1
6.  $\neg m$  Modus ponens entre 1 y 4
7.  $m$  Modus ponens entre 2 y 5
8.  $\neg m \wedge m$  Adjunción entre 6 y 7

Por el Teorema de la Deducción en su versión doble implicativa, tenemos que  $\Gamma, d \wedge h \vdash \neg m \wedge m$ .<sup>8</sup> Lo mismo puede hacerse con oraciones como “Jesucristo es omnipotente y limitado en poder”, “Jesucristo es omnisciente y limitado en conocimiento”, “Jesucristo es inmutable y mutable”, etc.

De esta manera hemos probado que de la oración  $d \wedge h$  se sigue una contradicción explícita, lo cual quiere decir que es una contradicción implícita. En símbolos:

---

<sup>8</sup>El Teorema de la Deducción (válido en la lógica clásica) dice que, si en un lenguaje  $L$ , de un conjunto de premisas  $\Gamma$  y un enunciado cualquiera  $A$  deducimos un enunciado  $B$ , entonces tenemos que del conjunto de premisas  $\Gamma$  podemos deducir  $A \rightarrow B$ . En símbolos:  $\Gamma, A \vdash B$  implica  $\Gamma \vdash A \rightarrow B$ . La versión doble implicativa a la que me refero afirma que ambos lados son posibles. El lado que estaría utilizando aquí sería:  $\Gamma \vdash A \rightarrow B$  implica  $\Gamma, A \vdash B$

- $G$  es una contradicción implícita puesto que  $d \wedge h \vdash \neg m \wedge m$

No obstante, una pregunta que surge aquí es si la contradicción es efectivamente una contradicción lógica, como lo sugiere Gier en su libro y como resultaría de la sugerencia de Grim cuando se trata de contradicciones implícitas. Para responder a esta pregunta hay que tener en cuenta dos cosas. En primer lugar, debemos tener en cuenta qué se entiende por contradicción lógica. A este respecto podemos decir que una contradicción lógica es una contradicción que está formada solo por un vocabulario lógico o que se sigue de premisas que son verdades lógicas. Es decir, que se sigue únicamente de los axiomas lógicos de una teoría. En segundo lugar, debemos tener en cuenta que la prueba tiene que apoyarse en premisas extra, independientes de  $d \wedge h$ . Es decir que se da en las condiciones:

- $G$  es una contradicción implícita puesto que  $\Gamma, d \wedge h \vdash \neg m \wedge m$

Considerando lo anterior, la respuesta es que, aunque  $G$  es una contradicción implícita porque de ella se siguen contradicciones explícitas, no es una contradicción lógica pues las premisas que hemos introducido no son verdades lógicas sino solo premisas que son verdaderas al interior de una teoría, a saber en el contexto del cristianismo. En otras palabras, las contradicciones explícitas, en este caso, se siguen de los axiomas lógicos más axiomas no lógicos que son verdaderos al interior de esa teoría. En este sentido, podemos decir que  $G$  es una contradicción implícita porque, al interior de una teoría  $T$ ,  $d \wedge h$  unida a un conjunto  $\Gamma$  de premisas que son verdaderas en esa teoría tiene como consecuencia una serie de contradicciones explícitas. Ahora bien, como lo dije antes, el hecho de que la contradicción explícita no se siga de verdades lógicas muestra que  $G$  no es una contradicción lógica a pesar de ser una contradicción implícita, pero el hecho de que las premisas extra sean verdaderas al interior de la teoría del cristianismo muestra que de todas formas se trata de una contradicción implícita que es verdadera.

Sin dar muchos detalles al respecto y sin recurrir al aparato lógico para mostrar el resultado, Anderson (2007) afirma algo similar a lo que he dicho aquí con respecto a la pregunta por el sentido en el cual *G* sería una contradicción lógica. Sobre este asunto escribe:

Sugiero, por tanto, que el tipo de contradicción, aparente o de otro tipo, envuelta en las doctrinas cristianas paradójicas se caracteriza mejor como una contradicción *implícita*. El problema es que ciertas oraciones de la doctrina cristiana parecen implicar afirmaciones adicionales que, a su vez, contradicen explícitamente *otras* oraciones de la doctrina cristiana (o ciertas implicaciones naturales de esas oraciones. Por ejemplo: mientras que la definición de Calcedonia puede no establecer explícitamente que Jesús *no fue* consciente de todo, no obstante parece *implícitar* esas afirmaciones en virtud de la cristología balanceada que sus autores buscaron articular. (Anderson, 2007, p. 109)

Con la expresión “cristología balanceada” Anderson se refiere a una cristología que atribuye características opuestas a lo divino y a lo humano como la que presenté en la tabla 1.2. En este sentido, lo que estaría diciendo, como nosotros, es que *G* es una contradicción implícita en la medida en que implica una contradicción explícita. Y que esta o estas contradicciones explícitas lo son en virtud de una tradición cristológica que atribuye características opuestas a ser divino y a ser humano. Lo que no estaría diciendo Anderson es de qué clase de contradicción se trata, si de una contradicción lógica o de una contradicción verdadera.

Dado todo lo anterior, la manera como podría plantearse la objeción de la coherencia a la doctrina de la encarnación es diciendo, no que esta es una contradicción lógica, sino que es una contradicción verdadera. Lo cual generaría incluso mayores problemas a los defensores del *PNC* que se oponen a la idea de que puedan existir contradicciones de este tipo. Esta idea de que la contradicción de la que se trata en el caso de la doctrina de la encarnación es una contradicción verdadera justifica una aproximación dialeteísta como la

que propongo en este trabajo. En una perspectiva dialeteísta, como lo veremos más adelante, justamente de lo que se trata es de que tenemos teorías que incluyen contradicciones, es decir, oraciones de la forma  $A \wedge \neg A$ , que son verdaderas. Esto, entre otras cosas, justifica la introducción de lógicas paraconsistentes que permitan lidiar con contradicciones sin que la teoría explote, que es justamente la propuesta de Beall (2019a) en su *Cristología Contradictoria*. Todo esto lo mostraré en el capítulo 3.

### 1.3 Conclusiones

En este capítulo presenté uno de los principales problemas que se le han planteado a la doctrina de la encarnación, a saber, la llamada “objeción de coherencia”. Para ello, en primer lugar, hice una introducción a lo que es la doctrina de la encarnación tal como se plantea en la llamada “definición de Calcedonia” y presenté cuatro maneras diferentes de interpretar dicha definición, optando por la llamada interpretación “apofática” según la cual, entre otras cosas, la definición debe ser entendida como un conjunto de afirmaciones que tienen un valor cognitivo. Y, en segundo lugar, presenté la objeción de coherencia que dice que la idea expresada en la definición de Calcedonia de que Jesucristo es completamente divino y completamente humano al mismo tiempo haría de esta una teoría incoherente, entendiendo la incoherencia como la presencia de contradicciones lógicas.

Al respecto, mostré que aunque la afirmación “Jesucristo es divino y humano” no constituye lo que podría denominarse una contradicción lógica, esto es, una contradicción que está formada solo por un vocabulario lógico, es una contradicción implícita verdadera pues implica contradicciones explícitas acerca de Jesucristo al agregar premisas que son verdaderas al interior de una teoría específica como la cristología balanceada. Mostré, además, que esta idea de contradicción verdadera, más que la idea de contradicción lógica, justifica una aproximación dialeteísta a la doctrina de la encarnación como la que propongo

en este trabajo.

En el siguiente capítulo presento algunas de las respuestas que se han dado a dicho problema. Respuestas que toman una cierta posición con respecto al *PNC* en la que buscan preservar dicho principio más allá de preservar la idea que, a primera vista, parece estar contenida en la doctrina de la encarnación. A saber, que Jesucristo es portador de propiedades que son mutuamente excluyentes.

## 2. PRESERVACIÓN DEL *PNC* EN LAS RESPUESTAS A LA OBJECCIÓN DE COHERENCIA

### Introducción

En este capítulo presento diferentes respuestas a la objeción de coherencia, que, a mi modo de ver, tienden a preservar el *PNC* al intentar evadir el problema de la contradicción, o bien resolviéndola o bien disolviéndola. Por un lado, presento algunas posturas heréticas que sirven para ilustrar el caso en que se intenta resolver la contradicción escogiendo una de las dos partes de la misma. Por otro, presento diversas posturas, más acordes con la ortodoxia, que intentan disolver la contradicción mostrando que lo que los críticos de la doctrina de la encarnación ven como una contradicción lo es solo en apariencia.

Entre estas, presento la respuesta tomista, que se considera como la respuesta clásica a la objeción de la coherencia y que consta de dos partes, una formal– gramatical y una metafísica. Acto seguido, presento las soluciones *qua*, que parten de la estrategia reduplicativa que propone Aquino pero le introducen algunas variaciones importantes relacionadas con el lugar que ocupa la cláusula *qua* en la proposición. Y finalmente introduzco dos respuestas al problema lógico en las que el énfasis se pone, no en un aspecto formal, sino en un aspecto metafísico. Estas son la interpretación kenótica de la encarnación, que en su forma más general tiene como base el capítulo 2, versículos 7 y 8 de la carta de San Pablo a los filipenses; y la solución de *las dos mentes*, que intenta mostrar que la contradicción que se supone hay en la idea de que Jesucristo es omnisciente y limitado

en conocimiento al mismo tiempo puede ser explicada sin que haya contradicción alguna recurriendo a conceptos, bien de la psicología cognitiva, o bien del psicoanálisis.

Puesto que no es mi intención en este trabajo sostener que la aproximación dialeteísta por la cual abogo es la verdadera cristología, no intento dar argumentos contundentes en contra de estas teorías, aunque en algunos casos sí presento un panorama del tipo de objeciones que se les han hecho.

### **2.1 Respuestas heréticas**

Intentos importantes por responder a la objeción de coherencia los podemos encontrar en algunas herejías cristológicas, las cuales intentan resolver la contradicción escogiendo uno de los dos lados de la misma; esto es, o bien afirmando la divinidad de Jesús y negando su humanidad, o bien afirmando su humanidad y negando su divinidad. En lo que sigue presento sin entrar mucho en detalles unas pocas de estas herejías como una manera de ilustrar mi punto.

#### **2.1.1 Afirmación de la divinidad y negación de la humanidad**

Como lo dije antes, entre las herejías cristológicas hay algunas que afirman la divinidad de Jesucristo, negando su humanidad. Entre estas herejías se encuentran el Docetismo y el Apolinarismo.

El término “docetismo” viene del griego *dokein*, que significa “aparecer” o “parecer”. El docetismo es conocido en algunos medios como la teoría de la ilusión. En tanto herejía viene desde el tiempo de los apóstoles y, en líneas generales puede decirse que reduce la carne de Cristo (la segunda persona de la Trinidad), su nacimiento, su vida y sus sufrimientos, a una mera apariencia.

Para Arendzen (1909), el docetismo no es una herejía cristológica, pues no parte de una

mala comprensión de un dogma de la iglesia por parte de un creyente sino que viene desde afuera. El autor sugiere que el docetismo tuvo su origen en el gnosticismo, el cual partía de una separación entre el espíritu y la materia y pretendía dejar recaer la salvación en el primero y desligarla de la última. Para Mueller (2011), una de las razones por las cuales los docetas negaron la humanidad de Jesucristo fue porque consideraron, como los gnósticos, primero, que la materia es impura mientras que el espíritu es puro. En este sentido, Dios, que es espíritu, no podía ser contaminado por la materia existente. Y, segundo, que el sufrimiento hacía de Dios un ser limitado por su creatura, por lo cual Dios no podía sufrir.

Así, para los docetas Jesucristo era completamente divino pero no completamente humano, adoptando una humanidad no real en la que no había carne ni sangre. Según ellos, lo que veían aquellos que entraban en contacto con él era una mera ilusión o un fantasma. En su intento por negar la humanidad de Jesucristo, los docetas llegaron a hacer modificaciones importantes a la doctrina de la encarnación, como llegar a negar que Jesucristo hubiera nacido de una mujer o que hubiera sufrido realmente durante su pasión y su muerte.

Según el testimonio de Tertuliano, uno de los docetas de su tiempo fue Marcion, a quien le atribuye la idea de que Cristo, sin pasar a través del vientre de una mujer, vino al mundo súbitamente desde el cielo, adoptando un cuerpo putativo. Y le atribuye a Apelles, discípulo de Marcion, la teoría de que, aunque Jesucristo tenía un cuerpo real, este era un cuerpo astral, hecho de una substancia superior. De acuerdo con Arendzen, esta herejía fue combatida por San Paulo en Colosenses, 1: 19 y 2:9, versículos en los que el apóstol afirma la realidad de la corporalidad de la cabeza de Dios (Jesucristo), y por San Juan en 1 Juan 1: 1-3 y 4: 1-3 y 2 Juan 7, donde el evangelista refiere a esta herejía.

El apolinarismo, por su parte, es una herejía cuyo origen data de la segunda mitad del siglo IV. Apolinar, su creador, pretende defender la idea de una verdadera encarnación, la idea de que Jesucristo es verdadero Dios, que hacía parte de la fe Niceana, frente a los

que afirmaban que era simplemente un profeta. No obstante, en su afán termina negando su verdadera humanidad al sostener que este tiene un cuerpo humano y un alma sensible humana, pero que su intelecto no es humano sino que es el intelecto de Dios el que toma su lugar.

Según lo resume Sollier (1907), la teoría de Apolinar tiene dos principios. Uno ontológico u objetivo y uno psicológico o subjetivo. Desde el punto de vista ontológico, Apolinar criticó la idea de que hubiera una verdadera unidad entre un Dios completo y un hombre completo. Para él habría a lo sumo una yuxtaposición de dos seres diferentes el uno del otro que formarían un “compuesto incongruente no diferente a los monstruos mitológicos” (Sollier, 1907). Por el lado psicológico, criticó la idea de que Jesucristo pudiese tener un alma racional o espíritu humano. Este tenía que ser divino, de lo contrario sería imposible defender su impecabilidad y su papel redentor, pues al tener un espíritu humano sería propenso al pecado.

De acuerdo con Sollier, en su parte propositiva, la teoría de Apolinar, basada en la división platónica de la naturaleza humana entre cuerpo (*sarx, soma*), alma (*psyche, halogos*) y espíritu (*nous, pneuma*), consistía en que Jesucristo había adoptado el cuerpo y el alma humanos, pero en cuanto el espíritu era el espíritu de Dios el que había tomado lugar en él, en vez del alma racional humana. De esta manera, la auto-conciencia y la auto-determinación del redentor eran divinos, lo cual garantizaba la unidad substancial con el Padre y su inmutabilidad moral, es decir, su incapacidad de pecar, pero, como lo señala Allen (2011), al parecer, al mismo tiempo le impedía cumplir el papel que se supone debería cumplir en el proyecto de salvación, que precisaba de su completa humanidad.

El V concilio general de Constantinopla, celebrado en 553 d. C., no solamente manifiesta su completo rechazo por la idea de que Jesucristo pudiera haber pecado sino además por la idea de que tuviera siquiera la capacidad de pecar. Declara, entonces, la impecabilidad

de Jesucristo, que yace, de acuerdo con los Padres, en la Unión Hipostática. Puesto que la Palabra es el principio de las acciones humanas de Jesucristo, de lo que se sigue que sus acciones humanas son acciones divinas, y es imposible que Dios pueda pecar, entonces Jesucristo es impecable (Ott, 1954) Esta respuesta, sin embargo, parece darle la razón a Apolinar y, por tanto, puede despertar sospechas de un cierto apolinarismo.

### **2.1.2 Afirmación de la humanidad y negación de la divinidad**

Hasta aquí he presentado algunas de las herejías que buscaban evadir la posibilidad de una contradicción en Jesucristo optando por su divinidad y dejando a un lado su humanidad. En lo que sigue presento algunas de las herejías en las que la opción es justamente la opuesta. afirmar su humanidad y negar su divinidad. Dos de estas herejías son el Arrianismo y el Nestorianismo.

Aunque el arrianismo (siglo IV) es una herejía propiamente trinitaria que afecta la relación entre Dios padre y el Hijo, tiene consecuencias para la doctrina de la encarnación. A diferencia de lo que sucede con el docetismo y el apolinarismo, el arrianismo acepta la humanidad de Jesús pero no su divinidad. Contra la idea sostenida siempre por el catolicismo de que Jesucristo es el verdadero Hijo de Dios y verdadero Dios, Arrio y los arrianos negaron que este pudiera estar al mismo nivel de Dios el Padre (Barry, 1907). Para ellos, una cosa era el Dios trascendente de las Escrituras y otra el *Logos* que había encarnado en Jesucristo, el cual era susceptible de sufrimiento y estaba sujeto a la mutabilidad.

Una de las razones por las cuales rechazaron la divinidad de Jesucristo es que, según ellos, él fue creado por Dios antes de crear el mundo a partir de la nada. Por tanto, Jesucristo, aunque se diferencie de las demás creaturas, es una creatura de Dios que tuvo un origen, diferenciándose de esta manera de Dios, quien no tuvo un origen; de lo cual se sigue que no existe eternamente, pues nada que tenga un origen ha existido por siempre (Schmidt,

2011). Según Barry (1907), esta idea es una consecuencia de una carta de Arrio a Eusebio de Nicomedia en la que aquél afirma que “el Hijo no es parte de lo Ingenerado”. Por otro lado, según los arrianos, por la misma razón de haber sido creado, Jesucristo no tiene la misma naturaleza, esencia o substancia que el Padre. No es “consustancial” (*homoousios*) con Él, por tanto no tiene la misma dignidad que Él, y lo consideraron como un ser que está a medio camino entre la causa primera y las creaturas (Schmidt, 2011).

Una postura intermedia entre el arrianismo y la ortodoxia es la de los llamados “semi-arrianos”, quienes como aquellos negaron la idea de que Jesucristo fuera consustancial con el Padre, pero aceptaron su parecido con este aunque en no todas las cosas. Por ejemplo, en la eternidad. Aunque los semi-arrianos lucharon siempre por hacer compatibles posturas completamente opuestas, al final muchos de ellos acabaron sumándose a las filas de la ortodoxia.

Por otra parte, el nestorianismo es una herejía que niega la divinidad de Jesucristo al afirmar que el hijo de la virgen María, Jesús de Nazaret, no es el mismo Hijo de Dios, lo cual significa que niegan que la virgen María sea la madre de Dios (*Theotokos*). Para los nestorianos, entonces, en correspondencia con las dos naturalezas, hay en Jesucristo dos personas, el Hijo de Dios y el Hijo del Hombre que es el hijo de la virgen María. Entre ellos hay una conexión meramente accidental que se manifiesta en una especie de unidad moral: Dios habita en Jesucristo como puede habitar en todos los justos y la divina obediencia y adoración que se le deben a él se le deben únicamente por su obediencia a Dios en el sufrimiento. Unido a lo anterior, los nestorianos niegan la comunicación de las propiedades (*communicatio idiomatum*), es decir, la idea de que las propiedades de cada una de las naturalezas pasan a la persona única de Jesucristo en la unión hipostática. Para ellos, las actividades humanas de Jesucristo (nacimiento, sufrimiento, muerte) son realizadas por el Jesucristo hombre únicamente, y las actividades divinas (creación, omnipotencia, eternidad)

son realizadas por el Jesucristo divino únicamente (Ott, 1954; Oderberg, 2011).

Contra el nestorianismo, la postura de la iglesia es que Jesucristo es una sola persona. Hay en Jesucristo una sola persona, la persona divina, que encarna y asume una naturaleza humana, juntándose así en él dos naturalezas, la naturaleza divina y la naturaleza humana que, de acuerdo con el concilio de Calcedonia, contrario a lo que dicen los nestorianos, se dan sin división y sin separación. Por otro lado, la postura con respecto a la virgen María es que ella es la madre de Dios, lo cual fue instaurado por el III concilio general de Éfeso (431 d. C.), al igual que la postura según la cual Jesucristo no es simplemente un portador de Dios (Dios habita en él), sino que es Dios mismo y que la persona que realiza las actividades humanas y las divinas es la misma persona, esto es, el *Logos* divino, Jesucristo.

### **2.2 Respuestas acordes con la ortodoxia**

Otro tipo de respuestas a la objeción de coherencia que vale la pena tener en cuenta son aquellas que tienden a preservar el *PNC*, ya no escogiendo una de las partes de la contradicción, sino intentando mostrar que dicha contradicción es solo aparente. Esto se ha hecho de diversas maneras. O bien proponiendo soluciones técnicas de tipo gramatical, o bien introduciendo nuevos conceptos metafísicos. O, como en el caso de Santo Tomás de Aquino, proponiendo una mezcla de ambas. En lo que sigue presento algunas de estas teorías, no con el ánimo de hacer un análisis exhaustivo de ellas, sino más bien como una manera de mostrar el tipo de distinciones sutiles que cada una de ellas incluye con el fin de mantener dicho principio.

### 2.2.1 La respuesta clásica

La respuesta de Tomás de Aquino al problema de la coherencia es, para muchos filósofos y teólogos contemporáneos, especialmente aquellos que vienen del lado del catolicismo, uno de los mejores intentos a este respecto. Eleonore Stump (2009a), por ejemplo, en la sección final de su texto afirma con un alto grado de confianza que la interpretación de Aquino de la doctrina de la encarnación “es una explicación poderosa, rica y filosóficamente sofisticada que es fiel a la definición de Calcedonia al defender a esta de algunas objeciones formidables que comúnmente se levantan contra ella” (p. 179).

Según la autora, la perspectiva de Aquino constituye lo que sería una respuesta tradicional a tales objeciones pues está inspirada y tiene muy en cuenta las pautas que propone la misma definición de Calcedonia. En dicha respuesta, Aquino introduce elementos lingüísticos y metafísicos que aparecen ya en la definición y que son, según Stump, los que no solo le permiten al autor responder a un posible cargo de incoherencia, sino además permanecer fiel a la definición al garantizar que “Cristo es una persona, y hay dos naturalezas en Cristo” (p. 179).

El primer elemento que me interesa resaltar aquí, de los que el autor toma de Calcedonia, es la idea de *naturaleza*, que le permite a Aquino dar una explicación de cómo la divinidad y la humanidad de Jesucristo permanecen separadas la una de la otra. El segundo es la cláusula *qua*, que, de acuerdo con la interpretación de Stump, es parte de lo que le permite al autor medieval mostrar que aunque se encuentren en Jesucristo esas dos naturalezas que son contrarias la una de la otra, los predicados que se le puedan atribuir a este no crean ningún tipo de contradicción.

De esta manera, podemos decir que para responder al cargo de incoherencia, Aquino recurre a dos estrategias, una metafísica, que toma mucho de la metafísica Aristotélica, y una lingüística, que se conoce como *estrategia reduplicativa*. En lo que sigue, reconstruyo

la respuesta tomista siguiendo la versión de Stump. No obstante, aunque la autora procede partiendo de lo metafísico para llegar a lo lingüístico, yo me voy a permitir hacer el recorrido inverso y lo que guiará mi exposición será la estrategia reduplicativa. La razón para ello es que, como Stump lo sugiere, la explicación metafísica es un recurso que da soporte a la estrategia lingüística que por sí misma resulta insuficiente.

Lo primero que hago aquí es, entonces, presentar la manera como Stump entiende el problema de la coherencia lógica. En segundo lugar presento la llamada estrategia reduplicativa tal como se le ha entendido tradicionalmente y muestro sus fallos. En tercer lugar, presento los elementos de la metafísica de Aquino que dan soporte a la estrategia reduplicativa y muestro cómo es que estos elementos, a vista de Stump, la fortalecen. Al final, dedico algunas líneas a mostrar que aunque aceptemos que Aquino logra explicar la idea de Calcedonia de que Cristo es una persona y que hay dos naturalezas en él, aún así no es claro que el autor logre defender a la doctrina de la encarnación del cargo de incoherencia.

Stump resume la objeción de coherencia como sigue:

Ciertamente, hay un caso *prima facie* para la objeción de que la doctrina de la encarnación atribuye propiedades contradictorias a una y la misma cosa. Por ejemplo, en la doctrina de la encarnación, de una y la misma cosa se dice que es limitada en poder y no limitada en poder. Ser limitado en poder y no limitado en poder son propiedades contradictorias y ambas son atribuidas a Cristo. Así, de cara a esto, parece como si la objeción es correcta. (Stump, 2009a, p. 174)

Frente a la objeción de coherencia así entendida, la respuesta de Aquino parte de la estrategia reduplicativa, a la que llamaré *R*, la cual pone el énfasis en una cierta cláusula que está presente en la definición de Calcedonia, a saber, el modificador adverbial *qua*.

Para decirlo de manera simple, la estrategia reduplicativa o reduplicación básicamente proporciona algunas guías para el uso de oraciones predicativas en las cuales aparece dicho modificador. Stump caracteriza  $R$  de la manera siguiente:

De acuerdo con la estrategia reduplicativa, el hecho de que tanto limitado como ilimitado en poder sean atribuidos a Cristo no muestra que la definición de Calcedonia de la encarnación sea incoherente, porque la omnipotencia se predica de Cristo en su naturaleza divina y la falta de omnipotencia se predica de él en su naturaleza humana. Cristo *qua* Dios es omnipotente; *qua* humano no lo es. En consecuencia, en la estrategia reduplicativa, los atributos que son incompatibles entre sí son también separados el uno del otro en el Cristo encarnado en virtud de que son inherentes a naturalezas distintas de él. (Stump, 2009a, p. 174)

Según Cross (Cross 2011), el esquema general de  $R$  puede representarse de la manera siguiente:

$R = x \text{ qua } A \text{ es } N$  (donde  $x$  es un sujeto cualquiera,  $A$  es una naturaleza cualquiera y  $N$  es un predicado cualquiera).

Una manera de entender cómo funciona esta estrategia en el caso de Jesucristo es la siguiente. Tomemos  $j =$  Jesucristo,  $D =$  Naturaleza divina,  $H =$  Naturaleza humana y  $F =$  ilimitado en poder. Por el recurso de  $R$  podemos decir que:

1.  $j$  es  $D$  y  $j$  es  $H$
2.  $j \text{ qua } D$  es  $F$  y  $j \text{ qua } H$  es no- $F$

Stump hace notar que esta estrategia por sí misma continúa siendo problemática. Reconstituye la crítica de la manera siguiente:

Una crítica aparentemente plausible [a la estrategia reduplicativa] corre de esta manera. Para cualquier proposición reduplicativa de la forma “ $x$  como  $A$  es  $N$  y  $x$  como  $B$  es no

*N*”, si “la reduplicación predica ser *A* de *x* y predica ser *B* de *x*”, y si “ser *N* es implicado por ser *A*, y no ser *N* es implicado por ser *B*”, entonces la proposición reduplicativa no es más que una complicada manera de predicar atributos contradictorios de su sujeto, *X*. (Stump, 2009a, p. 174)

Me parece que el problema que ella señala puede interpretarse diciendo que *R* por sí misma no funciona pues, en últimas, nos deja en la misma situación de la que partimos. Esto es, que la doctrina de la encarnación es contradictoria. Si interpretamos la cláusula *qua*, por una parte, como separando las naturalezas la una de la otra y por otro lado estableciendo una relación de implicación entre cada naturaleza y los predicados tenemos:

1. *j* es *D* y *j* es *H*
2. Ser *D* implica ser *F*
3. Ser *H* implica ser no-*F*

Como puede verse tenemos una estructura muy parecida a la que teníamos en el capítulo anterior, solo que ahora la expresamos en términos de una lógica de primer orden. Por lo tanto, aquí como allá podemos deducir:

4. *j* es *F* y *j* es no-*F*

De esta manera, aún cuando introdujimos la cláusula *qua*, tenemos nuevamente una contradicción. Según Stump, la ventaja de la aproximación tomista al problema es que introduce una metafísica que permite salvar este impase. Según entiendo, la idea de Stump es que la metafísica de Aquino logra no solo separar las dos naturalezas sino además quebrar la implicación que lleva a la contradicción mostrando que, aunque las propiedades que se predicán de Jesucristo son incompatibles, cuando se aplican a Jesucristo no constituyen una contradicción. Veamos, entonces, cómo funciona la metafísica tomista en este sentido.

Según Stump, lo que es importante en dicha metafísica, para el problema que nos compete, es una distinción que Aquino establece entre propiedades que el todo tiene en sí mismo y propiedades que son, en palabras de Stump, “prestadas” de alguno de sus componentes. Detrás de esto está el problema de si las propiedades del todo son las propiedades de sus partes o si el todo tiene propiedades que van más allá de aquellas. A lo que, al parecer, Aquino respondería diciendo que el todo tiene propiedades que van más allá de las propiedades de sus componentes, propiedades que pueden predicarse del todo por derecho propio, a la vez que también tiene propiedades que adopta a partir de alguno de sus componentes. Estas son las propiedades a las que la autora se refiere como propiedades prestadas. Un ejemplo de esto es el caso en el que a una persona se le llama “crespa” por tener una parte de sí, el cabello, crespo.

Ahora bien, si se entiende que la naturaleza divina y la naturaleza humana son componentes de Jesucristo y no propiedades del mismo, como lo supone Aquino, lo que la idea de propiedades prestadas permite decir es que las propiedades que se dan en Jesucristo se dan en él, no directamente, sino *en virtud* de algunos de sus constituyentes, a saber, su naturaleza divina y su naturaleza humana. A partir del hecho de que las propiedades que se le atribuyen a Jesucristo no se le atribuyen a él directamente sino en virtud de sus constituyentes se dice que aunque dichas propiedades son incompatibles entre sí no crean contradicción al predicarlas de Jesucristo. Al respecto dice Stump:

Algunas de las propiedades que se le atribuyen a Cristo son propiedades prestadas de sus naturalezas. Así, por ejemplo, Cristo es limitado en poder y no limitado en poder, pero él toma prestado el primer atributo de su naturaleza humana y el segundo de su naturaleza divina. Así, él tiene la propiedad de ser limitado en poder solo en virtud de tener un constituyente, a saber, la naturaleza humana que tiene la propiedad de ser limitada en poder en sí misma; tiene la propiedad de no ser limitado en poder

solo en virtud de tener un constituyente diferente, la naturaleza divina, que tiene dicha propiedad en sí misma. Puesto que las propiedades incompatibles son propiedades prestadas, Cristo no las tiene en el mismo respecto. Y así, no hay ninguna incoherencia en atribuirle ambas propiedades a Cristo [...]. (p. 176).

Hasta aquí, sin embargo, la respuesta tomista al cargo de incoherencia parece no funcionar del todo bien. Aún cuando hasta este punto se hayan separado las propiedades incompatibles tomándolas como propiedades que son atribuidas a Jesucristo en virtud de dos naturalezas que están separadas la una de la otra y no directamente, todavía puede decirse que, por ser solo “en virtud de”, esas propiedades no son propiedades de Jesucristo en sí mismo sino solo de sus constituyentes. Lo cual resulta problemático pues, como lo señala Stump, “algunas afirmaciones teológicas centrales al cristianismo requieren que se le atribuya al compuesto total que es Cristo ciertas propiedades y no solo a un constituyente de ese compuesto”. Por ejemplo, el cristianismo dice de Jesucristo, como un todo, que murió en la cruz y no solamente su parte humana, aún cuando se sabe que no es posible que una deidad eterna e inmutable pueda morir.

La respuesta de Stump a este problema es que, justamente, por ser la propiedad de morir en la cruz una propiedad prestada de uno de sus constituyentes, de tener un cuerpo mortal, es posible que Jesucristo muriera en la cruz. Como sucede, por ejemplo, cuando se dice de un ser humano que corre rápido; la posibilidad de correr rápido es algo que viene del hecho de tener un cuerpo que incluye desde un cerebro hasta los dedos del pie. O como cuando se dice de una persona cuando se corta una mano que sangra; el hecho de que la persona sangre es posible en virtud de uno de sus constituyentes, a saber, en virtud de que tiene un cuerpo que sangra.

Resumiendo, la respuesta de Aquino a la objeción de coherencia es, a vista de Stump, que las propiedades incompatibles como ser limitado en poder y no ser limitado en poder

son atributos de Jesucristo en cuanto totalidad, no solo de cada una de sus partes. En este sentido, la postura de Aquino no cae en la separación de la cual se espera que escape según ciertas afirmaciones teológicas fundamentales del cristianismo y según las condiciones que establece Calcedonia. Pero como estas propiedades no son propiedades de Jesucristo en sí mismo sino que son prestadas de sus dos naturalezas, no hay contradicción cuando se dice que Jesucristo es limitado en poder y no limitado en poder al mismo tiempo. Esta es, pues, según Stump, la metafísica tomista que da apoyo a la estrategia reduplicativa. Pero, ¿es realmente efectiva?

Para algunos autores la interpretación de la teoría tomista de la encarnación en términos de propiedades prestadas continúa siendo problemática. Una de las razones es que, al parecer, dicha interpretación implica que todas las propiedades que se atribuyen a las partes deben ser atribuidas al todo en un grado u otro. Lo que hace que, por ejemplo, si una persona tiene una parte transparente con forma de ameba, ella, de alguna manera, debe ser transparente y con forma de ameba, lo cual resulta bastante extraño. El problema aquí, entonces, es que, aún cuando Stump parece tener claro cuáles de las propiedades incompatibles son atribuibles a Jesucristo en virtud de cada una de las partes (naturalezas) que lo componen, al parecer no existe un criterio general que permita decidir cuáles propiedades toma prestadas el todo de las partes y cuáles no. Esta objeción ha recibido algunas respuestas, pero no entraré aquí en ellas (Pawl, 2016)

### 2.2.2 Soluciones *qua*

En la literatura contemporánea hay una serie de intentos de respuesta al problema de la coherencia a las cuales autores como Bäck (1997), Morris (2001) y Pawl (2016) se refieren como soluciones o movimientos “*qua*”. La solución tomista que examinamos anteriormente pertenece a este conjunto. Sin embargo, a partir de la idea general de que Jesucristo *qua*

divino es, por ejemplo, impasible y *qua* humano es pasible han surgido otras tentativas que se distinguen entre sí por la parte de la proposición a la que afecta dicha cláusula. En este sentido, encontramos soluciones de acuerdo con las cuales la cláusula *qua* afecta a la aserción completa. Otras en las que afecta al sujeto de la oración. Otras al predicado. Y otras la cópula “es”. La siguiente simbolización es tomada de Pawl (2016, p. 121):

| <b>Soluciones <i>qua</i></b> |                      |                        |
|------------------------------|----------------------|------------------------|
| Aserción (A):                | <i>Qua H, C es P</i> | <i>Qua D, C es ~ P</i> |
| Sujeto (S):                  | <i>C-qua-H es P</i>  | <i>C-qua-D es ~ P</i>  |
| Predicado (P):               | <i>C es P-qua-H</i>  | <i>C es ~ P-qua-D</i>  |
| Cópula (C):                  | <i>C es-qua-H P</i>  | <i>C es-qua-D ~ P</i>  |

Puesto que las soluciones según las cuales la cláusula *qua* afecta la cópula no son muy conocidas, solo tendré en cuenta aquí las tres primeras. En lo que sigue presento, primero, la interpretación de la cláusula como un modificador de la aserción completa; luego, la interpretación de la cláusula como un modificador del sujeto; y, por último, la interpretación de la cláusula como un modificador del predicado. esta última viene en dos modalidades: la no substitucional y la substitucional. Al final de cada una de estas presentaciones hago un breve resumen de algunas críticas dirigidas a ellas, las cuales, hasta cierto punto logran mostrar que tal vez la crítica general de Morris a la estrategia reduplicativa que presento a continuación está bien dirigida y en realidad dicha estrategia, pese a las sofisticaciones técnicas a las que sus defensores acuden, no parece resolver el problema de la coherencia. Al menos no tan de primera mano como parecería.

Dejando a un lado la aproximación metafísica tomista, Morris (2001), siguiendo a Herbert (1979) adelanta una crítica general a la estrategia reduplicativa que es a grandes rasgos muy similar a la que presentamos anteriormente:

Considere cualquier proposición reduplicativa conjuntiva de la forma  $\lceil x$  como  $A$  es  $N$  y  $x$  como  $B$  es no  $N$ .  $\lrcorner$  Si los sujetos de ambas conjunciones son los mismos y los substitutos de  $N$  son unívocos a través de la conjunción, entonces, en la medida en que (1) la reduplicación predica ser  $A$  de  $x$  y predica ser  $B$  de  $x$ , y (2) ser  $N$  está implicado por ser  $A$  y no ser  $N$  está implicado por ser  $B$ , entonces la forma reduplicativa de la predicación no logra nada excepto enturbiar las aguas, puesto que a la final se mantiene la contradicción de que  $x$  es caracterizado como  $N$  tanto como no  $N$ . (p. 48)

Como podemos ver, la razón que ven Morris y Herbert para que las soluciones *qua* no funcionen es que, por una parte, aunque las naturalezas que atribuimos a  $x$  son distintas, la variable  $x$  es reemplazada por el mismo individuo en ambas proposiciones reduplicativas. Y por otra, cada naturaleza implica predicados que son incompatibles entre sí. De esta manera, como lo señalamos antes, la contradicción en la atribución de predicados al individuo se mantiene.

Basándose en Bäck (1998), Pawl (2016, p. 121) presenta otra perspectiva del asunto pero que lleva al mismo resultado. El problema con las proposiciones reduplicativas, es decir, las que contienen la cláusula *qua* es que permiten la inferencia que Bäck llama *secundum quid ad simpliciter* (la traducción del latín sería algo así como *de lo relativo a lo absoluto*). De lo que se trata aquí es de que las proposiciones reduplicativas permiten la inferencia desde la proposición modificada por la cláusula *qua* ( $C$  *qua*  $H$  es  $P$ ), que sería el modo relativo, a la proposición sin dicha cláusula ( $C$  es  $P$ ), que sería el modo absoluto. De esta manera, como los predicados involucrados en la proposición conjuntiva son incompatibles entre sí, la contradicción en este caso también se mantiene.

Teniendo en cuenta lo anterior, la idea de Pawl es que para que una solución *qua* funcione debe ser capaz de evitar la inferencia a la contradicción que señalan Morris y Herbert o la inferencia *secundum quid ad simpliciter* que señala Bäck. En lo que sigue de su texto,

analiza diferentes posturas acerca de las proposiciones reduplicativas y muestra que, de una u otra manera, todas son problemáticas.

### 2.2.2.1 Modificación de la aserción completa

Para entender esta interpretación de la cláusula *qua* es importante tener en cuenta la noción de “truthmaker”. En líneas generales, los truthmakers son aquellos elementos que hacen a una proposición verdadera. Desde el punto de vista de la teoría de la verdad como correspondencia, la verdad (de una proposición u oración) depende de la realidad. Desde esta perspectiva, de acuerdo con la teoría ortodoxa, los truthmakers deben cumplir con la característica de la *Necesitación*, que se define de la siguiente manera:

**Definición 1. Necesitación de los truthmakers:** Si un objeto, *T*, es un truthmaker para una proposición, *p*, entonces es imposible que existan tanto *T* como *p* y que *p* no sea verdadera. (Pawl, 2016, p. 59)

El ejemplo que pone el autor es el siguiente. “Si León el Grande es un truthmaker para la proposición, *que León el Grande existe*, entonces, siempre que León el Grande y la proposición, *que León el Grande existe* existan, esa proposición es verdadera. (Pawl, 2016, p. 59)”

Pawl asocia esta definición a una metafísica como la tomista que acepta la simplicidad de Dios (Un Dios que no está formado por partes) y el carácter compuesto de las llamadas “personas”. En este sentido, acepta que si decimos que Dios es omnisciente, por el supuesto de que Dios en su naturaleza es simple no es necesario asumir que el predicado y el sujeto son cosas diferentes y que Dios tiene una cosa diferente a él que es la propiedad de la omnisciencia para que la proposición *que Dios es omnisciente* sea verdadera. En este

caso, lo que hace verdadera la proposición es una sola cosa. Dios mismo. Lo cual quiere decir que es la naturaleza divina la que hace verdadera dicha proposición.

Es diferente en el caso de una persona como Catalina, por ejemplo, que, de acuerdo con Aquino, es una naturaleza concreta la cual es un compuesto de forma (alma) y materia (el cuerpo individual de Catalina). Aquí, el truthmaker de predicaciones esenciales como “Catalina es humana” y “Catalina es un animal” es la naturaleza concreta de Catalina, esto es, el compuesto que es su alma y el cuerpo individual que hace que Catalina sea Catalina.<sup>1</sup> Por otro lado, si se trata de una predicación accidental como “Catalina es valiente” tenemos dos truthmakers: el sujeto, que es la naturaleza concreta de Catalina y la propiedad de la valentía, que es algo diferente de Catalina pero que es inherente a ella. Así, lo que hace verdadera la proposición “Catalina es valiente” es la existencia de dos objetos. La naturaleza Concreta de Catalina y la propiedad de la valentía. Aunque Pawl no explica cómo sería la situación en el caso de Jesucristo, en lo que sigue presento una reconstrucción basada en lo dicho hasta acá y presento la objeción que hace el autor a esta primera forma de solución qua.

Siguiendo la definición 1 y suponiendo que en la persona de Cristo la pasibilidad es una propiedad esencial<sup>2</sup> diríamos que: si la naturaleza (concreta) humana de Cristo es el truthmaker para la proposición (u oración) “Cristo es pasible”, entonces es imposible que

---

<sup>1</sup>Cuerpo y alma deben entenderse aquí en el sentido aristotélico que les da Aquino. Esto es, debe entenderse el alma como siendo la forma substancial del compuesto que es Catalina y el cuerpo como la materia de ese mismo compuesto. Este es un tema que no trato aquí pues se sale del contexto de lo que me interesa, pero para una explicación detallada de este asunto puede verse Stump (2009a, pp. 166-74) y Pawl (2016, pp. 58-59).

<sup>2</sup>Otra manera de entender el asunto sería suponer que la propiedad de la pasibilidad es accidental en Jesucristo. En ese caso tendríamos que tener en cuenta que serían dos los truthmakers para la oración “Jesucristo es pasible”: su naturaleza concreta y la propiedad de la pasibilidad. Habría que suponer, entonces, que la metafísica de la cristología conciliar u ortodoxa incluye la existencia de propiedades. Ese es un asunto que no trato aquí, pues excede los límites de este trabajo.

si tanto la naturaleza humana de Cristo como la proposición “Cristo es pasible” existen, la proposición mencionada no sea verdadera.

De acuerdo con la metafísica tomista que hemos esbozado arriba, la naturaleza humana (concreta) de Cristo sería el truthmaker para la proposición “Cristo es pasible”. Por otro lado, de acuerdo con la cristología conciliar, la naturaleza humana de Cristo existe al igual que la proposición “Cristo es pasible”. De ahí podemos deducir que la proposición “Cristo es pasible” es verdadera.

Lo mismo sucede en el caso de “Cristo es impasible”. Aquí, por ser Cristo una entidad simple en tanto Dios, lo que hace verdadera la proposición es su naturaleza divina. Puesto que, de acuerdo con la cristología conciliar, tanto la naturaleza divina de Cristo como la proposición “Cristo es impasible” existen, podemos deducir que la proposición “Cristo es impasible” es verdadera.

Esta explicación refleja lo que ocurre en el primer esquema que presentamos en la tabla 2.2.2. Cuando decimos: “*Qua H, C es P y Qua D, C es  $\sim P$* ”, estamos diciendo que *C es P* en virtud de su naturaleza humana y que *C es  $\sim P$*  en virtud de su naturaleza divina. Lo cual, de acuerdo con la explicación basada en los truthmakers, puede ser interpretado como diciendo que lo que hace a la proposición “Cristo es pasible” verdadera es la naturaleza humana de Cristo y lo que hace a la proposición “Cristo es impasible” verdadera es su naturaleza divina.

El problema de esta forma de solución *qua* es, según Pawl, que de ahí se deduce que tanto la proposición “Cristo es pasible” como la proposición “Cristo es impasible” son verdaderas. Lo cual deja intacta la contradicción que se quería evadir a través de la introducción de la cláusula *qua*.

### 2.2.2.2 Modificación del sujeto

En líneas generales, la idea de los defensores de la interpretación de la cláusula *qua* como un modificador del sujeto es que la oración “Cristo es impasible *qua* divino” debe ser interpretada como diciendo:

- $\sim P$  se predica acertadamente de Cristo–*qua*–divino

Lo cual significa que la oración tiene por sujeto la naturaleza divina de Cristo, es decir que es a la naturaleza divina de Cristo y no a Cristo directamente a la que se le atribuye el predicado impasible. Por otro lado, la oración “Cristo es pasible *qua* humano” debe ser interpretada como diciendo:

- $P$  se predica acertadamente de Cristo–*qua*–humano

Lo cual significa que la oración tiene por sujeto la naturaleza humana de Cristo, es decir que es a la naturaleza humana de cristo y no a Cristo mismo a la que se le atribuye el predicado pasible.

Esta interpretación de la cláusula *qua* es problemática por lo siguiente. Por un lado, dada la estructura de la oración interpretada, no es claro que el sujeto de ambas oraciones sea el mismo. Cristo–*qua*–divino, en tanto sujeto no es lo mismo que Cristo–*qua*–humano. Lo que implica que son dos cosas diferentes las que son pasible e impasible. Pero por otro lado, si asumimos que son idénticas, podemos suponer que son intercambiables la una por la otra y que los predicados pasible e impasible son aplicados a una y la misma cosa. Con lo cual hemos vuelto a la contradicción que queríamos evitar con la introducción de la cláusula *qua*. En otras palabras, la interpretación de la cláusula como un modificador del sujeto nos deja en un dilema. O bien implica la falsedad de la cristología conciliar, pues los textos conciliares implican que pasible e impasible se predicán de la misma cosa; o

bien no resuelve el problema de la coherencia pues, al suponer la identidad del sujeto, se reintroduce la contradicción que estábamos tratando de evadir.

### 2.2.2.3 Modificación del predicado

Pawl (2016, pp. 129-143) distingue dos maneras de entender la cláusula *qua* como modificadora del predicado. La no substitucional y la substitucional. Esta distinción está basada en las dos formas como regularmente se usan y representan los predicados en el contexto de la lógica de primer orden.

La primera manera está basada en la forma como se usan y representan los predicados unarios. Esto es, predicados, ya sean nominales o verbales, que se aplican a un individuo. En el contexto lógico, estos predicados se representan como  $\wp(x)$ , donde  $\wp$  es una variable que representa cualquier predicado, por ejemplo,  $IE$ ="Identica-a-la-esposa-de-José"; y la  $x$  es una variable que representa un individuo cualquiera y que puede ser reemplazada por una constante como  $m$ , que denota, por ejemplo, al individuo "María". La segunda está basada en la forma como se usan y representan lógicamente los predicados relacionales o relaciones, los cuales, como su nombre lo indica, relacionan varios individuos. El caso que nos interesa aquí es el de los predicados binarios, que relacionan dos individuos. La forma lógica de las proposiciones en las que aparecen predicados binarios es  $x\wp y$ , donde  $\wp$  es cualquier predicado binario, por ejemplo  $I$ ="ser idéntica a"; y  $x$  y  $y$  representan dos individuos cualquiera, en este caso,  $m$ =María y  $e$ =la esposa de José.

Debemos notar aquí que la diferencia entre estos dos tipos de predicados es que, en el primer caso, la forma de la proposición es  $IE(m)$ , lo cual indica que el predicado "idéntica-a-la-esposa-de-José" se aplica como un todo a María. Mientras que, en el segundo caso, la forma de la proposición es  $mIe$ , lo que significa que existe una relación entre María y la

esposa de José, “ser idéntica a”.<sup>3</sup> En el primer caso, el predicado es fijo en el sentido de que no es posible substituir aquello a lo que María es idéntica. Esto implica que en caso de que cambiemos aquello a lo cual María es idéntica estaremos atribuyendo un nuevo predicado al mismo individuo. En el segundo, por el contrario, sí es posible hacer la substitución, pero sin que eso signifique que estamos atribuyendo diferentes predicados al mismo individuo, pues el predicado “ser idéntico a” se conserva. Lo que sucede en ambos casos va a tener consecuencias importantes en la atribución de predicados a Jesucristo. En lo que sigue explico por qué.

Teniendo en cuenta lo dicho anteriormente, podemos establecer la diferencia entre la lectura no substitucional de la cláusula *qua* y la lectura substitucional de la siguiente manera. En la lectura no substitucional, la oración “Jesucristo es pasible-*qua*-humano” se lee como atribuyendo el predicado “pasible-*qua*-humano” como un todo a Jesucristo, y la oración “Jesucristo es impasible-*qua*-divino” se lee como atribuyendo el predicado “impasible-*qua*-divino” como un todo al mismo individuo. Como podemos ver, en cada caso le estamos atribuyendo predicados diferentes a Jesucristo. En el primer caso, le atribuimos el predicado “pasible-*qua*-humano” y en el segundo caso le atribuimos “impasible-*qua*-divino”. Esto quiere decir que los predicados que se le atribuyen a Jesucristo no son complementarios. Son distintos, pero no llegan a formar oraciones contradictorias.

En la lectura substitucional, la misma oración se lee como estableciendo una relación “ser pasible” entre dos individuos distintos, en la primera oración, la relación “ser pasible”

<sup>3</sup>En la lógica de predicados, el orden en que aparecen las variables y las constantes con respecto al predicado puede ser determinante en la manera como se debe entender la dirección en que se da la relación entre los individuos. Así, una forma proposicional como  $aGf$ , donde  $G$ = ser más grande que,  $a$ =Alicia y  $f$ =felipe, debería entenderse como “Felipe es más grande que Alicia” y no como “Alicia es más grande que Felipe”. No es este el caso en la relación de identidad, pero sí lo será en el ejemplo que presento a continuación porque ahí no sería cierto decir que humano es pasible-*qua*-Jesucristo. Es decir, no sería cierto decir que la relación de pasibilidad va de humano a Jesucristo.

se establece entre Jesucristo y su naturaleza humana, y en la segunda oración se establece la relación “ser impasible” entre Jesucristo y su naturaleza divina, lo cual implica que en cada uno de estos casos la aplicación de los predicados “ser pasible” y “ser impasible” a Jesucristo es relativa a cosas diferentes. La formalización en cada uno de estos casos muestra que ni en lectura no substitucional ni en la substitucional se le atribuyen predicados contradictorios a Jesucristo, y la razón para ello es que en ambos casos se bloquea la posibilidad de una aplicación *simpliciter*, esto es, no modificada, de los predicados:

- $PQH(j)$
- $\neg PQD(j)$
- $P(j, h)$
- $\neg P(j, d)$

No obstante, tanto la lectura no substitucional como la substitucional de la cláusula *qua* como modificadora del predicado deben enfrentar algunas objeciones. Algunas de ellas son, a grandes rasgos, compartidas por ambas, aunque, dado que son diferentes los enfoques, las críticas se diferencian unas de otras en el detalle. Dos de estas objeciones son la de la posibilidad de caer en la falacia *ad hoc* y la de los predicados no comunes. En lo que sigue hago una presentación muy general de cada una de ellas.

Con respecto a la lectura no substitucional, la objeción de la falacia *ad hoc* surge en principio frente al hecho de que que no parece haber un criterio que permita decidir cuáles predicados deberían estar modificados con respecto a una naturaleza y cuáles no. En particular, cuáles de los predicados que se le pueden aplicar a Jesucristo deben ser modificados y cuáles deben ser aplicados *simpliciter*. Esta pregunta surge ante el hecho de que, por ejemplo, a Jesucristo se le pueden atribuir predicados como pasible e impasible, mortal e inmortal —que en los textos conciliares aparecen modificados en relación con una

naturaleza— pero también amoroso que se puede predicar de él tanto en cuanto Dios como en cuanto hombre y que, por tanto, podríamos suponer que podría predicarse *simpliciter*. Si la respuesta que se da es que solo los dos primeros pares deben ser modificados, da la impresión de que esta decisión fuera tomada sin ninguna justificación, solo reafirmando algo que ya está en uso, con lo cual se cae en la falacia *ad hoc*. Otros intentos de respuesta han sido adelantados pero, al parecer, la menos problemática consiste en decir que ambos tipos de predicados deben ser modificados con respecto a una naturaleza. Según Pawl, esta respuesta no solo permite responder a la objeción de *ad hoc*, sino que además, permite resolver otros problemas,<sup>4</sup> sin embargo lleva consigo otras dificultades, por ejemplo, el problema de los predicados no comunes.

La objeción de los predicados no comunes para la lectura no substitucional consiste en que, si suponemos que tanto los predicados pasible e impasible y mortal e inmortal como amoroso y cansado deben ser modificados, tenemos problemas con algunas afirmaciones que consideramos verdaderas. El ejemplo de Pawl es el siguiente. Consideramos como verdadero que “humanos y perros son mamíferos”. Ahora bien, si suponemos que todos los predicados deben ser modificados, esta afirmación resulta falsa, pues, por ejemplo, Fido es un mamífero—*qua*—canino pero no mamífero—*qua*—humano. Y lo contrario se aplica para Rafael con respecto a la naturaleza humana y a la naturaleza perruna. Siguiendo la lectura no substitucional, se trata aquí, entonces, de dos predicados diferentes.

Según Pawl, hay dos conclusiones que se siguen de esto. Rafael no comparte ningún predicado con otros animales no humanos, lo cual contradice las verdades de la biología. Y Jesucristo no comparte ningún predicado con Rafael, lo cual contradice, no solo algunos presupuestos fundamentales de la teología (somos salvados gracias al sufrimiento que Jesucristo comparte con nosotros), sino también la cristología conciliar. Esta segunda

---

<sup>4</sup>Para información al respecto ver Pawl (2016, pp. 132-133).

conclusión no es clara para mí. Examinemos el caso de “Jesucristo es pasible–qu–humano” y “Rafael es pasible–qua–humano”. Ambos predicados parecen ser el mismo aplicado a ambos individuos, entonces, ¿por qué se dice que Jesucristo no compartiría ningún predicado con nosotros? Es cierto que no comparte el predicado de ser pecador, pero sí por lo menos el de ser pasible.

En lo que tiene que ver con la lectura substitucional, la objeción *ad hoc* tiene que ver con la falta de una razón por la cual solo algunos predicados deban ser entendidos como relaciones disfrazadas. Nuevamente, si la idea es que solo los predicados aplicables a Jesucristo deben ser entendidos de esa manera, dicha falacia está a la vuelta de la esquina. La objeción de los predicados no comunes a la lectura substitucional no es tan efectiva como lo es con respecto a la lectura no substitucional. La simbolización en casos como “Rafael es mamífero–qua–humano” y “Fido es mamífero–qua–canino” permite ver claramente que el predicado “mamífero” se aplica de manera común tanto a Rafael como a Fido, que era exactamente lo que fallaba en la solución propuesta para la lectura no substitucional:

- Rafael es mamífero–qua–humano:  $M(r,nh)$
- Fido es mamífero–qua–canino:  $M(f,nc)$

Esta manera de ver el asunto da la impresión de que al menos la lectura predicativa substitucional de la cláusula *qua* cuenta con una solución adecuada a las objeciones adelantadas, lo cual hace de ella una fuerte candidata como solución al problema de la coherencia. No obstante, como lo muestra Pawl más adelante, dicha lectura no está exenta de problemas. De ahí que en su exposición presente como una última alternativa las interpretaciones de la cláusula como modificadora de la cópula “es”. Como lo dije anteriormente, no hago aquí una exposición de este tipo de soluciones, pero si hay algún interés en el asunto puede consultarse Pawl (2016, pp. 143-151)

### 2.2.3 Cristologías kenóticas

Las llamadas “cristologías kenóticas” fueron introducida en las discusiones acerca de la encarnación en el siglo XVII, pero llegaron, por decirlo así, a su máxima expresión en el siglo XIX y comienzos del XX por teólogos como Thomasius, Gess, Frank, Kahnis, Dörner, Godet entre otros.<sup>5</sup> Las cristologías kenóticas parten del supuesto de que Jesucristo, para poder cumplir el plan salvífico del Padre para los hombres, optó voluntariamente por tomar la forma humana y la condición de siervo, para lo cual se apoyan en el pasaje de Filipenses 2: 5–8, en el cual Pablo afirma:

Tened entre vosotros los mismos sentimientos de Cristo: el cual, siendo de condición divina, no tuvo ávidamente el ser igual a Dios. Sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre; y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz. (Versión *Biblia de Jerusalén*)

Sobre esta base, puede decirse que las cristologías kenóticas tienen las siguientes características (Law, 2013):

- a. Las cristologías kenóticas asumen la divinidad de Jesucristo. Parten de la base de que Jesucristo es el *Logos* y su preocupación es explicar cómo ese ser divino, Dios, puede llegar a ser un ser humano.
- b. Las cristologías kenóticas asumen la pre-existencia del *Logos*. Así, su preocupación es explicar cómo ese *Logos* vino a tener una existencia humana limitada.
- c. Las cristologías kenóticas resuelven el problema de cómo el *Logos* vino a tener una existencia humana diciendo que este renunció, abandonó, dejó a un lado, se despojó de ciertos atributos divinos. Esto con el fin de llevar una vida humana genuina.

---

<sup>5</sup>Estas referencias aparecen en Davis (1983, p. 120); Pawl (2016, p. 104) y Law (2010 y 2013)

Cómo se entiende la kénosis, así como cuál sería el objeto de la misma son preguntas que han dado origen a distintas corrientes entre las cristologías kenóticas. Con respecto a esto último, algunos autores ubican la kenosis en el Logos *asarkos*. Es decir, en el Logos antes de su encarnación. Visto así, lo que tendrían que explicar los kenoticistas es cómo este asume la condición humana en la encarnación. Otros autores ubican la kenosis en el Logos *ensarkos*. Esto es, en el Logos en su estado encarnado. De ser este el caso, la kenosis se concibe como “un evento o acto que toma lugar en la existencia terrestre del Logos encarnado” (Law, 2013, p. 45), que sería la humillación que Jesucristo sufrió durante su ministerio. Jesucristo acepta ser un siervo y acepta el sufrimiento a voluntad.

Los kenoticistas que consideran que el objeto de la kenosis es el logos *ensarkos*, han intentado resolver el asunto de cómo se da la kenosis de dos maneras. Por un lado están aquellos que consideran que Jesucristo, en su encarnación, mantiene sus poderes divinos pero los esconde. Por otro lado están aquellos que proponen la *kenosis del uso*, que consiste en que Jesucristo continúa teniendo sus poderes divinos, pero decide no usarlos durante su encarnación (Law, 2010, p. 253). Estas teorías son propias del siglo XVII, pero entre autores contemporáneos hay algunas versiones de las mismas. Más adelante hablaré un poco de esto.

Por otra parte, los kenoticistas que están comprometidos con el Logos *asarkos* deben explicar cómo es que este asume genuinamente la condición humana. Es decir, cómo es que, siendo Dios, vive con las limitaciones humanas. Algunos de ellos, por ejemplo, David Hollaz y Gottfried Thomasius han propuesto una distinción entre atributos divinos esenciales y atributos divinos relativos. Hollaz habla de atributos “energéticos” y “anenergéticos”. Los atributos anenergéticos son aquellos que son intrínsecos a Dios, que le pertenecen independientemente de que los ejerza o no, como por ejemplo la eternidad, infinitud e inconmensurabilidad. Los energéticos son aquellos que tienen que ver con las

acciones divinas en relación con el mundo, en este sentido, dependen de que los ejerza o no. Jesucristo posee atributos anenergéticos pero no los usa en su tarea salvadora, mientras que los atributos energéticos los posee en la medida en que tienen como fondo los atributos anenergéticos. Así, dice Law: “el ejercicio de poder por parte de Jesucristo se se debe a que posee los atributos de eternidad e infinitud, pero este ejercicio de poder no es en sí mismo el ejercicio de la eternidad y la infinitud” (2013, p. 44).

Thomasius, por su parte, distingue entre atributos divinos “inmanentes” y “relativos”. Los inmanentes son aquellos a los cuales el Logos no puede renunciar porque perdería su condición divina. Entre ellos están la absoluta santidad, la absoluta inteligencia, el absoluto amor y el poder absoluto. Los relativos son aquellos a través de los cuales los atributos inmanentes actúan en y sobre el mundo, como la omnipresencia, omnisciencia y omnipotencia. Estos atributos no pertenecen a la esencia absoluta de Dios, por lo tanto el Logos puede prescindir de ellos en su encarnación (Law, 2013; Law, 2010). Así, el poder absoluto no es la omnipotencia, que es el poder que Dios ejerce con relación al mundo, sino el poder absoluto sobre sí mismo, la absoluta autodeterminación. Lo mismo sucede con la inteligencia absoluta y la omnisciencia. La segunda es el poder que Dios ejerce con relación al mundo, mientras que la primera es el conocimiento incondicionado y perfecto de Dios (Law, 2010, p. 256). Según Thomasius, en su encarnación, Jesucristo renuncia a los atributos relativos pero mantiene los inmanentes.

Entre los autores contemporáneos hay propuestas que hasta cierto punto parecen heredadas de estas cristologías kenóticas que podríamos llamar clásicas. Por ejemplo Stephen T. Davis (1983) parece defender una kenosis del uso al considerar que Jesucristo renuncia voluntariamente a hacer uso de ciertos poderes que no son esenciales a la divinidad. Por ejemplo, la omnisciencia simpliciter. Es decir, la omnisciencia sin ninguna especificación. En este sentido, si la omnisciencia es una propiedad de Dios, Dios debe poseerla *en algún*

*sentido*, pero no *simpliciter*. Al respecto dice Davis:

Estoy de acuerdo en que si la omnisciencia *simpliciter* es una propiedad esencial de Dios, ningún ser divino puede perder la omnisciencia y seguir siendo divino. Pero, como lo hice notar arriba, yo dudo que la omnisciencia *simpliciter* sea una propiedad esencial de Dios. Y aún, si la omnisciencia es en algún sentido una propiedad esencial de Dios, mi teoría afirma la omnisciencia de Jesucristo, en un sentido relevante y en mi opinión suficiente: Él fue un ser omnisciente que temporalmente tomó una forma no omnisciente [...] Hay un sentido en el cual un ser no omnisciente puede ser Dios. (Davis, 1983, p. 126)

El problema que debe enfrentar Davis es cómo explicar la existencia de propiedades divinas en Jesucristo en su encarnación. Su respuesta es que estas propiedades divinas deben ser entendidas a partir del hecho de la encarnación y no al revés, es decir, no intentar imponer una idea de las propiedades divinas que sea incompatible con el ser hombre de Jesucristo. Si Jesucristo tiene la propiedad de ser omnisciente, la noción de omnisciencia debe redefinirse. No puede ser la noción de omnisciencia *simpliciter*. Debe hablar de una omnisciencia a la cual se puede renunciar voluntariamente y que se puede recuperar también a voluntad. Davis explica esta renuncia voluntaria como una decisión de dejar de hacer uso de ciertos procedimientos, decisión que Jesucristo puede echar para atrás en el momento que así lo quiera. El autor lo explica de la siguiente manera:

La noción con la que estoy trabajando aquí – la de un ser que voluntariamente abandona algunos de sus conocimientos mientras retiene la habilidad de recuperarla – no es tan misteriosa como puede parecer. Pienso que es muy fácil, por ejemplo, imaginar a un ser *A*, un objeto de conocimiento *p* y un procedimiento *x* acerca de los cuales podrían decirse las siguientes cosas:

- (15)  $A$  no sabe  $p$ ;
- (16)  $A$  sabe que  $A$  puede saber  $p$  si  $A$  hace  $x$ ; y
- (17)  $A$  escoge no hacer  $x$ . (Davis, 1983, p. 127)

Unas líneas más adelante pone un ejemplo que le permite ilustrar esta situación:

Suponga que usted me pregunta si conozco cuánto es la suma de 5.739 y 63.201. Yo bien podría responder correctamente: “Yo sé qué hacer para aprender la respuesta, pero no la sé y escojo no saberlo”. (Davis, 1983, p. 127)

En este caso, Jesucristo no renuncia directamente a una propiedad como es la omnisciencia, sino que renuncia a la omnisciencia *simpliciter*, que no es una propiedad esencial de Dios, y asume una omnisciencia *en algún sentido*, que sí es una propiedad esencial del mismo. En este caso, esa omnisciencia *en algún sentido* se refiere a la posibilidad de renunciar a tener ciertos conocimientos específicos, como saber  $p$ , absteniéndose de poner en práctica el procedimiento que lo llevaría a saberlo. Es en este sentido que digo que la postura de Davis podría ser una heredera de la kenosis del uso. Pues, como digo, de lo que se trata, justamente, es de renunciar a hacer uso de un procedimiento el cual podría volver a usar en el momento en que así lo decida.

Dos autores contemporáneos que parecen separarse de las cristologías kenóticas que he llamado clásicas son Thomas V. Morris (2001) y C. Stephen Evans (2006). Morris establece una diferencia entre Omnisciencia *simpliciter* y ser-omnisciente-a menos que-libre-y-temporalmente-se escoja-ser-de-otra-manera. Para él, la que es realmente una propiedad divina esencial es la compuesta y no la *simpliciter*. Muy en la línea de Davis, la idea es que las propiedades divinas deben redefinirse a partir del Cristo encarnado, pues Jesucristo continúa siendo omnisciente en ese estado (Feenstra, 2006). Por otro lado, Evans, muy en la línea de ambos, propone en su artículo reconsiderar lo que sería la naturaleza

de Dios a partir de la encarnación. Según Evans, desde la perspectiva tradicional se ve la encarnación como un proceso de adición. Al Logos se le adicionan las propiedades humanas de modo que estas deben acomodarse a las propiedades divinas que ya están preestablecidas. Desde la perspectiva kenótica, en cambio, se trata del proceso inverso. Dios se vacía de ciertas propiedades. Ahora bien, esta perspectiva supone, según Evans, entender los atributos divinos desde lo que sucede en la encarnación. Si en la encarnación Jesucristo no es omnisciente, la propiedad divina de la omnisciencia debe ser entendida de tal manera que permita ese estado de no omnisciencia y no de la manera rígida como se le concibe desde la perspectiva tradicional, la cual hace imposible por todos los medios su presencia en el estado encarnado.

En su libro, Pawl presenta algunas críticas generales a las posturas kenóticas. Sin entrar mucho en detalles, la idea es que las posturas kenóticas no son compatibles con la cristología conciliar; entendiendo por cristología conciliar no solo la que está contemplada en Calcedonia sino también en los demás concilios cristológicos y en algunos documentos en los cuales se apoyan tales concilios, como son la carta de Cirilo a Juan de Antioquía sobre la paz (del concilio de Efeso), el tomo de León a Flavio (adoptado completamente por el concilio de Calcedonia y afirmada en el segundo y tercer concilios de Constantinopla), el catecismo del concilio de Trento (1582), entre otros; y tampoco con otra doctrina importante dentro del cristianismo como es la doctrina de la exaltación. La falla está en que van en contra de un presupuesto importante acerca de Dios según la cristología conciliar como es la inmutabilidad, tanto entendida de una manera débil como inmutabilidad moral, como entendida de una manera fuerte como inmutabilidad de carácter. Cuando se dice que Jesucristo abdicó o renunció a su condición de Dios y tomó la forma humana esto significa que pasó de ser un ser, como hemos dicho antes, inmortal, impasible, atemporal, eterno, omnisciente, omnipotente, omnipresente, etc., a ser un ser que tiene las características

completamente opuestas. Lo cual implica que Dios, al que se le concibe como un ser inmutable, habría sufrido un cambio.

La crítica de Pawl parece aplicarse a las que he llamado cristologías kenóticas clásicas, pero no a las propuestas por Davis, Morris y Evans. Como hemos visto, para estos tres se trata de redefinir las propiedades divinas con el fin de que en la encarnación no haya propiamente ningún cambio sino que Jesucristo pueda mantener en su encarnación las propiedades divinas tal cual y como se dan en el Logos, sin que estas entren en contradicción con las propiedades humanas. No obstante, parece haber un aspecto problemático en ellas y es que dichas propuestas no parecen ser propiamente ortodoxas en la medida en que, justamente, redefinen las propiedades esenciales divinas con base en la encarnación y no respetan las definiciones que da la ortodoxia, las cuales obedecen, como bien lo señala Evans, a la concepción de adición y no a la concepción de vaciamiento. Es decir, se dan de lo divino hacia lo humano y no de lo humano hacia lo divino como lo proponen las posturas kenóticas examinadas.

Otra crítica que podría hacerse a las posturas kenóticas, y esta vez tanto a las clásicas como a las contemporáneas es que niegan una condición esencial de la cristología de los concilios, a saber, que los predicados son incompatibles, como Invisible/visible, Incomprehensible/ comprensible, Ilimitado/limitado, Impasible/pasible, Omnipresente/localizado en un lugar, Inmutable/mutable, y que deben darse “al mismo tiempo”. En el caso de las clásicas, es claro que las propiedades esenciales y las relativas se dan en momentos distintos. En el caso de las contemporáneas, las propiedades divinas no parecen ser incompatibles con las del Cristo encarnado, lo cual impide hablar de la presencia de propiedades propiamente incompatibles presentes al mismo tiempo en Jesucristo, que es de lo que hablan los textos conciliares. Por ejemplo, san León I, en su carta a Flaviano patriarca de Constantinopla, presenta los atributos divinos y humanos como siendo contrapuestos:

D-144 (4) Entra, pues, en estas flaquezas del mundo el Hijo de Dios, bajando de su trono celeste, pero no alejándose de la gloria del Padre, engendrado por nuevo orden, por nuevo nacimiento. Por nuevo orden: porque invisible en lo suyo, se hizo visible en lo nuestro; incomprendible, quiso ser comprendido; permaneciendo antes del tiempo, comenzó a ser en el tiempo; Señor del universo, tomó forma de siervo, oscurecida la inmensidad de su majestad; Dios impasible, no se desdeñó de ser hombre pasible, e inmortal, someterse a la ley de la muerte. (Denzinger, 1963)

Y el concilio de Calcedonia, que afirma que “se ha de reconocer a uno solo y el mismo Cristo Hijo Señor unigénito en dos naturalezas [. . .] en modo alguno borrada la diferencia de naturalezas por causa de la unión, sino conservando, más bien, cada naturaleza su propiedad y concurriendo en una sola persona y una sola hipóstasis”, sugiere, por el hecho de que adopta completamente el documento de san León I, que en Jesucristo se dan al mismo tiempo propiedades que se contraponen las unas a las otras y que en la unión no deben perder sus diferencias. Si tenemos en cuenta que Davis, Morris y Evans redefinen los atributos divinos a partir de la manera como se dan en la encarnación para que sea posible que Jesucristo los tenga conservando su genuina humanidad, podemos decir que lo que en realidad se da en la encarnación son atributos divinos que no son para nada incompatibles con los atributos humanos, lo cual no va en concordancia con la ortodoxia.

### **2.2.4 Las dos mentes**

En todas las posturas que he examinado aquí pueden encontrarse distinciones sutiles pero tan determinantes que podrían llevar a hacer una clasificación mucho más exhaustiva de las teorías que intentan mostrar que la contradicción en la doctrina de la encarnación es solo aparente. No obstante, la última que presentaré será la llamada teoría de las dos mentes. Se trata de una teoría que sostienen básicamente autores contemporáneos, de los cuales

dos de los más representativos son Thomas Morris (2001) y Richard Swinburne (1994). En Morris, dicha teoría toma la forma de una teoría acerca de dos consciencias mientras que en Swinburne puede identificarse con una teoría de dos sistemas de creencia, en ambos casos en un mismo individuo pero independientes uno del otro.

En líneas generales, la o las teorías de las dos mentes sostienen que la aparente contradicción entre los predicados atribuidos a Jesucristo, específicamente el de la omnisciencia y la limitación cognitiva, se supera haciendo una distinción entre los poderes cognitivos y causales que tendría este en tanto divino y los que tendría en tanto humano, lo que hace de ella una manera metafísica particular de interpretar la cláusula *qua*. En este sentido, podemos decir que las teorías de las otras mentes se diferencian de las teorías kenóticas en que mientras las primeras le atribuyen a Jesucristo los predicados al mismo tiempo, las segundas, al menos las clásicas como mostré en la sección anterior, se los atribuyen en el tiempo, esto es, en momentos diferentes.

Para Morris, en particular, la aparente contradicción entre un Jesucristo que es al mismo tiempo susceptible de pecado y no susceptible de pecado se resuelve en un individuo que tiene dos mentes: una que no es omnisciente, en el sentido de que no es consciente de todas las creencias verdaderas, especialmente que no tiene consciencia de la bondad que lo llevaría a superar la tentación; esta mente correspondería a Jesucristo en tanto humano. Y otra que es omnisciente, que sería consciente de todos los contenidos de la mente no omnisciente más otros de los cuales aquella no es consciente; esta mente correspondería a Jesucristo en tanto divino, esto es, en tanto Hijo de Dios.

Para explicar su teoría, Morris acude a dos ejemplos, el primero acerca de dos sistemas de inteligencia artificial sumamente avanzados: S1, que sería el sistema no omnisciente y M que sería el sistema omnisciente. En este modelo, S1 tiene conciencia solo de aquellas creencias que le son accesibles a través de estímulos visuales y auditivos, mientras M tiene

acceso a todas las creencias que vienen desde múltiples fuentes, inclusive a las que le vienen a S1 a través de los sentidos.

Como puede verse, hay una relación asimétrica entre los dos sistemas. M tiene consciencia de todo, incluso de la consciencia de S1. S1 no tiene consciencia de todas las creencias que hay en M, solo de las suyas propias que se limitan a dos tipos de estímulos. Esta asimetría en la relación explica que Jesucristo, en cuanto humano, no tenga conocimiento de todas las verdades y sea susceptible de errar, mientras que, en cuanto divino, por tener acceso a todas las fuentes, tenga conocimiento de todas las verdades.

Una objeción a este modelo es que, por tener acceso a las creencias de S1, sean estas falsas o verdaderas, M acabaría teniendo creencias falsas, lo cual, aplicado al Hijo de Dios, contradice el presupuesto teísta de que Dios solo tiene creencias verdaderas. Para responder a esta objeción, Morris presenta el ejemplo de dos individuos, uno que posee poderes telepáticos, y en este sentido su mente tiene acceso a las mentes de todos los demás individuos, y otro que no posee dicho poder, lo cual significa que solo tiene acceso a sus propios contenidos. La idea que Morris intenta defender con este ejemplo es que, así como la mente telepática solo posee los contenidos de las otras mentes pero no los sostiene como propios pues puede considerarlos falsos sobre la base de otras fuentes; así también, la mente de Jesucristo, en tanto divino, es consciente de los contenidos de su mente en tanto humano, pero, como tiene acceso a todas las fuentes, es capaz de tomar distancia de dichos contenidos y juzgar a los falsos como falsos y guardar para sí solo los contenidos verdaderos.

Hasta aquí el modelo de Morris parece haber respondido a la objeción antes señalada. Sin embargo, a partir de esta respuesta surgen dos objeciones más. La primera es particular al modelo de las dos conciencias. Si la relación asimétrica entre la mente divina y la mente humana de Jesucristo es lo que le permite a Morris establecer una distinción entre la

omnisciencia de Jesucristo en cuanto Hijo de Dios y la no omnisciencia de Jesucristo en cuanto humano, lo cierto es que esta misma relación debería existir entre Dios y todos los seres humanos; luego, todos los seres humanos seríamos la encarnación de Dios.

La respuesta de Morris a esta objeción tiene que ver con el origen de los poderes causales (capacidad de actuar) y cognitivos (contenidos de creencias) en cada uno de los casos señalados, esto es, en el caso de Jesucristo y en el caso del resto de los mortales. Cuando se trata de nosotros, los poderes causales y cognitivos tienen su origen en Dios pero son numéricamente, y por tanto ontológicamente, independientes de Dios; puesto que aunque hemos sido creados por Dios hemos sido dotados de una libertad que nos permite ejercer esos poderes voluntariamente. Cuando se trata de Jesucristo, en cuanto Dios encarnado, los poderes causales y cognitivos son los mismos de Dios, pues él no es una criatura de Dios sino Dios mismo. De modo que no hay una distancia entre lo que Dios conoce y la manera como actúa y lo que corresponde a Jesucristo.

Ahora bien, ¿afecta esta supuesta unidad la idea de que los predicados “susceptible al pecado” y “no susceptible al pecado” al mismo tiempo no generan proposiciones contradictorias aplicadas a Jesucristo? La respuesta parece ser que no, puesto que pese a que existe esa unidad, como lo dijimos al comienzo, Jesucristo en cuanto humano, por no tener acceso a la mente de Dios, es inconsciente de la verdad y la bondad con base en las cuales actúa. De esta manera, la distinción de esferas en las cuales Jesucristo es susceptible y no susceptible de pecar se mantiene.

No obstante, yo, personalmente, veo un problema en esta postura en relación con el mismo asunto del pecado. Al suponer una unidad en cuanto a los poderes causales entre Dios y Jesucristo en cuanto humano parecería que Jesucristo no hubiera pecado, no porque se abstuvo de hacerlo como ningún mortal lo habría hecho, sino por su condición divina, lo cual niega su condición genuinamente humana.

La segunda objeción a la teoría de Morris es que esta parece tener la consecuencia de que postula la existencia de dos personas, una por cada naturaleza, lo cual cabría dentro de la herejía conocida como nestorianismo. La razón para ello es que parece ser que un presupuesto de esta teoría es la idea de que poseer una mente (y poseer un cuerpo) es el principio de individuación de la persona, se identifica a la persona como un sujeto que posee propiedades mentales; de modo que hay una persona por cada mente (y por cada cuerpo). De ser esto así, la teoría de las dos mentes, que supone que hay una mente por cada naturaleza, implicaría que hay dos personas, una por cada mente; lo cual contradice el principio de no separación de Calcedonia.

La respuesta de Morris a esta objeción está basada en una distinción que hace Aquino entre la persona en general y la persona de Jesucristo. Como lo vimos en la 2.2.2, para Aquino, la persona en general es un compuesto de cuerpo humano y alma humana. En este sentido, cada vez que tenemos un cuerpo humano y un alma humana tenemos a una persona. Ahora bien, tal como lo señala Morris, en Aquino (1947) el autor medieval indica que en el caso particular de Jesucristo, por tener dos naturalezas, una humana y una divina, no solo se debe tener en cuenta el compuesto que forma la naturaleza humana, esto es, el cuerpo y el alma humanas, sino también un componente divino. Así, puede decirse que no hay dos personas en Cristo, cada una correspondiente a cada una de las dos naturalezas, sino que debido a las dos naturalezas hay tres componentes, cuerpo y alma humanos por el lado de la naturaleza humana y un componente divino por el lado de la naturaleza divina.

La consecuencia del modelo de Aquino para la teoría de Morris es clara. Cuando se trata de seres humanos, el principio de individuación es el compuesto de mente humana y cuerpo. En el caso de Jesucristo es el compuesto de mente divina (conciencia omnisciente), mente humana (conciencia no omnisciente) y cuerpo. De esta manera, en el caso del resto de los seres humanos, cuerpo y alma, para usar los términos de Aquino, bastan para identificarlos;

en el caso de Jesucristo estos solos dos elementos no son suficientes. En este contexto, cuando se trata de seres humanos normales con una sola naturaleza, la existencia de dos mentes llevaría a la identificación de dos personas. Cuando se trata de Jesucristo no. En el caso de este último se necesitan los dos tipos de mente o dos niveles de conciencia que Morris propone para identificarlo.

Aunque en palabras de Morris esta respuesta parece bastante convincente, no es claro cómo deba interpretarse este modelo, principalmente en lo correspondiente a la relación de hecho entre la mente divina, es decir, la conciencia omnisciente y la mente humana, es decir, la conciencia no omnisciente. La interpretación de Cross (2009) es que se trata de una superposición de ambos tipos de conciencia. El problema con la interpretación de Cross es que, si ambas se superponen en un mismo individuo, entonces tenemos otra vez el problema de la incompatibilidad de predicados; es decir, se nos genera otra vez la contradicción. La solución que presenta Cross a este problema es que se puede pensar esta superposición como un flujo de experiencias que van de la mente humana hacia la mente divina, cuya única restricción es una especie de *maximalidad*. Esto es, el criterio de que las experiencias fluyen de una mente a otra y se instauran en esta última en forma de creencias a menos que haya una razón lógica que lo impida, a saber, la incompatibilidad lógica.

El problema que veo con esta interpretación es que parece a primera vista una solución *ad hoc*. Si la objeción a la doctrina de la encarnación es que es contradictoria, al decir que hay una prohibición de que haya experiencias o creencias contradictorias en Jesucristo parece estarse introduciendo un criterio solo con el objetivo de evadir la contradicción, sin mostrar que más allá de dicho uso el criterio es necesario.

Además, desde un punto de vista dialéctico, a la vista de alguien que defienda las bondades de aceptar que hay sistemas de creencia inconsistentes, y, en particular, a la vista de alguien que defienda las bondades de aceptar que la doctrina de la encarnación implica

atribuir características opuestas a Jesucristo, la salida por vía del criterio de maximalidad parecería una petición de principio. Esto se debe a que se estaría simplemente prohibiendo o diciendo que no se puede dar algo que constituye exactamente lo contrario de lo que sostiene el contrincante, a saber, que sí se puede dar y que es favorable aceptarlo, sin dar ningún tipo de argumento en contra de dicha postura. En este sentido, se estaría tomando como premisa la conclusión a la que se debe llegar.

La postura de Swinburne es un tanto diferente a la de Morris. El autor introduce la teoría de la mente dividida de Freud para explicar la posibilidad lógica de que, habiendo encarnado el hijo de Dios en un ser humano, y conservando su conocimiento y de ese modo sus creencias, pueda adoptar también las propiedades de un ser humano y, de esta manera, puedan convivir en un mismo individuo una conciencia omnisciente y una conciencia limitada en conocimiento.

En su explicación, Swinburne, siguiendo a autores como Sanday (1910), toma de Freud la idea de que es posible tener dos sistemas de creencia conviviendo en un mismo individuo pero siendo independientes el uno del otro. Uno de esos sistemas de creencia, el inconsciente diría Freud, constituye propiamente una visión de mundo y el otro, el consciente, consiste simplemente en una serie de inclinaciones a creer o proposiciones que sirven de guía para la acción.

Para ilustrar el modelo de Freud, Swinburne pone el ejemplo de la madre a la que se le ha muerto su hijo y conscientemente, cuando le preguntan si su hijo murió, responde que no, pero en otros contextos actúa bajo la creencia de que está muerto, por ejemplo, botando algunas de sus posesiones.

Para Freud, aunque el individuo posee ambos sistemas de creencias, el consciente es el resultado de la represión de las creencias que hacen parte del primero, esto es, del rechazo por parte del individuo a aceptarlas. Cuando el individuo actúa, lo hace, movido por el

segundo de los sistemas, es decir, movido por la mente consciente que incluye inclinaciones a creer y proposiciones que es capaz de pensar y sopesar y que le guían en la acción. Un individuo puede actuar unas veces movido por un cierto conjunto de creencias de las cuales es consciente en ese momento y otras veces movido por otro conjunto de creencias de las cuales es consciente en ese otro momento. Este es precisamente el fenómeno que se conoce como mente dividida. Cuando esto ocurre y el individuo no es capaz de reconocer que en algunas ocasiones actúa con base en creencias verdaderas y en otras con base en creencias falsas, se produce el fenómeno que se conoce como autoengaño.

Siguiendo el modelo freudiano, Swinburne asemeja el primero de estos sistemas, la mente inconsciente, a la mente del Hijo de Dios y el segundo, la mente consciente, a la mente humana de Jesucristo. En este sentido, la mente divina es aquella que contiene todo el conocimiento, las creencias verdaderas que constituyen la imagen de mundo del individuo Jesucristo, mientras que la mente humana sería el conjunto de inclinaciones a creer y proposiciones que guían su acción en determinadas circunstancias. Esto le permite a Swinburne explicar cómo, aunque en tanto divino, Jesucristo lo conoce todo y es incapaz de actuar mal, es susceptible de tener creencias falsas y actuar erróneamente. La conciencia divina mantiene guardadas ciertas creencias que forman la visión de mundo de Jesucristo, mientras que este, en cuanto humano, actúa con base en las inclinaciones que no han sido reprimidas, esto es, con base en las que es capaz de pensar y sobre las cuales es capaz de decidir. En este ámbito, pese a que posee un sistema de creencias infalible, es susceptible de errar tanto en lo que piensa como en la manera como actúa pues ciertas creencias verdaderas de su inconsciente se encuentran reprimidas.

Ahora bien, de acuerdo con el modelo de la mente dividida, en algunos momentos Jesucristo actuará con base en un determinado conjunto de creencias que en principio hacen parte de su inconsciente pero que en determinado momento se hacen conscientes y en otro

momento con base en otro. la pregunta es si Jesucristo era capaz de reconocer que tenía esta posibilidad y que las creencias en unos de esos conjuntos eran verdaderas y en el otro no. Al parecer sí lo era. Swinburne presenta las palabras de Jesucristo en Lucas, 22: 42, “pero no se haga mi voluntad sino la tuya” que revelan su sumisión a la voluntad de Dios Padre. esto, me parece a mí, de alguna manera podría mostrar que Jesucristo era capaz de reconocer en algunos casos cuáles de sus creencias e inclinaciones a la acción provenían de su propia percepción en tanto ser humano —y podían ser falsas o equivocadas— y cuáles él le atribuía a la conciencia divina —y eran todas verdaderas—, y era capaz de decidir sobre ellas. Esto, en el modelo de Swinburne, explicaría la posibilidad lógica de que, siendo humano, Jesucristo fuera susceptible de actuar erróneamente pero que no llegara a hacerlo, sin que eso implique, a diferencia de lo que sucede con la teoría de Morris, que no tenía capacidad de decisión sobre sus acciones.

Para Cross (2009), el modelo de Swinburne funciona bien en dos aspectos. En primer lugar, logra mostrar que es posible que un individuo posea creencias contradictorias sin que sea consciente al mismo tiempo de ellas. De acuerdo con la distinción que hace Swinburne entre visión de mundo o creencias propiamente dichas e inclinaciones a creer, podría pensarse que Jesucristo podría tener la creencia de que  $p$ , pero que por alguna razón reprime dicha creencia y tiene la inclinación a creer que  $\neg p$  y actuar en concordancia. Esto permite explicar cómo el Hijo de Dios, que es omnisciente, pudo encarnar en un ser humano, que es limitado en conocimiento, sin que esto generara ningún problema. Jesucristo, en tanto divino, tiene una imagen de mundo que está formada por creencias verdaderas, pero de las cuales no es consciente. En tanto humano, tiene inclinaciones a creer que provienen en su mayoría de sus sentidos y, por tanto, tienen la posibilidad de producir creencias erróneas, de las cuales es consciente y sobre la base de las cuales actúa.

En segundo lugar, permite responder a una posible acusación de apolinarismo. Desde

un punto de vista metafísico, Swinburne considera que el alma humana en Jesucristo no puede ser entendida en términos de un “alma racional” como lo ha entendido la iglesia, especialmente en el Concilio de Calcedonia. Esto llevaría a la acusación de apolinarismo, en el sentido de que se le estaría negando a Jesucristo un alma humana. Sin embargo, él sí le atribuye un alma humana, solo que no en el mismo sentido tradicional. En su concepción, esta debe ser entendida en términos de “‘una cierta manera de pensar y actuar’, a saber, una *manera humana* de pensar y actuar” (Cross, 2009, p. 470) que el Hijo de Dios comenzó a instanciar a partir del momento de su encarnación.

En cuanto a los problemas de esta perspectiva, Cross señala que una de las posibles dificultades que se presentarían en adoptar este modelo es que habría que abandonar los presupuestos teístas de impassibilidad, inmutabilidad y atemporalidad que se le atribuyen a Dios. Por un lado, el hecho de que Jesucristo comenzara a instanciar una cierta manera de pensar y de actuar humanas a partir de la encarnación y de que el modelo implique que haya un paso de lo inconsciente a lo consciente implica que hay cambios en su condición y marca, a su vez, una temporalidad. Por otro lado, el hecho de que esos cambios sean generados por circunstancias externas pone en cuestión el supuesto de la impassibilidad. No obstante, como Cross lo señala, este no es un problema particular de Swinburne sino que todas las teorías de las dos mentes tienen que lidiar con él.

Yo, por mi parte, considero que un problema de esta teoría tiene que ver con el asunto de que Jesucristo actúa siempre de manera correcta. Esto lleva a sospechar que siempre actúa de acuerdo con creencias verdaderas. La pregunta es cómo logra Jesucristo eso si, en cuanto humano, sus creencias, incluso sus creencias acerca de las creencias de la conciencia divina están de alguna manera mediadas por sus percepciones y estas pueden ser engañosas. Si esto es así, entonces tenemos dos opciones. O bien Jesucristo actúa siempre bien como una cuestión de azar y no porque sea capaz conscientemente de identificar las creencias

verdaderas que provienen de la conciencia divina y las creencias falsas que provienen de sus percepciones. O bien esa identificación es posible debido a que, en realidad, en Jesucristo no hay una conciencia humana sino solo una divina que todo el tiempo le permite reconocer la diferencia entre ambos tipos de creencias. En cualquier caso, ya sea actuando al azar o movido por una conciencia divina, se pone en cuestión la capacidad de Jesucristo de actuar de una manera genuinamente humana. Porque los seres humanos, según la doctrina del Libre Albedrío o libertad moral, tenemos la potestad de obrar de acuerdo con nuestras propias consideraciones y elecciones, lo cual significa que tenemos la capacidad de tomar decisiones racionalmente, no movidos simplemente por el azar y sin estar sujetos a una predestinación divina. De lo contrario, no habría la posibilidad de atribuir a los seres humanos responsabilidad por sus actos y, así, no habría una justificación para el castigo por las malas acciones ni la recompensa por las buenas.

### 2.3 Conclusiones

En este capítulo presenté algunas de las teorías que tienden a responder a la objeción de coherencia de una manera tal que revela que están intentando preservar el *PNC*. Mostré cómo algunas de ellas, las herejías por ejemplo, responden escogiendo uno de los dos lados de la contradicción y afirmando o bien la divinidad de Jesucristo o bien su humanidad. Por otro lado, presenté algunas teorías que intentan mostrar que la contradicción de la cual acusan a la doctrina de la encarnación sus detractores es solo aparente. Presenté la teoría de Tomás de Aquino, que combina tanto una estrategia de tipo gramatical, la estrategia reduplicativa, con una estrategia metafísica basada en la metafísica aristotélica.

Presenté, además, algunas teorías que hacen énfasis en la parte gramatical, como las llamadas soluciones *qua* que intentan superar las deficiencias de la estrategia reduplicativa haciendo cambios en la manera como debe interpretarse la cláusula *qua* en las proposiciones

reduplicativas. También hice una introducción a teorías que centran su atención en asuntos metafísicos como son las teorías o cristologías kenóticas que se basan en el pasaje de Filipenses 2: 5–8, en el cual se habla de un auto-vaciamiento, un acto voluntario en el que Jesucristo, en tanto Hijo de Dios, se hace hombre por amor a la humanidad para llevar a cabo el plan salvífico del Padre; y las teorías de las otras mentes, que intentan mostrar que la contradicción es solo aparente asumiendo que hay dos conciencias o dos sistemas de creencia en Jesucristo. Adelanté también algunas posibles objeciones a cada una de estas teorías con el fin de mostrar que, aunque a primera vista resultan muy convincentes y algunas de ellas gozan de gran reputación, aún así presentan algunas fallas que justifican girar la mirada hacia teorías que partan de una actitud teórica diferente con respecto al *PNC*.

Justamente debido a esto, en el siguiente capítulo presento la propuesta de una aproximación dialeteísta a la doctrina de la encarnación, de la cual la “cristología contradictoria” de Jc Beall es un buen ejemplo. Esta aproximación propone que no existe ninguna razón de principio para rechazar la posibilidad de que la doctrina de la encarnación sea contradictoria y de que Jesucristo sea en sí mismo una entidad inconsistente en el sentido de que es, de hecho, el portador de propiedades mutuamente excluyentes. Vale aclarar que la idea no es mostrar que las soluciones que he presentado en este capítulo están equivocadas sino más bien mostrar que adoptar una perspectiva en la cual se acepte la contradicción de la doctrina y de la entidad que es Jesucristo es una posibilidad que es digna de consideración y que está bien motivada.

### **3. LA APROXIMACIÓN DIALETEÍSTA: ABANDONAR EL *PNC***

#### **Introducción**

En este capítulo introduzco lo que he denominado una aproximación dialeteísta a la doctrina de la encarnación y algunos antecedentes de dicha postura que pueden encontrarse en autores como Tertuliano y Kierkegaard. Presento, además algunas distinciones que me permitirán mostrar los fundamentos lógicos del dialeteísmo y de la aproximación que propongo, las cuales a la vez me permitirán responder a las objeciones de la ilogicidad y el absurdo lógico. Me refiero a la distinción entre dialeteísmo y paraconsistencia que se encuentra en estrecha relación con la distinción entre consecuencia teórica y consecuencia lógica.

#### **3.1 ¿En qué consiste una aproximación dialeteísta a la encarnación?**

Desde una perspectiva muy amplia, el dialeteísmo es la postura según la cual hay contradicciones que son verdaderas; es decir que para una oración  $A$  tanto  $A$  como  $\neg A$  son verdaderas o, lo que es lo mismo, que  $A$  es tanto verdadera como falsa.<sup>1</sup> Esta teoría la trataré con más detalle en la siguiente sección. Por ahora, lo que es importante notar es cómo una postura como esta puede modificar la manera como puede entenderse la doctrina de la encarnación.

Como vimos en el capítulo anterior, las respuestas tradicionales al problema de la coherencia han sido, o bien sostener que Jesucristo es solo divino o solo humano pero no ambos;

---

<sup>1</sup>Sobre la manera como tales contradicciones pueden ser verdaderas o falsas hablaré en el capítulo 4.

o bien mostrar —como lo intentan hacer algunos autores medievales y contemporáneos, especialmente de la tradición católica— que no hay realmente ninguna contradicción en la idea de que Jesucristo es divino y humano.

Lo que tienen en común ambas aproximaciones al problema es que intentan mantener el *PNC*. La idea de una aproximación dialeteísta es aceptar, contrario a lo que afirma el *PNC*, que hay contradicciones que son verdaderas, aceptando la posibilidad de que lo que la tradición rechaza o considera como solo aparente sea una contradicción genuina. En este sentido, la idea es aceptar que Jesucristo tiene dos naturalezas, y que de estas dos naturalezas se sigue que es un ser contradictorio en el sentido de que se le aplican al mismo tiempo predicados como mortal y no mortal, pasible y no pasible, omnisciente y no omnisciente, mutable y no mutable y demás.

Un ejemplo de este tipo de aproximación la presenta el teólogo, filósofo y lógico norteamericano Jc Beall (2019a), quien pone en la mesa de las discusiones sobre la encarnación la teoría según la cual la doctrina de la encarnación es contradictoria y, por tanto, Jesucristo, en tanto objeto metafísico cuyas dos naturalezas se establecen en dicha doctrina, también lo es. En líneas generales, la idea de Beall, es, entonces, como lo dice él, “aceptar las contradicciones familiares”, esto es, las contradicciones a las que lleva el supuesto de que Jesucristo tiene dos naturalezas. De acuerdo con el autor, esta teoría, a la que él llama *crisología contradictoria*, toma en cuenta afirmaciones como las siguientes:

1. Jesucristo es no mutable (inmutable)
2. Jesucristo es mutable
3. Jesucristo es no mutable y mutable

A diferencia de las crisologías que presentamos en el capítulo anterior, la crisología contradictoria acepta (3). Es decir, acepta que Jesucristo pueda tener características opuestas

sin que esto genere ningún problema, al menos en principio, para la doctrina.

La idea de Beall es afirmar que la cristología contradictoria es la cristología correcta que todos deberían aceptar y que la posibilidad del carácter contradictorio de la encarnación debería ser tomada en cuenta en las discusiones acerca de la coherencia de la doctrina. Al respecto dice lo siguiente:

Mi propósito en esta conferencia es presentar un bosquejo de la esencia básica de lo que en otro lugar he llamado “cristología contradictoria”. Presento lo que es la perspectiva básica, cómo esta perspectiva es viable y por qué considero que esta es la dirección correcta para la cristología. (Beall, 2019b, p. 1)

Cabe decir que una perspectiva como esta no está aislada de una tradición. Tanto Tertuliano en el siglo II como Kierkegaard en el siglo XIX parecen aceptar el carácter contradictorio de la encarnación. Tertuliano, por ejemplo, dice lo siguiente:

Crucifixus est dei filius: non pudet, quia pudendum est. et mortuus est dei filius: prorsus credibile est, quia ineptum est. et sepultus resurrexit: certum est quia impossibile. (E. Evans, 1956, p. 18)

[El hijo de Dios fue crucificado: no estoy avergonzado —porque es vergonzoso. El hijo de Dios ha muerto: es inmediatamente creíble —porque es tonto. Él fue enterrado y resucitó: es cierto porque es imposible. (E. Evans, 1956, p. 19) ]

Esta afirmación completa se conoce como la Paradoja de Tertuliano. Se considera una paradoja porque, en contra de lo que defendían Marción de Sínope y los marcionitas, en ella Tertuliano afirma creer en la humanidad del Hijo de Dios, y por tanto en su doble naturaleza, aunque, en principio, esto pareciera una afirmación tonta o absurda en la que no se puede creer y que dice algo que es imposible, lo cual hace de ella una afirmación que

no puede ser verdadera. Aparentemente, lo que está detrás de estas consideraciones es la idea de que lo que se dice implica una contradicción: el hijo de Dios, que por ser divino es inmortal, ha muerto; es mortal. Tertuliano, de una u otra forma, reconoce el carácter a la vez contradictorio y central al cristianismo de una afirmación como “El Hijo de Dios (un ser no mortal) ha muerto”.

Afirmar que Tertuliano acepta la contradicción de la encarnación puede resultar un tanto discutible si se tienen en cuenta dos tipos de interpretaciones que se han hecho de la paradoja. Por un lado están las interpretaciones irracionistas según las cuales la paradoja es una muestra del fideísmo de Tertuliano; esto es, la idea de que, para el autor, no es posible dar una explicación racional de la encarnación sino que el único medio para acceder a ella es la fe. En este sentido, su paradoja constituye una manifestación de que la verdad sobre Jesucristo, su carácter divino y humano, desafía la razón en la medida en que está más allá de ella.

Bajo esta interpretación, resulta claro que Tertuliano estaría aceptando la contradicción, aunque justamente por eso la considerara irracional (Osborn, 1997). Por otro lado están las interpretaciones racionalistas según las cuales la paradoja sería una muestra del racionalismo de Tertuliano en la medida en que parece más una provocación a sus oponentes, los docetas, en particular a Marcion de Sínope. Esta interpretación se apoya en el hecho de que el resto de *De Carne Christi* es un intento de responder racionalmente a los argumentos de sus oponentes quienes negaban la realidad de la humanidad de Jesucristo; en primer lugar, apoyándose en evidencia textual bíblica y, en segundo lugar, argumentando a favor de la presencia de dos naturalezas en Jesucristo mostrando que la manera como se presentan algunas propiedades en Dios es distinta a la manera como se presentan estas en las cosas terrestres (E. Evans, 1956). De acuerdo con esta última interpretación, Tertuliano no estaría aceptando la contradicción, sino que más bien estaría intentando mostrar que no hay

ninguna contradicción en decir que Dios, un ser inmortal, ha muerto.

Osborne (1997) presenta otros tipos de interpretaciones que resultan interesantes porque, pese a que afirman el racionalismo de Tertuliano, el supuesto de que el autor acepta la contradicción divino–humano termina siendo el pilar que las sostiene. Una de ellas dice que, aunque, en líneas generales, Tertuliano debe ser considerado como un racionalista en el sentido de que no acepta contradicciones por ser irracionales, de todas formas sí acepta una, la de la encarnación, y aún considerando la creencia en ella como irracional la tiene como fundamental para el cristianismo. Esta interpretación se diferencia de la irracionalista en que, mientras esta última consideraría que todas o la mayoría de las afirmaciones teológicas son paradójicas y, por tanto, irracionales, la interpretación racionalista que acabo de presentar considera que hay sólo una contradicción teológica, la que afirma la divinidad y humanidad de Jesucristo, que es contradictoria y que, por tal razón, la creencia en ella es irracional.

De acuerdo con mi interpretación del autor, algo similar, en lo que tiene que ver con la aceptación de la contradicción, ocurre con Kierkegaard. En su libro *Migajas filosóficas*, bajo su seudónimo “Johannes Climacus”, el autor describe las diferencias que habría entre ser un discípulo de Sócrates y ser un discípulo de Jesucristo, caso en el cual el maestro no es solo un hombre sino que además es Dios mismo. Allí escribe lo siguiente acerca del carácter divino y humano de Jesucristo:

Se ve fácilmente aquí (si es que necesitamos demostrar en qué consiste que la razón haya sido despedida) que la fe no es un conocimiento porque todo conocer es, o bien un conocimiento de lo eterno que deja excluido lo temporal e histórico como indiferentes, o bien un conocimiento puramente histórico, y ningún conocimiento puede tener por objeto ese absurdo de que lo eterno sea histórico. (Kierkegaard, 2007, p. 72)

En este pasaje, Climacus sugiere que lo que hace que la relación entre la divinidad y humanidad de Jesucristo esté por fuera del ámbito del conocimiento es que la divinidad corresponde al terreno de lo eterno y la humanidad al terreno de lo histórico, y lo eterno y lo histórico se excluyen mutuamente. En otras palabras, lo que resulta problemático en la dicotomía Dios-hombre es su carácter contradictorio, lo cual constituye, desde el punto de vista de *Ejercitación del cristianismo* (Kierkegaard, 2009) el “escándalo” del cristianismo. El asunto del carácter contradictorio de la doctrina de la encarnación aparece varias veces antes y después del pasaje de *Migajas* que hemos citado. Por ejemplo, cuando el autor introduce en este texto el tema de la Fe como único medio para aproximarse a la contradicción que es Jesucristo, dice lo siguiente:

Esta relación [la del maestro y el discípulo] no se expresa con fábulas y golpes de trombón, sino solamente en una pasión feliz que llamamos fe, cuyo objeto es la paradoja; y precisamente la paradoja concilia lo contradictorio, es la eternización de lo histórico y la historización de lo eterno. (Kierkegaard, 2007, p. 72)

Como lo dije antes, la idea de Climacus respecto a la divinidad y humanidad de Jesucristo parece ser que se trata de una contradicción. En este último pasaje, la idea parece ser que ambos lados de la contradicción se reconcilian en el nivel de la fe, y no en el nivel del conocimiento pues, tal como lo señalaba el autor en el pasaje que cité anteriormente, el conocimiento no puede dar cuenta de aquello que es contradictorio. Y cuando esto sucede, es decir, cuando la fe logra reconciliar ambos lados de la contradicción, lo cual quiere decir que la aceptamos, no que la resolvemos a través de la razón, la contradicción se convierte en la paradoja. Así, puede decirse que la paradoja es la contradicción que no busca ser resuelta sino que se acepta, por medio de la fe, como parte esencial de la figura que es Jesucristo.

Esta perspectiva acerca de la concepción kierkegaardiana de la paradoja se opone a la que presenta Evans (1998), para quien la paradoja no tiene nada que ver con la contradicción. La principal razón que da el autor para su afirmación es que, según él, para Kierkegaard, ninguna creencia religiosa podría violar el *PNC* pues eso nos llevaría a “decir sí y no a la misma cosa”, lo cual no sería “una buena teología” (C. S. Evans, 1998, p. 21). Lo único que puedo decir al respecto, por el momento, es que me parece que la crítica de Kierkegaard está dirigida a la idea de que pueda darse cuenta de un objeto como Jesucristo desde la lógica y la razón, que se rigen por el *PNC*, y que son el terreno en el cual se construye la teología, pero no habla de lo que pueda suceder en el terreno de la fe en el cual, justamente, la contradicción se hace accesible, aceptable, y se convierte en paradoja. De esta manera, no se trata de que, para Kierkegaard, divino–humano no sea una contradicción, sino de que, siendo una contradicción, no es accesible a la razón y por tanto a la teología en cuanto ciencia racional, sino meramente a la fe donde la violación del *PNC* no sería un problema.<sup>2</sup>

Como puede verse, hay una cierta afinidad entre la cristología contradictoria de Beall (2019b) y las aproximaciones de Tertuliano y Kierkegaard a la misma. Tanto ellos dos como Beall parecen aceptar como un hecho el carácter contradictorio de la encarnación. No obstante, hay una diferencia importante entre ellos. Mientras Tertuliano y Kierkegaard consideran que afirmar que Jesucristo posee características que son contradictorias es afirmar un absurdo, como lo veremos más adelante la cristología contradictoria considera que no es tal el caso, pues hay una lógica que le subyace que tiene la característica de que evita las consecuencias absurdas a las que pudiera llevar aceptar contradicciones en la teoría. Esta última afirmación implicaría que el absurdo al que Tertuliano y Kierkegaard apuntan se resuelve teniendo una lógica que acepta contradicciones como lógica subyacente

---

<sup>2</sup>Sin hacer referencia directa a la interpretación de Evans, esta perspectiva se encuentra desarrollada más a profundidad en Gómez (2017).

a la teoría.

En lo personal, acepto que la doctrina de la encarnación es contradictoria, pero me alejo de la postura de Tertuliano y Kierkegaard por un lado, y la de Beall por el otro, en lo siguiente. A diferencia de Tertuliano y Kierkegaard, considero que afirmar la contradicción de la encarnación no es afirmar un absurdo. A diferencia de Beall, entiendo el absurdo al que refieren Tertuliano y Kierkegaard como algo más que una circunstancia lógica, esto es, como algo más que el hecho de que la aceptación de la contradicción pueda llevar a consecuencias lógicamente absurdas. Lo entiendo mejor como lo que llamo un “absurdo epistemológico”, haciendo referencia a una idea de irracionalidad de acuerdo con la cual la doctrina de la encarnación no respondería a unos criterios de racionalidad específicos, los cuales van más allá del hecho de que la doctrina esté o no esté lógicamente bien respaldada. Me refiero, específicamente, al encontrar apoyo en evidencias. En este sentido, hago una distinción entre dos tipos de absurdos. El absurdo lógico que es al que apunta, y a mi modo de ver con éxito, Beall en su trabajo, y el absurdo que llamo el absurdo epistemológico que sería el absurdo al que apuntarían Tertuliano y Kierkegaard, que tiene que ver con la racionalidad de la creencia en una contradicción. Siguiendo esta línea de pensamiento, cuando digo que no considero que, al ser contradictoria, la doctrina de la encarnación sea un absurdo a lo que me refiero es que no es un absurdo epistemológico.

En la introducción al capítulo 5 hablo un poco más sobre esta diferencia. Por ahora puedo adelantar que, tal y como veo las cosas, esta distinción es importante en la medida en que reconoce que el problema de la racionalidad no se resuelve con tener una lógica que subyace a la teoría. Se necesita algo más, pues, aunque la logicidad es una condición necesaria para la racionalidad, no es una condición suficiente para la misma. Por razones diferentes a las mías, en su texto Beall (2019a) parece reconocer esta diferencia entre logicidad y racionalidad y afirma que no es su interés abordar el problema de la racionalidad de la

doctrina. Distintamente a lo que a él le interesa, el último capítulo de esta disertación doctoral tiene como objetivo responder a la objeción del absurdo epistemológico mostrando que, desde cierto punto de vista, la contradicción de la encarnación es racional de acuerdo con unos criterios específicos.

En lo que sigue, profundizo un poco en lo que es el dialeteísmo en tanto teoría a partir de la cual se construye la aproximación que aquí considero.

### 3.2 Dialeteísmo

En líneas generales, puede decirse que el dialeteísmo es una teoría acerca de las teorías, sean físicas, matemáticas, biológicas, metafísicas, etc., que afirma que, en algunas de dichas teorías se da el caso de que **algunas** contradicciones, más no todas, son verdaderas. Priest (2006a) lo expresa de la siguiente manera:

El Dialeteísmo es la perspectiva según la cual algunas contradicciones son verdaderas: hay oraciones (afirmaciones, proposiciones o cualquier cosa que uno considere un portador de verdad)  $\alpha$  tal que tanto  $\alpha$  como  $\neg\alpha$  son verdaderas, esto es, tal que  $\alpha$  es tanto verdadera como falsa. (Priest, 2006a, p. 1)<sup>3</sup>

Para poder entender esta afirmación es importante hacer primero un recorrido por algunas formulaciones de la noción de contradicción ampliamente aceptadas y las diferentes formulaciones del *PNC* que se derivan de estas.

---

<sup>3</sup>Priest utiliza la letra grega  $\alpha$  para referir a una oración cualquiera. Yo, personalmente, utilizo letras mayúsculas y esas son las que seguiré usando, excepto en las citas textuales en las que Priest u otro autor utilice otro tipo de notación.

### 3.2.1 ¿Qué es una contradicción?

Grim (2004) y Berto (2007) han identificado cuatro maneras diferentes en las cuales puede formularse una contradicción. En primer lugar está la formulación sintáctica, en segundo lugar la formulación semántica, en tercer lugar la metafísica y en cuarto lugar la pragmática. En este capítulo me ocuparé de dos de ellas, la formulación sintáctica y la semántica, pues son las que tienen más relevancia para el desarrollo de este trabajo.

A la formulación llamada *sintáctica* ya nos referimos en el capítulo 1.<sup>4</sup> Sintácticamente hablando, una contradicción es una fórmula, oración o proposición de la forma:

$$A \wedge \neg A \quad (3.1)$$

o de la forma:

$$A, \neg A \quad (3.2)$$

La forma identificada con 3.1 se conoce como la formulación colectiva (col) de las contradicciones y la forma identificada con 3.2 se conoce como distributiva (dist). Esta distinción es relevante cuando se introducen las lógicas no-adjuntivas, esto es, lógicas que no permiten la conjunción entre dos oraciones o fórmulas ( $A, B \not\equiv A \wedge B$ ). A estas no me referiré en este trabajo, pero al respecto pueden consultarse Berto, 2007 y Priest, Tanaka y col., 2018 entre otros.

La formulación *semántica* incluye las nociones semánticas de verdad y falsedad. Siguiendo la notación de Priest (2006b), esto es, tomando  $T$  y  $F$  como los predicados “verdadero” y

<sup>4</sup>Uno podría objetar que esta formulación no es propiamente sintáctica pues no se basa meramente en la forma. Para comprenderla, al menos uno tendría que conocer el significado de los conectivos que aparecen en ella. Sin embargo, vale aclarar que aquí se habla de una formulación sintáctica porque se trata de una formulación en el lenguaje y no en el metalenguaje, y no porque esté desprovisto de una semántica.

“falso”, y asumiendo que, en general,  $\langle A \rangle$  es el nombre de la oración  $A$ , las contradicciones pueden ser formuladas semánticamente de la siguiente manera:<sup>5</sup>

$$T\langle A \rangle \wedge F\langle A \rangle \quad (3.3)$$

o como sigue:

$$T\langle A \rangle \wedge T\langle \neg A \rangle \quad (3.4)$$

La formulación 3.3 puede leerse informalmente como: “La oración  $A$  es verdadera y falsa”. La formulación 3.4 puede leerse como: “Tanto la oración  $A$  como su negación son verdaderas”.

Otra formulación semántica de las contradicciones es la siguiente:

$$T\Gamma A \rangle \wedge \neg T\langle A \rangle \quad (3.5)$$

Que se lee como: “La oración  $A$  es verdadera y es no-verdadera”. A las formulaciones 3.3 y 3.4 las llama Priest (2006b, p. 70) *contradicciones internas* y a la formulación 3.5 la llama *contradicción externa*. Las contradicciones internas pueden considerarse equivalentes siempre y cuando se acepte que la falsedad de  $A$  es equivalente a la verdad de la negación de  $A$ . Es decir, si aceptamos:

$$F\langle A \rangle \leftrightarrow T\langle \neg A \rangle \quad (3.6)$$

Vale aclarar que existe una diferencia importante entre las contradicciones internas y las externas que será de mucha relevancia en este trabajo. Cuando se trata de contradicciones

<sup>5</sup>Como lo dije en una nota anterior, Priest utiliza la letra griega  $\alpha$  para referir a oraciones en general. Yo, en cambio, utilizo la  $A$  para ser consistente con la notación que he venido utilizando en todo el trabajo.

internas, la oposición es entre una oración que es verdadera y otra que es falsa. En las contradicciones externas, la oposición es entre una oración que es verdadera y otra que es no verdadera. Aunque en la lógica clásica hay una equivalencia entre ser falso y ser no verdadero porque hay solo dos valores, en lógicas de tres y cuatro valores ese no es el caso. Tales lógicas no aceptan dicha equivalencia, es decir, no aceptan:

$$F\langle A \rangle \leftrightarrow \neg T\langle A \rangle \quad (3.7)$$

El sistema LP (*Logic of Paradox*), por ejemplo, tiene tres valores, a saber,  $v$ ,  $f$  y  $b$ . donde  $v$  es verdadero,  $f$  es falso y  $b$  es *both* (tanto verdadero como falso). Aquí, una oración puede ser no verdadera solo siendo  $f$  y puede ser verdadera de dos maneras: siendo  $v$  o siendo  $b$ .<sup>6</sup> En este caso no se acepta el lado izquierda–derecha de la equivalencia porque, aunque la única manera en que una oración puede ser no verdadera es siendo  $f$ , si es  $f$  esto no significa necesariamente que la oración es no verdadera, pues puede ser tanto  $v$  como  $f$  (valor  $b$ ) que, como dijimos, es una manera de la oración ser verdadera en LP. Dicho en símbolos. De la equivalencia anterior se acepta:

$$\neg T\langle A \rangle \rightarrow F\langle A \rangle \quad (3.8)$$

Pero no se acepta:

$$F\langle A \rangle \rightarrow \neg T\langle A \rangle \quad (3.9)$$

El sistema K3 (Kleene fuerte) tiene también tres valores, esta vez  $v$ ,  $f$  y  $n$ , donde  $n$  es *neither* (ni verdadera ni falsa). Aquí una oración puede ser verdadera solo siendo  $v$  y

<sup>6</sup>En esta lógica, “no verdadero” implica que no puede haber nada en la oración que sea verdadero. En cambio, ser verdadero no excluye la posibilidad de ser falso. Por esta razón, el valor  $b$  no se toma como no verdadero. Porque incluye tanto el valor  $f$  como el valor  $v$ . Tomarlo como no verdadero implicaría desconocer este hecho.

no verdadera de dos maneras: siendo  $f$  o siendo  $n$ .<sup>7</sup> En este caso no se acepta el lado derecha–izquierda de la equivalencia porque, aunque la única manera de que una oración pueda ser falsa es siendo no verdadera pues no hay la posibilidad de que sea  $b$ , si es no verdadera esto no significa que deba ser falsa, pues puede ser  $f$  o  $n$  que, como dijimos, son las dos maneras en que una oración puede ser no verdadera en K3. Dicho en símbolos. De la equivalencia anterior se acepta:

$$F\langle A \rangle \rightarrow \neg T\langle A \rangle \quad (3.10)$$

Pero no se acepta:

$$\neg T\langle A \rangle \rightarrow F\langle A \rangle \quad (3.11)$$

El sistema FDE (*First Degree Entailment*) tiene cuatro valores, a saber,  $v$ ,  $f$ ,  $b$  y  $n$ . Aquí, como en LP, una oración puede ser verdadera siendo  $v$  o  $b$ , y, como en K3, puede ser no verdadera siendo  $f$  o  $n$ . En este caso, por tanto, no se acepta ninguno de los dos lados de la equivalencia. No se acepta el lado izquierda–derecha por las razones antes señaladas para LP. Porque de ser falsa una oración no se sigue que sea no verdadera, ya que puede ser verdadera y falsa al mismo tiempo (el valor  $b$ ). Pero tampoco se acepta el lado derecha–izquierda por las razones antes señaladas para K3. Porque del hecho de que una oración sea no verdadera no se sigue que deba ser falsa, ya que puede ser falsa o ni falsa ni verdadera (el valor  $n$ ). Dicho en símbolos, la equivalencia anterior no se acepta porque no se acepta:

$$F\langle A \rangle \rightarrow \neg T\langle A \rangle \quad (3.12)$$

Y tampoco:

---

<sup>7</sup>Aquí ocurre algo diferente al caso anterior. En esta lógica, ser verdadero exige algo de verdad, pero el valor  $n$  no incluye verdad en ningún sentido. Por esta razón, este valor no se toma como verdadero.

$$\neg T\langle A \rangle \rightarrow F\langle A \rangle \quad (3.13)$$

Es importante tener en cuenta que si aceptamos el lado  $F\langle A \rangle \rightarrow \neg T\langle A \rangle$ , las contradicciones internas se convierten en contradicciones externas porque, al reemplazar  $F\langle A \rangle$  por  $\neg T\langle A \rangle$ , tenemos  $T\langle A \rangle \wedge \neg T\langle A \rangle$ . Este es un resultado que Priest no acepta pero Beall sí. Las consecuencias que tiene esto para cada uno de ellos son muy importantes. La consecuencia para Beall es que, para él, todas las contradicciones internas serían contradicciones externas, y, en este sentido, todas las contradicciones serían contradicciones semánticas. Para Priest, en cambio, no. Priest acepta que hay contradicciones externas, pero no todas las contradicciones son contradicciones externas, es decir, semánticas, lo cual deja espacio para que haya contradicciones metafísicas como las que consideraré en el capítulo 4.<sup>8</sup>

### 3.2.2 Principio de no contradicción (PNC)

De una manera general, el *PNC* es un principio o ley que prohíbe las contradicciones. Las distintas maneras de formular contradicciones dan pie a distintas maneras de formular el *PNC*. Es así como tenemos, en primer lugar, la formulación sintáctica que ya presentamos en el capítulo 2, a la que refieren autores como Priest (2006b) y Priest y Routley (1989b, pp. 164-65), y que se genera a partir de 3.1:

$$\neg(A \wedge \neg A) \quad (\text{PNC.1})$$

<sup>8</sup>Los términos “glutty” y “gappy” son términos técnicos que refieren a lógicas con más de dos valores. El primero refiere a lógicas que incluyen los valores  $v$ ,  $f$  y  $b$ , donde  $b$  sería el valor glut, como, por ejemplo, LP. El segundo refiere a lógicas que incluyen los valores  $v$ ,  $f$  y  $n$ , donde  $n$  sería el valor gap, como, por ejemplo, K3. Una lógica como FDE es considerada como una lógica que es a la vez glutty y gappy porque contiene los valores de ambas, es decir,  $v$ ,  $f$ ,  $b$  y  $n$ .

En segundo lugar está la formulación semántica, que se formula en el metalenguaje y no en el lenguaje objeto como la formulación sintáctica. Una de las formulaciones semánticas del *PNC* se genera a partir de contradicciones tipo 3.3, y se traduce como “la misma oración no puede ser a la vez verdadera y falsa” (Berto, 2007, p. 11):

$$\neg T\langle A \rangle \wedge F\langle A \rangle \quad (\text{PNC.2})$$

La formulación semántica que se genera a partir de contradicciones del tipo 3.4 se traduce como “una oración y su negación no pueden ser ambas verdaderas” (Berto, 2007, p. 12):

$$\neg T\langle A \rangle \wedge T\langle \neg A \rangle \quad (\text{PNC.3})$$

Y la formulación semántica que se genera a partir de contradicciones del tipo 3.5 se traduce como “la misma oración no puede ser tanto verdadera como no verdadera” (Berto, 2007, p. 12):

$$\neg T\langle A \rangle \wedge \neg T\langle A \rangle \quad (\text{PNC.4})$$

### 3.2.3 De vuelta al dialeteísmo

Una vez hemos presentado las distintas formulaciones de la noción de contradicción y las diferentes formulaciones del *PNC* que se derivan de estas, podemos entrar en materia en lo que respecta al dialeteísmo. Como dijimos al comienzo de esta sección, el dialeteísmo es una teoría acerca de las contradicciones según la cual al interior de algunas teorías hay

contradicciones que son verdaderas. Teniendo en cuenta las formulaciones antes dadas, esto significa, en símbolos, que hay teorías en las cuales tanto una oración como su negación son verdaderas, o que una misma oración es tanto verdadera como falsa. Para expresarlo simbólicamente, en una teoría  $R$  encontramos al menos un caso en el cual:

- $A \wedge \neg A$
- $T\langle A \rangle \wedge F\langle A \rangle$
- $T\langle A \rangle \wedge T\langle \neg A \rangle$

La forma  $T\langle A \rangle \wedge \neg T\langle A \rangle$  no la tomo en consideración dadas las dificultades que presenta en la equivalencia con respecto a las otras tres.

Teniendo en cuenta lo anterior, se dice que una determinada teoría es dialeteísta cuando contiene contradicciones de alguno de los tipos indicados. De este modo, cuando hablamos de una aproximación dialeteísta a la doctrina de la encarnación nos referimos al hecho de que suponemos que dicha doctrina contiene contradicciones en alguna de las versiones antes mencionadas. Y, efectivamente, son configuraciones como estas las que evidenciamos cuando encontramos oraciones por el estilo de “Jesucristo es pasible y no pasible”, “Jesucristo es mortal y no mortal”, “Jesucristo es omnisciente y no omnisciente”, etc.

### **3.3 Dialeteísmo y paraconsistencia**

Aún cuando el término “dialeteísmo” está frecuentemente asociado al término “paraconsistencia”, estos dos términos deben distinguirse claramente. “Paraconsistencia” se refiere a un cierto tipo de estudios en lógica que investigan sistemas lógicos que tienen una característica especial: en la presencia de contradicciones, tales sistemas no explotan. Diré más acerca de la no explosión en estos sistemas lógicos más adelante. “Dialeteísmo”, por otro lado, refiere, como lo dije antes, a una cierta teoría o perspectiva filosófica de acuerdo con la cual

ciertas teorías contienen algunas contradicciones (algunas, no todas) que son verdaderas. La diferencia entre paraconsistencia y dialeteísmo es, básicamente, que mientras no todas las lógicas paraconsistentes —algunas de las cuales corresponden a las “lógicas glutty” de las que se hace mención en este trabajo— deben estar comprometidas con la perspectiva de que en una determinada teoría hay contradicciones que son verdaderas, toda perspectiva dialeteísta debe considerar una lógica paraconsistente como su lógica subyacente con el fin de evitar situaciones como la llamada “explosión”, que mencioné arriba.

Para ser más clara, los lógicos paraconsistentes o lógicos glutty consideran, en general, que las contradicciones son algo que no se puede evadir en la medida en que la información que recibimos en nuestra vida corriente y muchas de nuestras creencias y teorías acerca del mundo son contradictorias. Este hecho, para ellos, justifica el desarrollo de sistemas lógicos que permitan lidiar con esos *inputs* contradictorios sin el riesgo de caer en una situación de un completo sinsentido, al menos mientras encontramos una manera de hacer de esos inputs aparentemente inconsistentes algo consistente. Pero solo algunos de ellos consideran que junto a las contradicciones que podemos encontrar en paquetes de información o en nuestros sistemas de creencias y teorías hay también algunas contradicciones que son verdaderas.

Este ser “verdaderas” puede entenderse de dos maneras diferentes (Beall, 2004). En un sentido, como significando que algunas de esas situaciones epistémicas y lingüísticas que incluyen contradicciones no tienen y no pueden tener una solución —no pueden disolverse, en el sentido en que hablé de la disolución de una contradicción en el capítulo 2, es decir, que no se puede mostrar que ellas son solo aparentes— aunque no se da el paso a decir que no tienen solución porque la realidad a la que refieren es inconsistente. En otro sentido, se puede entender como significando que hay una realidad última que es contradictoria o que hay en nuestro mundo real objetos que poseen propiedades contradictorias, las cuales

son responsables de la contradictoriedad que encontramos en los niveles lingüístico y epistémico. De esta distinción hablaré en el capítulo 4. Lo que es importante de entender hasta aquí es que en ambos casos tenemos contradicciones que no pueden resolverse ni disolverse. Sin embargo, en el primer caso estas contradicciones no existen en el mundo, mientras que en el segundo caso sí. También se puede entender la contradictoriedad de la teoría como algo temporal, en cuyo caso estamos frente a un paraconsistentista que no es un dialeteísta. Se trata, aquí, de un paraconsistentista en el sentido de que acepta que hay situaciones lingüísticas o epistémicas contradictorias, pero no es dialeteísta en el sentido de que no considera que tales contradicciones no puedan ser disueltas y, de esta manera, no acepta que haya contradicciones verdaderas.

Sea cual sea la actitud que se tome con respecto a las contradicciones, en todos los casos se trata de posturas paraconsistentistas en el sentido de que las lógicas subyacentes a las teorías deben ser lógicas paraconsistentes. Ciertamente, aunque esta distinción entre dialeteístas o paraconsistentistas fuertes y débiles es solo una distinción filosófica, no es inocua en términos del tipo de sistemas lógicos que podrían ser adecuados como lógicas subyacentes en cada caso. El dialeteísmo impone algunas restricciones importantes en relación con este asunto. Por ejemplo, excluye la posibilidad de que ciertos tipos de lógicas como las llamadas *lógicas no-adjuntivas*, lógicas en las que no vale la ley de adjunción ( $A, B \not\vdash A \wedge B$ ) o que tengan problemas con ella, puedan ser consideradas dentro del espectro de las lógicas con las cuales serían compatibles el dialeteísmo y teorías dialeteístas o contradictorias. Este aspecto no lo trataré en este trabajo. Lo que sí vale la pena tener en cuenta es que el dialeteísmo es compatible con diferentes tipos de lógicas que tengan la características de no ser lógicas no adjuntivas, por ejemplo, LP y FDE. Esto se verá más claro en lo que sigue.

La pregunta sobre qué es la Lógica (con mayúscula), en cuanto disciplina, puede ser

respondida de varias maneras. Una de ellas puede ser diciendo que es el estudio de las lógicas, entendiendo estas como sistemas formales interpretados. Para Haack (1998), una lógica, (con minúscula) se diferencia de otros sistemas formales —la aritmética, la geometría y axiomatizaciones de teorías, por ejemplo la biología o la física— en la medida en que proporciona criterios que permiten decidir acerca de la validez de los argumentos. A esto, la autora agrega otras características que, aunque considera discutibles, pueden servir para hacerse una idea más o menos razonable de a qué se refieran los lógicos cuando hablan de lógica. Una de ellas es que la validez de los argumentos pueda establecerse de manera neutral, esto es, independientemente del contenido de las variables (sentenciales o proposicionales), lo cual hace de la noción de validez una noción más general que la que podría tenerse si esta dependiera de tales contenidos.

En su libro, Haack distingue dos nociones de validez. La validez sintáctica y la validez semántica. La validez sintáctica dice que un argumento es sintácticamente válido en un lenguaje  $L$  si, teniendo una oración  $A$  y un conjunto de oraciones  $\Gamma$ ,  $A$  es derivable de  $\Gamma$  y de los axiomas de  $L$ , si los hay, haciendo uso de las reglas de inferencia de  $L$ . Esta relación se representa simbólicamente de la siguiente manera:  $\Gamma \vdash_L A$ . Como definición básica para la lógica clásica, se dice que un argumento es semánticamente válido en un lenguaje  $L$  si en ese lenguaje  $A$  es una consecuencia lógica de  $\Gamma$ . Lo cual quiere decir, si  $A$  es verdadera para todos los casos, modelos o interpretaciones en los que  $\Gamma$  es verdadero —donde un caso, modelo o interpretación es una circunstancia que permite asignarle valores de verdad a las fórmulas—. Esta relación se representa simbólicamente de la siguiente manera:  $\Gamma \models_L A$ .<sup>9</sup>

<sup>9</sup>En ambos casos hay relaciones particulares. Para la validez sintáctica está la idea de teoremicidad. Una fórmula es un teorema si es derivable en  $L$  sin la presencia de premisas, solo de los axiomas, si los hay. La teoremicidad se representa simbólicamente de la siguiente manera:  $\vdash A$ . En la validez semántica está la idea de verdad lógica. Una fórmula es una verdad lógica si es verdadera en todos los casos, modelos o interpretaciones de  $L$ . La verdad lógica se representa simbólicamente de la siguiente manera:  $\models A$ . Normalmente, se busca que las fórmulas que son válidas sintácticamente lo sean también semánticamente y viceversa. En la lógica clásica

Beall (2019a) acoge esta segunda noción de validez y ve la lógica como el estudio de la noción de consecuencia lógica. El autor define la noción de consecuencia lógica de la siguiente manera:

**Definición 2. (Definición general de consecuencia lógica)**  $X \vDash_L S$  si y solamente si no hay un *caso*  $-L$  que satisfice  $X$  pero no  $S$ .

Donde  $X$  es un conjunto de oraciones (o fórmulas o proposiciones) y  $S$  es una oración cualquiera. Nótese que la definición de validez semántica de Haack es similar a la que da Beall de consecuencia lógica. La diferencia está en que, mientras allá se habla de verdad y falsedad, aquí se habla de “satisfacción”. Este cambio obedece a que mientras que la definición de Haack está dada solo para la lógica clásica, la definición de Beall involucra no solo la lógica clásica sino también lógicas no clásicas como K3, LP y FDE. En este caso, un *caso*  $-L$  satisfice una fórmula o un conjunto de fórmulas si toma unos de los valores designados. En la lógica clásica y en K3 el valor designado es solamente  $v$  y en LP y FDE los valores designados son  $v$  y  $b$  pues son los que constituyen los valores para verdadero en esas lógicas. Para una mejor explicación de esto puede verse el apéndice al final de este trabajo.

En su artículo, Beall introduce también la noción de teoría. Por teoría se entiende un conjunto de oraciones básicas (que se suponen verdaderas) de las cuales se siguen otras oraciones (que se suponen verdaderas por su relación con las primeras). Una característica importante de las teorías es que están cerradas por la relación de consecuencia. Esto quiere decir que las oraciones que se siguen de las oraciones básicas, o dicho de otro modo, que esto se cumple en la medida en que todos los teoremas son verdades lógicas y viceversa. En este caso se dice que la lógica clásica cumple con las propiedades metateóricas de la corrección y la compleción. Donde la corrección se refiere al hecho de que todos los teoremas del sistema son verdades lógicas en ese sistema; y la compleción se refiere al hecho de que todas las verdades lógicas del sistema son teoremas de ese sistema.

son consecuencia de las oraciones básicas, entran a ser parte también de la teoría. Y esto es así aún cuando no sepamos que tales oraciones son consecuencia lógica de las oraciones básicas.

La distinción entre paraconsistencia y dialeteísmo que hemos esbozado arriba plantea una distinción importante entre dos tipos de consecuencia: la que, técnicamente hablando, se llamaría *consecuencia lógica* propiamente dicha y la *consecuencia teórica*. Según Beall (2019a), la primera de ellas correspondería a la lógica que subyace y que es común a todas las teorías y la última corresponde a la noción de consecuencia que es propia de cada teoría específica. Esta se representa con el mismo símbolo que la consecuencia lógica y un subíndice que indica la teoría específica a la que corresponde esa relación de consecuencia. Por ejemplo, podría ser  $\vDash_{T_1}$ ,  $\vDash_{T_2}$ ,  $\vDash_{T_n}$ .

Lo dicho en el párrafo anterior implica que varias teorías pueden estar construidas sobre una misma lógica. Esto es, utilizar una misma sintaxis con sus ingredientes no lógicos (símbolos para oraciones atómicas), lógicos (símbolos para operadores y conectivos lógicos) y a-lógicos (signos de puntuación) y una misma relación de consecuencia lógica. Esto es lo que significa que una misma relación de consecuencia lógica o que una lógica es común a varias teorías. No obstante, cada teoría puede tener su propia relación de consecuencia teórica, dependiendo de los requerimientos de dicha teoría. Por ejemplo, un conjunto de teorías puede estar construido sobre la relación de consecuencia lógica de FDE, que es una lógica tanto glutty como gappy, pero cada una de ellas puede “concentrarse”, si se puede decir así, en solo una parte de esa semántica y en la noción de consecuencia que la acompaña. Por ejemplo, si es una teoría que incluye contradicciones pero no oraciones indeterminadas, puede concentrarse solo en la parte glutty de FDE, es decir, en lo que tiene que ver con los tres valores de verdad  $v$ ,  $b$ , y  $f$ , y dejar a un lado lo correspondiente a las lógicas gappy, es decir, dejar a un lado el valor de verdad  $n$ . Mientras que otra que

incluya oraciones indeterminadas pero no contradicciones puede concentrarse en solo los tres valores  $v$ ,  $f$  y  $n$ , y dejar a un lado el valor  $b$  (Beall, 2019a y Beall, 2019c).<sup>10</sup>

Cuando esto ocurre, cada una de estas teorías adopta un lenguaje lógico y una noción de consecuencia que son los que corresponden, por decirlo así, a una cierta lógica. Por ejemplo, en el caso de una teoría que se concentra en los valores  $v$  y  $f$ , los operadores lógicos serán  $\dagger$ ,  $\neg$ ,  $\wedge$  y  $\vee$  y estarán definidos como lo están en la lógica clásica. Lo mismo sucede con la noción de consecuencia. En el caso de una teoría que se concentra en los valores  $v$ ,  $b$  y  $f$ , los conectivos serán y estarán definidos y la noción de consecuencia será la de las lógicas glutty. Es de notar que, como lo señalo en el apéndice, el lenguaje lógico es el mismo en las distintas lógicas que aquí estamos considerando, aunque los conectivos se definen de una manera un tanto diferente debido a la presencia de más valores de verdad en las lógicas no clásicas.

Ahora bien, dado que la noción de consecuencia lógica es diferente en cada lógica, si la noción de consecuencia es diferente en la lógica subyacente y la lógica de la teoría habrá diferencias en lo que se considere como válido en una y otra. Por ejemplo, si la lógica subyacente es FDE, en esta no son válidos ni el *PNC*, ni EFQ (Ex falso quodlibet) o principio de explosión ni el PTE (Principio del tercio excluso). En cambio, en la teoría que adopta una relación de consecuencia teórica que funciona como la de la lógica clásica, tanto el *PNC* como EFQ y el PTE serán validos dentro de la teoría. En el caso de la teoría que adopte una relación de consecuencia que funcione como la de una lógica glutty, tanto el *PNC* como el PTE serán válidos, pero EFQ no.

Lo relativo a la validez e invalidez de las formas argumentales en cada lógica lo explico en el apéndice. Por ahora, lo que es importante de entender es que, aunque la lógica

<sup>10</sup>Para Beall, una de las desventajas de la lógica LP es que deja por fuera la posibilidad de hacer lógicas teorías en las cuales aparecen oraciones que no son ni verdaderas ni falsas, es decir, aquellas a las que les corresponde el valor  $n$ . De esto hablaré un poco más adelante.

subyacente, es decir, aunque el lenguaje lógico y la noción de consecuencia lógica que subyacen a una teoría sean de un cierto tipo, la teoría puede funcionar con una noción de consecuencia propios que sean iguales o diferentes a los de la lógica subyacente. Pero, ¿cómo puede darse que la teoría tenga una noción de consecuencia lógica diferentes a los de la lógica subyacente? Un requisito importante es que la lógica de la teoría debe imponer más restricciones que la lógica subyacente. En este sentido, esta última debe tener un campo de posibilidades más amplio que el de la teoría y la noción de consecuencia lógica debe ser más débil que la de la noción de consecuencia de aquella.

Por campo de posibilidades más amplio me refiero a que la lógica subyacente debe contener más valores de verdad que se le pueden asignar a las oraciones. Así, FDE tiene un campo de posibilidades más amplio que LP y que la lógica clásica porque, mientras FDE tiene cuatro valores de verdad, las otras dos tienen sólo tres y dos respectivamente. Por otro lado, considero una lógica  $L_1$  más débil que otra lógica  $L_2$  cuando la primera prueba menos formas argumentales que la segunda. En este caso se dice también que la lógica más débil es una parte propia o un subconjunto propio de la lógica más fuerte, es decir que hay entre ellas una relación tal que todo lo que es válido en la primera lo es también en la segunda, pero no al revés.

Existe una relación entre la amplitud del campo de posibilidades y la debilidad o fortaleza de una lógica que está dada por la idea de contraejemplo. Un contraejemplo es un caso que hace que en un argumento la conclusión sea no verdadera mientras las premisas son verdaderas. Cuando se encuentra un contraejemplo para un argumento, decimos que la consecuencia no se sigue de las premisas. Estos detalles los presento en el apéndice. Por ahora me interesa resaltar que mientras más amplio el campo de posibilidades, más posibilidades de contraejemplos hay, lo cual hace que sea menor el número de formas válidas posibles. Esto quiere decir que una lógica como FDE, que cuenta con el más amplio

campo de posibilidades (cuatro valores de verdad), es la más débil puesto que cuenta con el mayor número de contraejemplos posibles y, por lo tanto, con el menor número de formas argumentales válidas posibles. Luego le seguirían LP y K3, que serían subconjuntos de la lógica clásica, pero no serían subconjuntos una de la otra ni de FDE. No serían subconjuntos una de la otra porque contienen valores de verdad diferentes. Y serían subconjuntos de la lógica clásica pero no de FDE porque todas las formas argumentales válidas en ellas son válidas en la lógica clásica pero no todas en FDE; y la más fuerte sería la lógica clásica, pues ella cuenta con el menor número de contraejemplos posibles y en ella hay formas argumentales válidas que no lo son ni en LP, ni en K3 ni en FDE.

Todo esto lo que significa es que la lógica clásica es la más restrictiva de todas y la menos restrictiva es FDE. Por esta razón, FDE puede servir de lógica subyacente a teorías cuya noción de consecuencia es la de las lógicas glutty, gappy o clásica, pero no al revés. Y lo mismo, podemos tener una teoría cuya lógica subyacente es LP y el lenguaje lógico de dicha teoría y la noción de consecuencia teórica funcionan como en la lógica clásica, pero no al revés. Y, definitivamente, por ser la más restrictiva, si tenemos como lógica subyacente la lógica clásica, no podemos tener una teoría que funcione como LP o como FDE. La razón para ello es que, de no ser así, es decir, en caso de que la teoría invalide las formas argumentales que son válidas en la lógica subyacente, la teoría estaría desobedeciendo la lógica y esto es algo que, por la manera como funciona la relación entre la lógica subyacente y la teoría no puede suceder. Lo contrario, es decir, que en la lógica subyacente sean inválidas formas argumentales que son válidas en la teoría, o lo que es lo mismo, que puede haber pasos lógicos que son válidos en la teoría que no lo son en la lógica subyacente, no es problemático.

Para explicar esto, tomemos el siguiente ejemplo. Supongamos que, de acuerdo con una cierta noción de consecuencia lógica, la forma argumental  $A \wedge B \vDash A$  es válida, mientras

que de acuerdo con la noción de consecuencia propia de cierta teoría específica no lo es. En este caso, la teoría estaría desobedeciendo a la lógica al decir que un paso que es válido en la lógica como es pasar de  $A \wedge B$  a  $A$  está prohibido. Y esto, desde la perspectiva que presento no puede suceder, porque aquí la lógica se considera como el fundamento básico de la teoría. Pero, desde esta perspectiva, lo contrario no es un problema. En la lógica subyacente este paso podría estar prohibido y podría ser aceptado en la teoría porque lo que sea válido en la teoría o en la lógica subyacente depende de los valores de verdad que estas incluyan, y tal como se concibe aquí, la lógica subyacente no determina cuántos y cuáles valores debe incluir la teoría. La lógica subyacente simplemente presenta un abanico de posibilidades que la teoría adopta como mejor le convenga y, en este sentido, puede imponer restricciones que la lógica subyacente no impone. Así, en caso de que la teoría adopte, por ejemplo, solo tres de los cuatro valores que presenta una cierta lógica subyacente, no estaría desobedeciendo nada y lo que resultaría de esto es que en la teoría habría formas argumentales válidas que no lo son en la lógica subyacente. Es por esto que se dice que hay pasos lógicos que se pueden dar en la teoría que no se pueden dar en la lógica subyacente.<sup>11</sup>

Priest considera que la lógica subyacente a todas las teorías es LP, con lo cual deja por fuera la posibilidad de tomar lógicas como K3 y FDE, que contienen el valor  $n$  como las lógicas de la teoría como tal. Según entiendo, por comunicación personal y por lo que dice en Priest (2006a, p. 86), esto se debe a que si no vale el principio del tercio excluso (PTE), como sucede en K3 y FDE, tampoco vale la *reducción al absurdo*; lo cual crea un problema si se piensa en lo que necesitamos en términos de razonamiento. El razonamiento, según Priest, en muchos casos puede prescindir del *modus ponens* que es una regla que no es válida ni en LP ni en FDE (Priest, 2006a, 110–111 nota al pie). Además, con respecto al silogismo disyuntivo (SD), este puede introducirse en el razonamiento por medio de reglas

<sup>11</sup> Agradezco al profesor Beall esta explicación y el ejemplo que aquí presento.

no lógicas (Priest, 2006b, Cap. 8) — recurso que también utiliza Beall para introducir en el razonamiento el *modus ponens* (ver el apéndice)—. Pero es problemático que el razonamiento no cuente con la *reducción al absurdo* porque muchos razonamientos se hacen de esa manera. Esto no ocurre con LP, pues ahí sí vale el PTE.<sup>12</sup>

Beall, por su parte, considera que la lógica subyacente a todas las teorías es FDE. La razón principal para esta consideración es que es, entre todas, la que tiene el espectro más amplio de posibilidades, cuatro valores de verdad, con lo cual puede dar cuenta de los valores de verdad de las oraciones que conforman las diferentes porciones del lenguaje, a saber, oraciones contradictorias, oraciones indeterminadas, con predicados vagos y hasta oraciones cuyos términos tienen un significado preciso como son la mayoría de las teorías físicas, la biología, la mayoría de las teorías metafísicas y teológicas y demás, de las cuales se hace cargo la lógica clásica. A partir de ahí, como lo señalé antes, cada teoría puede funcionar con una noción de consecuencia teórica diferente, dependiendo de sus presupuestos y necesidades.<sup>13</sup>

### 3.4 Una lógica para una teoría dialeteísta de la encarnación

En esta sección presento algunas opciones de lógicas que podrían servir como lógica subyacente o como lógica de la teoría dialeteísta de la encarnación que aquí defiendo y

---

<sup>12</sup>La prueba de que para tener la *reducción al absurdo* se necesita el PTE es la siguiente. Si tenemos  $A \rightarrow (B \wedge \neg B)$ , sólo podemos tener  $\neg A$  si, por contraposición, tenemos  $\neg(B \wedge \neg B)$ . Lo cual significa, por De Morgan y Doble negación, si tenemos  $(B \vee \neg B)$ , que es el PTE.

<sup>13</sup>Beall es considerado como uno de los principales defensores del pluralismo lógico (Beall y Restall, 2006 y Beall y Restall, 2000). No obstante, la idea de que exista sólo una lógica subyacente para las distintas teorías parece poner en cuestión un tal pluralismo. Este problema ha sido sugerido por Cotnoir (2019). La respuesta que se puede inferir de Beall (2019c) a este respecto parece ser que si bien FDE fungiría como lógica universal en el sentido de estar a la base de todas las teorías y ser neutral con respecto al tópico (*topic-neutral*), el pluralismo estaría en la multitud de lógicas que serían aceptables como lógicas de las teorías, entre las cuales estaría también FDE.

muestro cómo la existencia de esta lógica o estas lógicas permite responder a las objeciones de la ilogicidad y del absurdo lógico.

Siguiendo la distinción que Beall introduce entre consecuencia lógica y consecuencia teórica y los tipos de lógicas con los que estamos lidiando, habría dos posibilidades de lógicas a considerar como las adecuadas para para la teoría dialeteísta de la encarnación que propongo y, en particular, para la cristología contradictoria que defiende Beall. Para Beall, la lógica subyacente será FDE. No obstante, dicha teoría no necesita de la parte gappy de dicha lógica; es más, es deseable que no la incluya pues se llegarían a afirmar herejías como que Jesucristo no es ni mortal ni no mortal y, en consecuencia, que no es ni divino ni humano. Debido a esto, aunque la lógica subyacente sea FDE, la semántica de la teoría se concentrará en los valores  $v$ ,  $b$  y  $f$  y la noción de consecuencia será la de las lógicas glutty como LP (Beall, 2019b y Beall, 2019c). Esto indica que, en principio, cualquiera de las dos lógicas, LP o FDE, podría ser utilizada como lógica subyacente a una teoría dialeteísta de la encarnación. Lo importante, en últimas, es la noción de consecuencia específica de la teoría la cual, como dije antes, debe ser la de una lógica que incluye solo los tres valores  $v$ ,  $f$  y  $b$ . Condición que cumplen tanto LP como la parte glutty de FDE.

Esta manera de entender las diferencias y relaciones entre lógica y teoría y entre diale-  
teísmo, encarnación y lógica no están libres de presupuestos. Uno de estos presupuestos es que ellas son compatibles con aunque no presuponen el pluralismo lógico. El pluralismo lógico consiste, en general, en la idea de que no existe una sola lógica correcta o una sola noción de consecuencia sino que pueden existir varias. El pluralismo del que se trataría aquí, en particular, se compromete además con la idea de que la noción de consecuencia con la que se trabaje se escoge por razones pragmáticas, dependiendo de qué se necesita para trabajar con una teoría determinada. Este presupuesto no será objeto de discusión aquí, pues considero que hacerlo requeriría de un trabajo dedicado exclusivamente a ello. Sin

embargo, hay alguna literatura al respecto que puede revisarse: Russell, 2019; Wyatt y col., 2018; Gómez, 2007; Beall y Restall, 2006; Restall, 2002 y Beall y Restall, 2000.

La presentación que he hecho hasta aquí de las diferencias y relaciones entre paraconsistencia y dialeteísmo y consecuencia lógica y consecuencia teórica tiene una implicación muy importante para la aproximación dialeteísta por la que abogo y en particular para la cristología contradictoria de Beall. Ellas nos permiten entender que aceptar la contradicción de la divinidad y humanidad de Jesucristo, contrario a lo que piensan autores como Dahms (1978), no hace de la encarnación una teoría ilógica.

El teólogo John Dahms sostiene que la doctrina de la encarnación implica de hecho una violación del *PNC*, en la medida en que la existencia de dos naturalezas en Jesucristo implica la existencia en él de dos voluntades. Esto lo lleva a pensar que la encarnación es ilógica, no puede ser capturada por la lógica, pues uno de los principios básicos de esta es el *PNC*. A diferencia de Dahms, Beall considera que el hecho de que la doctrina de la encarnación viole el *PNC* no la deja por fuera del terreno de la lógica, pues no hay ningún problema con que una lógica incluya contradicciones e incluso abandone el *PNC*. Existen algunos sistemas lógicos, los paraconsistentes o lógicas-glutty como el sistema LP, y en su caso el sistema FDE, que pueden funcionar como lógica subyacente a la teoría y que permiten lidiar con contradicciones —algunas de ellas, como LP, sin necesidad de negar el *PNC*—. En este sentido, hacernos conscientes de las relaciones entre teoría y lógica subyacente tiene la ventaja de que nos permite responder a la objeción de la ilogicidad.

Una pregunta que surge a partir de todo lo anterior, y que conecta con lo que acabo de decir, es qué tienen de particular las lógicas glutty para que sean consideradas como las lógicas adecuadas para el dialeteísmo. La característica fundamental que hay que tener en cuenta en dichas lógicas es el hecho de que sus contradicciones no son explosivas. Una contradicción es explosiva cuando, de acuerdo con una determinada noción de consecuencia

lógica, la forma argumental que se conoce como *Ex falso quodlibet* (EFQ) o principio de explosión es válida:

$$A \wedge \neg A \vDash B \quad (3.18)$$

Donde B es una oración cualquiera que haga parte del lenguaje. Dicho de otro modo, una contradicción es explosiva cuando, de acuerdo con una determinada noción de consecuencia lógica, de esta (de la contradicción) se sigue cualquier oración del lenguaje. Una lógica en la que esta forma argumentativa es válida es la lógica clásica o lógica estándar. En ella son válidas las siguientes formas argumentales:

- $A \wedge B \vDash A$  o  $A \wedge B \vDash B$  Simplificación
- $A \vDash A \vee B$  Adjunción
- $A \vee B, \neg A \vDash B$  o  $A \vee B, \neg B \vDash A$  Silogismo disyuntivo

A partir de allí, el EFQ se sigue de la siguiente manera. Si tenemos una oración como  $P \wedge \neg P$ , tenemos:

1.  $P \wedge \neg P$  Suposición
2.  $P$  Simplificación en 1
3.  $P \vee Q$  Adjunción en 2
4.  $\neg P$  Simplificación en 1
5.  $Q$  Silogismo disyuntivo entre 3 y 4

No obstante, lo anterior no es la norma. Desarrollos contemporáneos han mostrado que dicha forma no es válida en las lógicas paraconsistentes glutty como LP y FDE. En símbolos:

$$A \wedge \neg A \not\equiv B \quad (3.19)$$

Aunque la explosividad es necesaria en muchas teorías, por ejemplo en la aritmética, la biología, en algunas teorías físicas, etc., para controlar que estas no contengan contradicciones, no es necesaria para todas las teorías. Por ejemplo, no sería necesaria para la cristología contradictoria de Beall y en general para una aproximación dialeteísta de la encarnación como la que aquí considero. En teorías como estas resulta más funcional una noción de consecuencia que no permita la explosividad de las contradicciones, pues justamente de lo que se trata es de aceptar las contradicciones de la teoría sin estar obligado a aceptarlo todo. En este caso, entonces, se necesita que la noción de consecuencia para esa teoría específica no valide EFQ:

$$A \wedge \neg A \not\equiv_E B \quad (3.20)$$

Donde  $\not\equiv_E$  es la relación de consecuencia específica de la teoría contradictoria de la encarnación. Teniendo en cuenta esto de la explosividad, una manera de entender el dialeteísmo es entenderlo como una teoría que dice que en algunas teorías hay contradicciones que son verdaderas, esto es, que tanto  $A$  como  $\neg A$  son verdaderas, sin que la teoría sea explosiva, es decir, sin que de ella pueda deducirse cualquier cosa. En este sentido, si aceptamos que la doctrina de la encarnación es una teoría dialeteísta, podemos también decir que es una teoría no explosiva por las razones que hemos indicado anteriormente.

Esta es una ventaja para nuestra propuesta de una aproximación dialeteísta a la encarnación, pues muestra que, por lo menos desde un punto de vista lógico, no habría problemas en aceptar dicha perspectiva al evitar lo que podría denominarse un *absurdo lógico*; que es justamente una de las razones por las cuales los defensores del *PNC* afirman que dicho

principio es un principio necesario de la lógica y que aceptar que la doctrina de la encarnación es contradictoria haría de ella una teoría ilógica. El que existan lógicas en las que no es válido el principio de explosión evita la posibilidad de que, al aceptar contradicciones como “Jesucristo es mortal e inmortal”, “Jesucristo es pasible e impasible”, etc., de ahí podamos sacar conclusiones absurdas como “Dios es un fideo”, “la madre de Jesucristo es un huevo frito” o “los zapatos de la luna son verdes”.

### 3.5 Conclusiones

En este capítulo presenté una aproximación diferente a la que tradicionalmente se ha asumido con respecto a la doctrina de la encarnación. Contrariamente a la manera como se ha abordado el asunto de la coherencia de la doctrina, buscando preservar el *PNC* ya sea intentando resolver la contradicción optando por uno de los lados de la misma o intentando disolverla mostrando que la contradicción es solo aparente, de lo que se trata en la postura que aquí he presentado es de abandonar la idea de que no hay contradicciones verdaderas, aceptando la contradictoriedad de la doctrina. Dicha aproximación está basada en una teoría acerca de las contradicciones, el dialeteísmo, que dice, contrariamente a lo que tradicionalmente han supuesto los defensores del *PNC*, que existen contradicciones que son verdaderas.

Presenté como un ejemplo de este tipo de aproximación la cristología contradictoria de Jc Beall, quien llega a afirmar que la verdadera cristología es la que acepta la contradicción de la doctrina de la encarnación y de Jesucristo en cuanto individuo al cual se refiere la doctrina. Personalmente, me distancio de la postura de Beall en que no llego a afirmar que esa es la verdadera cristología, sino que simplemente abogo por su plausibilidad en la medida en que considero que 1) tiene buenos fundamentos textuales, como lo mostré en el capítulo 1; 2) es capaz de responder a objeciones como la de la ilogicidad y el absurdo

lógico, como lo mostré en el presente capítulo de la mano de Beall, y a la objeción del absurdo epistemológico, como lo mostraré en el capítulo 5; y 3) encuentra soporte en la doctrina más importante del cristianismo, la doctrina de la expiación, como lo mostraré en los capítulos 4 y 5.

Presenté también algunas distinciones que son importantes a la hora de entender los fundamentos lógicos de esta aproximación. Me refiero a la distinción entre dialeteísmo y paraconsistencia que está íntimamente relacionada con la distinción entre consecuencia teórica y consecuencia lógica. Estas distinciones permiten mostrar la relación que el dialeteísmo y las teorías dialeteístas como la que aquí defiendo tienen con lógicas paraconsistentes como LP y FDE, que garantizan que al aceptar su contradictoriedad no se pone en riesgo ni la logicidad ni la significatividad de la doctrina de la encarnación.

## 4. LÍMITES Y COMPROMISOS DE LA APROXIMACIÓN DIALETEÍSTA

### Introducción

En este capítulo introduzco dos distinciones que resultan importantes a la hora de establecer los límites y los compromisos de la aproximación dialeteísta que he venido desarrollando. En primer lugar, me refiero a la distinción entre dialeteísmo y trivialismo que me permitirá poner límites a mi propuesta en cuanto a las restricciones que habría a la hora de considerar otras doctrinas como parte de esta aproximación dialeteísta. Y, en segundo lugar, me refiero a la distinción entre dialeteísmo semántico y dialeteísmo metafísico que se encuentra en estrecha relación con una característica importante del dialeteísmo, a saber, su compatibilidad con diferentes tipos de teorías de la verdad, en particular con la teoría deflacinista de la verdad y la teoría de la verdad como correspondencia.

### 4.1 Dialeteísmo y trivialismo

Algo importante que hay que tener en cuenta para entender los alcances de una aproximación dialeteísta a la encarnación es la distinción entre *dialeteísmo* y *trivialismo*. Esta distinción nos permite entender que no por el hecho de que se abrace un dialeteísmo, esto es que se acepte la existencia de algunas contradicciones que son verdaderas, hay que aceptar que todo es verdadero y, en particular, que todas las contradicciones lo son. Como lo veremos al final de esta sección, este asunto nos permite conectar con el problema de la racionalidad

de la encarnación vista como una contradicción genuina.

En lo que sigue, en primer lugar, hago una presentación del trivialismo, término acuñado por Priest (2006a). En segundo lugar, presento algunas ventajas del dialeteísmo que señala Priest con respecto al trivialismo. Presento algunos argumentos que el autor adelanta en contra del trivialismo, algunos de los cuales atacan sin éxito la verdad del mismo y otro, más exitoso que ataca su aceptabilidad. En tercer lugar, presento un argumento lógico en contra del trivialismo y muestro cómo algunas dificultades en torno a este pueden ser resueltas, al menos en principio.

#### 4.1.1 Distinción entre dialeteísmo y trivialismo

En realidad no son muchos los autores que abrazan un trivialismo. Priest (2006a), con base en la descripción que hace Aristóteles de sus opositores en el libro  $\Gamma$  de la *Metafísica*, identifica dos corrientes de pensamiento que podrían ser consideradas trivialistas. En primer lugar están los heraclíteos que, basados en la idea de que el mundo físico es un permanente flujo, consideraban que la realidad solo podía ser descrita en términos de contradicciones. “El cambio de un estado  $\alpha$  a  $\neg\alpha$  era descrito como  $\alpha \wedge \neg\alpha$ . (p. 11)”. En este sentido, para ellos solo las contradicciones eran verdaderas y no todo lo demás, esto es, no las oraciones que describían los estados considerados separadamente. Esto hace pensar a Priest que muy probablemente ellos no aceptaban la regla de la eliminación de la conjunción, que dice que  $\alpha \wedge \beta \vdash \alpha$ .

En segundo lugar están los protagoreanos, que sostenían que todo es verdadero — cuando tenemos un individuo X, todo es verdadero de ese X—, y en particular, todas las contradicciones —sobre ese X— son verdaderas. La idea, según Aristóteles, era que, para los protagoreanos, si todo es verdadero entonces todo es verdadero y falso al mismo tiempo. Priest tiene sus reservas en cuanto a atribuir esta caracterización a los protagoreanos

y prefiere llamar a esta postura “trivialismo como tal”. Así, en un sentido más estricto, el trivialismo como tal es, para Priest, la teoría según la cual todas las oraciones de un lenguaje son verdaderas y, como las contradicciones son parte de esas oraciones, todas las contradicciones lo son.

En ambas caracterizaciones del trivialismo puede notarse la diferencia de esta postura con el dialeteísmo. Para los heracliteanos *todas* las contradicciones y solo las contradicciones son verdaderas. Para los trivialistas en sentido estricto todo, y en particular *todas* las contradicciones, son verdaderas. Para el dialeteísmo no todo es verdadero y solo *algunas* contradicciones lo son. En este sentido, el dialeteísmo es menos radical que el trivialismo como tal y que el trivialismo de los heracliteanos.

Para autores como Priest, La distinción entre dialeteísmo y trivialismo es importante por dos razones. En primer lugar, porque existen buenas razones para pensar que, a diferencia del dialeteísmo, el trivialismo es una postura que debería ser rechazada como condición de posibilidad de toda acción y hasta de la supervivencia, cosa que no ocurre con el dialeteísmo, y también porque desde cierta perspectiva de la discusión, el trivialista como contrincante no existe. En segundo lugar, porque el dialeteísmo niega la posibilidad de un trivialismo, y este es un punto a favor del primero sabiendo que hay buenas razones para evitar el segundo. La razón por la cual el dialeteísmo bloquea el trivialismo es que las lógicas subyacentes a este, las lógicas glutty o paraconsistentes de las cuales ya hemos hablado un poco, descartan la posibilidad de la trivialidad evitando la explosión en teorías inconsistentes. En lo que sigue, presento en detalle algunos argumentos en contra del trivialismo y las ventajas que se desprenden de ahí para el dialeteísmo.

### 4.1.2 Argumentos en contra del trivialismo

En cuanto a lo primero, en los capítulos 1 y 3 de su libro, Priest analiza una serie de objeciones al trivialismo en las que logra mostrar que, aunque no existe una prueba de la falsedad del trivialismo, al menos sí hay argumentos que respaldan la idea de que es necesario rechazarlo so pena de perder cosas importantes como la posibilidad de acción y, en tanto faceta particular de la acción, la posibilidad de la comunicación; y, como cosa extrema, la vida. En otras palabras, aunque no existe una prueba que muestre que el trivialismo es de hecho falso y, por tanto, cualquiera podría aceptarlo si quisiera aceptando sus consecuencias, sí existen argumentos que muestran que este no debería ser aceptado pues sus consecuencias son demasiado desafortunadas.

#### 4.1.2.1 Falsedad del trivialismo

En el capítulo 1, Priest (2006a) presenta algunos problemas que habría para mostrar la falsedad del trivialismo que provienen de su lectura de Aristóteles y que tienen que ver, en principio, con diferentes formas de refutación. Una tiene que ver con un argumento por *reducción al absurdo* y otra con un argumento *ad hominem*.

Un argumento por reducción al absurdo es un argumento deductivo que tiene la siguiente estructura. Queremos probar  $\neg A$ . Suponemos  $A$ . Mostramos que  $A$  implica  $B \wedge \neg B$ . Concluimos  $\neg A$ . En el caso de la discusión sobre el trivialismo, la idea sería la siguiente. Queremos probar que el trivialismo es falso ( $\neg A$ ). Suponemos que el trivialismo es verdadero ( $A$ ). Mostramos que la suposición de que el trivialismo es verdadero implica una contradicción ( $B \wedge \neg B$ ). Concluimos que el trivialismo es falso ( $\neg A$ ). El problema con este argumento es que el trivialismo en sus dos formas, la heracliteana y la trivialista como tal, acepta todas las contradicciones, lo cual significa que, en ningún caso, una contradicción se considera falsa. Por tanto, no podríamos concluir que nuestro supuesto es falso.

Para explicarlo de otra manera. La reducción al absurdo funciona como un *modus tollens* ( $A \rightarrow B, \neg B \vdash \neg A$ ) donde el antecedente es la proposición “el trivialismo es verdadero” y el consecuente es cualquier contradicción  $B \wedge \neg B$ . En caso de que la contradicción se considerara falsa, el antecedente sería falso. Pero, como en el trivialismo ese no es el caso, no hay manera de deducir su falsedad. De esta manera, la posibilidad de mostrar la falsedad del trivialismo por reducción al absurdo queda descartada. Lo mismo ocurre con el argumento *ad hominem* que funciona como un caso de reducción al absurdo en el que el argumento que se deduce a partir de la afirmación hecha por el trivialista conduce a una afirmación, o bien contradictoria, o bien absurda, entendiendo aquí absurdo como irracional y no como una simple contradicción. En este caso, como en el anterior, el problema es que en ningún caso el trivialista considera que las contradicciones sean falsas o que haya afirmaciones irracionales (porque son todas verdaderas) y, por tanto, su tesis nunca es refutada.

Algo diferente ocurre con el dialeteísta, pues, bajo el supuesto de que no todas las contradicciones son verdaderas, algunas de las contradicciones a las que se llegue en la reducción al absurdo podrán esquivar la reducción por considerarlas verdaderas, pero otras no pues entran en el grupo de las que se consideran falsas. Ahora bien, cómo se establece esta distinción entre contradicciones verdaderas y contradicciones falsas es un problema que deberá enfrentar el dialeteísta y de eso hablaré en 4.1.3. Lo importante aquí es entender que una posible refutación del dialeteísta es algo que se da *a posteriori*. Depende del tipo de contradicción a la que se llegue en la reducción, lo que deja abierta la posibilidad de un diálogo entre él y su oponente.

Todo lo anterior muestra que, si la estrategia para derrotar al trivialista es intentar mostrar la falsedad de lo que dice por medio de argumentos por reducción al absurdo o por refutación, su opositor no tendrá mucho éxito. El problema es que, para el trivialista, espe-

cialmente para el trivialista como tal, todo es verdadero, incluidas todas las contradicciones. De esta manera, es imposible mostrar que está equivocado. Otra forma de entender el asunto es la siguiente: el trivialista ‘parece aceptar la lógica clásica en la medida en que parece aceptar el principio de explosión al suponer que una vez aceptada una contradicción hay que aceptar que todo es verdadero, incluidas todas las contradicciones. En este punto, entonces, el lógico clásico no tiene manera de argumentar en contra de él porque aceptan el mismo presupuesto, a saber, el principio de explosión. Por otro lado, puesto que el lógico clásico determina *a priori* que ninguna contradicción es verdadera, estaría cayendo en una petición de principio en la medida en que estaría presuponiendo lo que debe probar, a saber, que ninguna contradicción es verdadera. Lo mismo sucede con el dialeteísta, quien tampoco podría atacar al trivialista sobre la base de que no todas, sino solo algunas contradicciones son verdaderas, puesto que esto es, justamente, lo que tendría que probarle a aquél.

Uno podría pensar también —y este es un argumento que Priest no considera en su libro— que dado que todo para el trivialista es verdadero, incluido que su propia postura es falsa, de ahí se sigue que su propia postura es falsa.<sup>1</sup> Mi respuesta a esta posibilidad es que de esto se desprende no sólo que es falso sino también verdadero. Y como para el trivialista todas las contradicciones son verdaderas, su postura sigue siendo verdadera. Ahora, podría responderse aquí que es verdadera y también falsa. Pero entonces lo único que sucede es que la contradicción se sube un nivel y el juego puede continuar hasta el infinito. El problema aquí, valga aclararlo, es que la noción de verdad no está cumpliendo su función normativa dado que no permite en ningún caso distinguir entre “aquello que está bien” en las oraciones o las creencias y aquello que no.

Los argumentos que presenta el autor en el capítulo 3 no corren con mejor suerte, así es que pasaré directamente al argumento que parece más exitoso que es el argumento en

---

<sup>1</sup>Agradezco este comentario al profesor Raúl Meléndez.

contra de la aceptabilidad del trivialismo.

#### 4.1.2.2 No aceptabilidad del trivialismo

En el capítulo 3, Priest (2006a) imagina una situación en la que el trivialista y el anti-trivialista se encuentran frente a un árbitro que, aunque está abierto a la posibilidad de que el trivialista tenga la razón, es imparcial. La idea es la siguiente. Dado que atacar al trivialista se hace imposible debido a que él acepta todo y, en este sentido, todo argumento de su contrincante se convierte en una petición de principio, el contrincante del trivialista, para ganar el debate, debe ser capaz de presentar ante el árbitro un argumento que, sin caer en petición de principio, muestre que él está justificado en rechazar la posición trivialista. Priest, asumiendo la posición del anti-trivialista, presenta un argumento que él clasifica como trascendental y que se basa en dos argumentos de Aristóteles. El primero pretende mostrar que el rechazo del trivialismo es una condición de posibilidad de la comunicación y, el segundo, que es una condición de posibilidad de la acción en general.

El primer argumento parte de la idea de que los casos en los que el objetivo de una conversación es la comunicación implican que los actos como el preguntar, ordenar, afirmar, etc., deben generar estados mentales en el interlocutor. Un trivialista, por no hacer la diferencia entre cosas que son verdaderas y cosas que no lo son, no tiene un punto en lo que dice, y esto implica que no puede generar esos estados, lo cual lleva a la imposibilidad de la comunicación y de la vida social en general. Esto muestra que la racionalidad de la comunicación y de la vida social presupone un rechazo del trivialismo.

El segundo argumento tiene dos partes. Una que tiene que ver con una especie de razonamiento práctico y otra con una especie de razonamiento teórico. En el primero, el trivialista necesita creer que algunas cosas son verdaderas y otras no para poder actuar con propósito. Por ejemplo, para tomarse un vaso de agua el trivialista necesitaría creer que

se trata de un vaso de agua y no de jugo de naranja. Pero por otro lado, si algunas veces actúa con propósito y otras no, esto indica que en realidad no cree que todo es verdadera, en particular, no cree que todos los casos de  $A \wedge \neg A$  lo son. De cualquier manera, el hecho es que el trivialista no puede creer su propia posición, ya sea porque al aceptarla pone en riesgo su vida al actuar erráticamente o quedar paralizado, o porque con su conducta no verbal la niega, lo que llevaría a afirmar que, como contrincante en realidad no existe. Esto muestra que la racionalidad de la acción presupone, como en el caso de la comunicación, un rechazo del trivialismo. Lo anterior le permite al árbitro tomar la decisión en favor del anti-trivialista y le da a este último una justificación para su propia postura.

En esto consiste el argumento trascendental de Priest, el anti-trivialista, en contra del trivialista. Es claro que este argumento no afecta al dialeteísta pues, en primer lugar, para él no todo es verdadero y en particular no todas las contradicciones son verdaderas; y en segundo lugar, porque, para el dialeteísta, no todas las contradicciones tienen efectos prácticos. Puede decirse que una contradicción verdadera como la que genera la Paradoja del Mentiroso, la afirmación “esta oración es falsa”, no tiene ningún efecto práctico; mientras que otra como “deseo ver algo que es un hombre y que no lo es” puede tener consecuencias prácticas como la acción de buscar a Pedro, de quien se cree que es al mismo tiempo hombre y no hombre.

En ambos casos, de lo que se trata es de que el dialeteísta no se ve obligado a actuar erráticamente siempre, ni tampoco queda paralizado ni se traiciona en su dialeteísmo porque todo lo que no es verdadero, y en particular las contradicciones, que no lo son, y las contradicciones verdaderas que no tienen consecuencias prácticas le dejan espacio para la acción con propósito.

### 4.1.3 Trivialismo y explosividad

Ahora bien, como lo señalé antes, otra de las razones por las cuales es importante la diferencia entre el dialeteísmo y el trivialismo es que el primero bloquea la posibilidad del segundo. Y eso, teniendo en cuenta los riesgos que conlleva ser trivialista, es una ventaja si lo que se quiere es defender la idea de que las contradicciones puedan ser verdaderas.

Este aspecto está ligado al principio de explosión del que hablé al final del capítulo 3. Como lo señalé antes, el principio de explosión dice que de una contradicción se sigue cualquier cosa, esto es, cualquier oración que sea posible de construir en el lenguaje de la teoría. En particular, se sigue cualquier oración de la forma  $A \wedge \neg A$ . Esto quiere decir que, si aceptamos una contradicción como verdadera en la teoría, tenemos que aceptar todas las contradicciones como verdaderas. Esto, como puede verse, genera trivialidad en las teorías. Pero como dijimos también, en las lógicas paraconsistentes, y en particular en las lógicas glutty, el principio de explosión no es válido, lo que hace que si aceptamos una contradicción como verdadera en la teoría no tenemos que aceptarlas todas como verdaderas. De esta manera se bloquea el trivialismo. Debemos ser, entonces, conscientes de una diferencia importante entre el dialeteísmo y el trivialismo, a saber, que aunque ciertamente el trivialismo implica el dialeteísmo, pues si todas las contradicciones son verdaderas algunas lo son, el dialeteísmo no implica el trivialismo.

Un problema del dialeteísmo, sin embargo, es que aunque a primera vista parezca lo contrario, no es tan cierto que este esté exento de caer en un trivialismo, pues no es tan cierto que las lógicas glutty o paraconsistentes puedan, en todos los casos, evadir la trivialidad en las teorías. Hay teorías que pueden explotar en la presencia de contradicciones, aún teniendo una lógica paraconsistente como lógica subyacente. Uno de esos casos sería, por ejemplo, una teoría cuyos únicos axiomas fueran el esquema-T de tarski, del cual hablaré más adelante, y  $\forall xTx$ . Esta teoría dice que todo es verdadero, y cuando eso sucede,

cualquier lógica que incluye la regla de instanciación universal crea trivialidad, sea o no paraconsistente. No obstante, este no es el caso con la doctrina de la encarnación, pues esta, en sí misma, no implica que todo es verdadero. Por ejemplo, en dicha doctrina no sería verdadero que Jesucristo no es ni divino ni humano o que Jesucristo es mortal en tanto divino e inmortal en tanto humano.

Otro problema que el dialeteísmo deberá enfrentar es que, dado que la lógica subyacente solo dice que hay algunas contradicciones que son verdaderas, pero no dicen cuáles lo serían y cuáles no, este podría fácilmente caer en un trivialismo. La lógica clásica, como ya lo señalé antes, determina *a priori* que ninguna contradicción es verdadera. Las lógicas glutty no. Las lógicas glutty permiten contradicciones verdaderas, muestran que, que se dé algo así es posible, pero no dan un criterio general que permita decidir cuáles serían verdaderas y cuáles falsas. Al no dar criterios para decidir cuáles contradicciones serían verdaderas y cuáles no, el número de contradicciones verdaderas es indefinido y entonces ¿Qué impediría que todas fueran verdaderas?

Para Priest (Priest, 2006a), el criterio que permite decidir entre contradicciones verdaderas y contradicciones falsas es *a posteriori*. Para saber cuál es cuál hay que examinar caso por caso y ver si la contradicción en cuestión tiene un soporte evidencial. Esto significa que una contradicción es verdadera si hay razones para pensar que es verdadera. En otras palabras, si resulta racional creer que lo es. Esta evidencia de la que habla Priest puede ser evidencia empírica, o textual, o un argumento correcto.<sup>2</sup> En el caso de una contradicción como “la oración ‘esta oración es falsa’ es verdadera y falsa”, el soporte evidencial es un

---

<sup>2</sup>Puede surgir la pregunta de cuál sería la lógica que se usaría para evaluar la evidencia. Esa es una cuestión problemática en cuanto depende del tipo de lógica a la cual uno adhiera: lógica clásica, LP, K3 o FDE. En todo caso, lo importante es aclarar que la evaluación de la evidencia no es un problema que corresponda resolver a la lógica sino que es un problema epistemológico. Si la evidencia que uno tiene para evaluar si una contradicción es verdadera o no es a su vez contradictoria, lo que queda es buscar nueva evidencia que permita decidir si esa nueva contradicción es verdadera o no.

argumento correcto: si la oración es verdadera, entonces es falsa porque eso es lo que dice la oración; y si es falsa, entonces es verdadera porque la falsedad de la oración confirma lo que esta dice. Podría objetarse en este caso la significatividad de la contradicción. ¿Tiene o no sentido? ¿es comprensible lo que dice? En el capítulo 5 digo algo acerca de esto. Ahora bien, en el caso de una contradicción como “Graham Priest es y no es unos huevos revueltos” no hay ningún soporte evidencial. De esta manera, en un ejemplo como el de la Paradoja del Mentiroso, podemos decir que se trata de una contradicción verdadera mientras que en el ejemplo sobre Graham Priest podemos decir que se trata de una contradicción falsa. La diversidad en los tipos de evidencia que pueden servir de soporte a las contradicciones le permite a Priest considerar la existencia de un más o menos amplio número de contradicciones verdaderas. De hecho, como lo señalé antes y como lo desarrollaré en 4.2.3.2, él es uno de los principales defensores del dialeteísmo que defiende esa idea.

Beall no es un trivialista, y a diferencia de otros dialeteístas como Priest, considera que existen muy pocas contradicciones verdaderas. Según el autor, una de esas pocas es la contradicción que se refiere a la doble naturaleza de Jesucristo:

No estoy proponiendo aquí que los teólogos deberían buscar contradicciones quieran o no quieran. La razón por la cual rechazamos todas las contradicciones lógicas es que las contradicciones verdaderas son pocas y distantes entre sí. Y esta es la razón por la cual muy pocas de nuestras teorías verdaderas son contradictorias (i. e., negación–inconsistente). Dada la naturaleza del fenómeno del cual se ocupa la teoría, las contradicciones lógicamente posibles son excluidas en muchas teorías como teóricamente imposibles. La matemática estándar excluye — o bloquea — la posibilidad lógica de las contradicciones como *matemáticamente* imposibles; y muchas de las teorías físicas, las teorías biológicas y muchas de las teorías metafísicas hacen lo

mismo. Pero en caso de fenómenos extraños o extraordinarios la verdad puede requerir una contradicción. (Beall, 2019a, p. 416)

Y más adelante continúa:

Mi propuesta, nuevamente, no es que los teólogos deberían buscar contradicciones; la propuesta es que el rol único de Jesucristo motiva una teoría contradictoria — su ejemplificación contradictoria de dos naturalezas complementarias (que implican contradicciones) [. . .] Como un principio metodológico, nosotros no deberíamos buscar contradicciones, pero deberíamos estar abiertos a los casos raros que las motivan. El tener dos naturalezas complementarias es uno de los casos que parecen motivar una teoría contradictoria (una cristología contradictoria). (Beall, 2019a, pp. 416-417)

En mi caso, me identifico más con la perspectiva de Priest en cuanto que acepto la existencia de varias otras contradicciones verdaderas, y en particular contradicciones que se dan en la realidad, fuera de la de la doctrina de la encarnación. Principalmente, esto me será muy útil en el Cap. 5, en mi crítica a uno de los argumentos de Anderson (2007) en contra de la idea de abandonar el *PNC*. No obstante, una pregunta que surge tanto en el caso de Beall como en el mío es, en el caso de Jesucristo, por ejemplo, de la afirmación de su omnisciencia y no omnisciencia, ¿cuál es el criterio que nos permite decidir que esta es una contradicción verdadera y no falsa? ¿Cuál es el criterio que nos permite decir que la contradicción “Jesucristo tiene el cabello rojo y no rojo” es una contradicción falsa y no verdadera?

Recordemos que en el caso de la lógica clásica la lógica misma constituye un criterio para decidir sobre la verdad o la falsedad de las contradicciones- Allí todas las contradicciones son falsas. En el caso de LP y FDE la lógica por sí misma no nos permite tomar esta decisión. La lógica solo muestra la posibilidad de que haya contradicciones verdaderas en una teoría

dejando la decisión de cuáles serían verdaderas y cuáles no para ser resuelta desde otro terreno. En principio podemos decir, siguiendo a Priest, que el criterio es epistemológico. Es la evidencia textual bíblica y los documentos conciliares. El nuevo testamento y los documentos conciliares contienen afirmaciones que llevarían a decir que Jesucristo es tanto omnisciente como no omnisciente, mientras que no habría ninguna evidencia de que tuviera el cabello rojo y no rojo.

Todo lo anterior me permite decir que aunque la doctrina de la encarnación pueda ser considerada como una teoría dialeteísta, no cae, en todo caso, dentro de la categoría del trivialismo. También, me permite establecer un límite para la aproximación dialeteísta que propongo en el sentido de que, aunque en principio parecería que toda doctrina cristiana en la que parezca estar implicada una contradicción sería candidata a ser abordada desde esta perspectiva, lo cierto es que todo dependería de si hay algún tipo de evidencia, ya sea esta textual, o un argumento correcto o evidencia empírica que nos lleve a afirmar que es racional creer que se trata de una contradicción verdadera.

### **4.2 Dialeteísmo y realismo**

Hasta aquí he mostrado que aunque es cierto que el dialeteísmo en principio podría confundirse con un trivialismo, este no es el caso. En primer lugar, el dialeteísmo no tiene las consecuencias absurdas para el desempeño humano que sí tiene el trivialismo. En segundo lugar, aunque lógicamente podría haber modelos para las lógicas glutty que fueran triviales y que, por tanto, condujeran al dialeteísmo al extremo del trivialismo, en casos de teorías que se puede decir que son realmente contradictorias esto no se da. Y, finalmente, hay por lo menos un criterio que permite decidir cuales contradicciones debemos aceptar y cuáles no, a saber, el soporte evidencial; y este sería justamente, también, el criterio para decidir cuáles teorías son realmente contradictorias y cuáles no. Estos tres aspectos nos

permiten decir que el hecho de que la doctrina de la encarnación sea una teoría dialeteísta no hace de ella una teoría trivialista. También permiten decir que una interpretación dialeteísta no puede ser extendida a todas las teorías —y en el caso específico de la teología, a todas las doctrinas— donde aparezcan contradicciones, sino que, entre todas de dichas teorías, solo las que cumplan con los requisitos aquí señalados serán objeto de una tal interpretación. Esto pone un límite a las interpretaciones dialeteístas.

Otra distinción importante para este trabajo es la distinción entre dialeteísmo semántico y dialeteísmo metafísico. Esta distinción tiene una estrecha relación con una característica del dialeteísmo que hay que tener en cuenta, a saber, que aunque es una teoría sobre la verdad de las contradicciones, este no está casado con ninguna teoría de la verdad en particular. En principio, se suscribe al Esquema-T de Tarski, y la neutralidad de dicho esquema con respecto a diferentes teorías de la verdad es la que permite establecer el puente con la neutralidad del dialeteísmo a ese mismo respecto. Por otro lado, la relación que el dialeteísmo pueda tener con determinadas teorías de la verdad permite distinguir diferentes tipos de dialeteísmo, en particular entre un dialeteísmo semántico y un dialeteísmo metafísico. En lo que sigue, presento el esquema T de Tarski, hago una introducción a dos tipos de teorías frente a las cuales el dialeteísmo es neutral, a saber, el deflacionismo y las teorías de verdad como correspondencia, y presento los distintos tipos de dialeteísmo que están asociados a dichas teorías. Al final muestro que el tipo de dialeteísmo que mejor se acomoda a la doctrina de la encarnación es el dialeteísmo metafísico, en la medida en que permite hablar del Jesucristo contradictorio como una realidad, y muestro que esta es una ventaja que tiene mi propuesta sobre las respuestas tradicionales que se han dado a la objeción de la coherencia.

### 4.2.1 La convención-V de Tarski

En líneas generales, podemos decir que Tarski no presenta una teoría acerca de qué es lo que hace a una oración verdadera o cómo determinamos su verdad, sino una definición de lo que significa la expresión *es verdadero* para un lenguaje. En este sentido, la convención-V, que presentaré a continuación, puede entenderse como el recurso que utiliza Tarski para dar su definición de verdad, pero en el contexto de un lenguaje particular, por ejemplo un lenguaje *L*. Dicha definición es neutral, pues no se compromete con ninguna condición ontológica o epistemológica en particular como sí lo hacen las diferentes teorías de la verdad como la teoría de la verdad como coherencia, la teoría de la verdad como correspondencia o la teoría de la verdad pragmática. Veamos, entonces, en qué consiste la perspectiva de Tarski acerca del significado de la expresión “es verdadero”.

En su artículo, Tarski (2000) presenta lo que sería su definición del concepto de verdad para un lenguaje. En primer lugar, hay que decir que dicha definición se aplica a oraciones. Son las oraciones las que son portadoras de verdad, es decir, es a ellas a las que se aplica el predicado “es verdadero” y no a juicios, creencias u objetos físicos. Y esa oración, como lo hemos señalado ya, debe hacer parte de un lenguaje específico. La definición está dada a partir de la siguiente equivalencia que es a lo que se llama convención-V:

$$X \text{ es verdadera si y solo si } p \quad (4.1)$$

Donde la *X* representa el nombre de una oración y la *p* representa la oración misma. Priest (2006a) esquematiza esto de la siguiente manera:

$$T\langle A \rangle \leftrightarrow A \quad (4.2)$$

Donde T es el predicado “es verdadero” y los ángulos indican el nombre de una oración cualquiera. El ejemplo que Tarski presenta en su artículo es el siguiente en el que el predicado se aplica a la oración “La nieve es blanca”:

- “la nieve es blanca” es verdadera si y solo si la nieve es blanca

También, la oración de la derecha puede ser una oración que es la traducción de la de la izquierda a otro lenguaje:

- “la nieve es blanca” es verdadera si y solo si the snow is white

Vale la pena aclarar que esta definición no es una definición general. Es una definición parcial en la medida en que la equivalencia solo define el predicado “verdadero” para la oración en cuestión, en este caso, para la oración “La nieve es blanca”, así como la equivalencia “‘La alfombra es de color escarlata’ es verdadera si y solo si la alfombra es de color escarlata” define el predicado “es verdadero” para la oración “La alfombra es de color escarlata”, y así sucesivamente. Según Tarski, esta definición es satisfactoria porque cumple con dos requisitos. Es “materialmente adecuada” y es “formalmente correcta” (Forero, 2018). Por materialmente adecuada se refiere al hecho de que esta permite derivar de ella todas las equivalencias que tienen la forma de la convención–V:

Deseamos usar el término “verdadero” de manera tal que puedan enunciarse todas las equivalencias de la forma V y llamaremos [materialmente] “adecuada” a una definición de la verdad si de ella se siguen todas estas equivalencias. (Tarski, 2000, p. 280)

De esta manera, puede decirse que una definición del predicado “verdadero” se considera materialmente adecuada a los ojos de Tarski si es una generadora de equivalencias, es decir, de definiciones parciales. Ahora bien, por formalmente correcta se refiere el autor al hecho

de que dicha definición solo funciona para lenguajes formales. Según Forero (Forero, 2018), la razón para esta condición es que los lenguajes naturales no tienen una estructura formal especificada en el sentido de que, en general, no siguen las condiciones especificadas por la lógica clásica para la axiomatización a través de la presencia de axiomas, teoremas, reglas de inferencia y un lenguaje lógico bien definido:

El problema de la definición de la verdad adquiere un significado preciso y puede resolverse en forma rigurosa solamente para aquellos lenguajes cuya estructura se ha especificado exactamente. Para otros lenguajes --por ejemplo para los lenguajes naturales o “hablados”— el significado del problema es más o menos vago y su solución sólo puede tener un carácter aproximado. *Grosso modo* la aproximación consiste en reemplazar un lenguaje natural (o un trozo) por otro cuya estructura se especifica exactamente y que difiere del lenguaje dado “tan poco como sea posible”. (Tarski, 2000, p. 283)

Otro problema de los lenguajes naturales es que son semánticamente cerrados. Es decir que contienen expresiones, nombres de dichas expresiones y términos semánticos. Para Tarski, este hecho es la causa de que se presenten situaciones complicadas en el lenguaje. Una de ellas es la presencia de paradojas como la Paradoja del Mentiroso:

- Esta oración es falsa.

Como lo veremos más adelante, esta oración, y otras que siguen el mismo patrón, presentan el problema de que son a la vez verdaderas y falsas; lo cual constituye una contradicción, cosa inaceptable en la lógica clásica que es la base de los lenguajes formales con los que trabaja Tarski. El autor explica este hecho por la presencia de términos semánticos en el lenguaje. Para solucionarlo, introduce la distinción entre lo que él llama *lenguaje–objeto* y *metalenguaje*. El primero está constituido por las oraciones con las que hablamos, es decir,

las oraciones en sentido estricto. El segundo es un lenguaje más amplio con el cual nos referimos al primero y que incluye no solo este tipo de oraciones sino también los nombres de esas oraciones y los términos semánticos como los predicados “es verdadero”, “refiere a”, “satisface”.

Esto indica que la definición de verdad de Tarski es una definición que se da en un metalenguaje. En este caso sería un lenguaje  $L'$  que contiene los nombres de las oraciones particulares y el predicado “es verdadero”. Así, la parte izquierda de la convención–V es una expresión del metalenguaje mientras que la de la derecha es una expresión del lenguaje–objeto. La manera como esta estrategia funciona como una solución a la Paradoja del Mentiroso la veremos en la siguiente sección, lo mismo que las razones por las cuales no parece ser una salida exitosa.

Recogiendo todo lo anterior, podemos decir con Forero (Forero, 2018) que, para Tarski, su definición del predicado “verdadero” es satisfactoria porque es materialmente adecuada en la medida en que, efectivamente, es una generadora de equivalencias V, y formalmente correcta en la medida en que, efectivamente, funciona solo para lenguajes formales. El problema ahora está en cómo interpretar eso que está del lado derecho del bicondicional ( $\leftrightarrow$ ), es decir, del *si y solo si*. Y es aquí donde entra la neutralidad de la convención–V y la compatibilidad del dialeteísmo con las diferentes teorías de la verdad. En lo que sigue, hago una breve introducción a las dos teorías de la verdad que competen a este trabajo y muestro la manera como cada una de ellas se relaciona con el dialeteísmo.

## 4.2.2 Teorías de la verdad

### 4.2.2.1 Deflacionismo

El deflacionismo es una teoría de la verdad que tiene varias versiones: la teoría de la redundancia, la teoría de la no verdad, la del desentrecomillado, la de la desaparición. Las

diferencias entre ellas radican en aquello que toman por ser los portadores de verdad, es decir, a qué se le aplica el predicado “es verdadero”, sean oraciones o proposiciones, y en la manera como interpretan el bicondicional. Es decir, como analítico, siendo el lado izquierdo y el lado derecho analíticamente equivalentes; como el bicondicional material de la lógica clásica; o como un bicondicional material que es necesario (Stoljar y Damnjanovic, 2014, pp. 7-10). Así, por ejemplo, las teorías de la redundancia y de la no verdad serían teorías deflacionarias que toman como portador de verdad a las oraciones e interpretan el bicondicional como analítico; en este sentido, para ellas la oración de la derecha tiene exactamente el mismo significado que la de la izquierda. La teoría del desentrecomillado sería también oracionalista pero tomaría el bicondicional como un bicondicional material. Y la teoría minimalista sería una teoría proposicionalista que entiende el bicondicional como necesario.

No obstante, puede decirse que una característica general de las teorías deflacionistas es que para ellas afirmar que una oración es verdadera es afirmar la oración misma y eso es todo lo significativo que se puede decir acerca de la verdad de dicha oración. Así, por ejemplo, en el caso de “La nieve es blanca”, lo más significativo que se puede decir con respecto a su verdad es que es equivalente a decir simplemente que la nieve es blanca. En este sentido, la teoría deflacionista se diferencia de otras teorías de la verdad porque, para ella, la verdad no tiene lo que podría llamarse una *naturaleza* en la medida en que el predicado verdadero no refiere a hechos en el mundo o a estados epistémicos o a la coherencia con conjuntos de creencias o proposiciones. La verdad solo tiene que ver con el hecho de que “‘La nieve es blanca’ es verdadera solo en el caso de que la nieve es blanca”. (Stoljar y Damnjanovic, 2014, p. 1).

Para Priest (2006a, p. 44), un deflacionista como Ramsey, a quien se le considera como el padre de la teoría de la redundancia, es aquél que dice que el predicado “es verdadero”

no agrega nada a la oración que funciona como sujeto de dicho predicado. En este sentido, para un deflacionista, la convención–V debe ser entendida como afirmando justamente que decir de una oración cualquiera que es verdadera “no es ni más ni menos que decir la oración misma”. Priest (2006a, p. 44) Esto es así para cualquier oración de que se trate. Por lo tanto, es así, en particular, para el caso en que, como lo afirma el dialeteísmo,  $A$  y  $\neg A$  son ambas verdaderas. Esta afirmación podemos incluirla en la convención–V de Tarski de la siguiente manera:

$$(T\langle A \rangle \wedge T\langle \neg A \rangle) \leftrightarrow (A \wedge \neg A) \quad (4.3)$$

Como lo muestra la fórmula 4.3, una teoría deflacionista es neutral en cuanto al tipo de oraciones que se pongan bajo la fórmula de Tarski, y esto en particular lleva a que la verdad de la oración “ $A \wedge \neg A$ ” sea posible de interpretar deflacionistamente. Debido a lo anterior, podemos decir que el dialeteísmo es compatible con una teoría deflacionista de la verdad.

Pero, según lo muestra Priest, el deflacionismo no solo es compatible con el dialeteísmo sino que además lleva directamente a él. La razón para ello es que la equivalencia–V, tal como la entiende el autor, permite construir oraciones contradictorias, como por ejemplo, la Paradoja del Mentiroso. A partir de la equivalencia y de la posibilidad de la autoreferencia, es posible construir un portador de verdad  $A$  de la forma  $\neg T\langle A \rangle$ . Tal como lo explica Priest (2006a, pp. 44-45), el procedimiento para llegar a la contradicción es el siguiente: Tenemos la convención–V:

$$T\langle A \rangle \leftrightarrow A \quad (4.4)$$

Por la autorreferencia tenemos:

$$T\langle A \rangle \leftrightarrow \neg T\langle A \rangle \quad (4.5)$$

Por la ley del tercio excluso o *consequentia mirabilis* ( $A \rightarrow \neg A \vdash \neg A$ ) tenemos:

$$T\langle A \rangle \rightarrow \neg T\langle A \rangle \vdash \neg T\langle A \rangle \quad (4.6)$$

Como tenemos el lado izquierdo–derecho de la equivalencia, tenemos entonces  $\neg T\langle A \rangle$ . Y tenemos:

$$\neg T\langle A \rangle \rightarrow T\langle A \rangle \vdash T\langle A \rangle \quad (4.7)$$

Como tenemos el lado derecho–izquierdo de la equivalencia, tenemos entonces  $T\langle A \rangle$ . Así, tenemos  $T\langle A \rangle$  y  $\neg T\langle A \rangle$ . Si escribimos  $\gamma$  por  $T\langle A \rangle$ , tenemos  $T\langle \gamma \rangle$  y  $T\langle \neg \gamma \rangle$  que es la contradicción que estábamos buscando. Esto, como lo señala Priest, muestra que el deflacionismo no solo es compatible con el dialeteísmo sino que además lleva directamente a él.

#### 4.2.2.2 Correspondentismo

Una teoría de la verdad como correspondencia es aquella que afirma que cuando se dice que una oración o cualquier portador de verdad es verdadero lo que se dice es que hay algo en la realidad que lo hace verdadero. En este sentido, una teoría de la verdad como correspondencia es aquella según la cual “un portador de verdad verdadero es uno que se corresponde con la realidad.” (Priest, 2006a, p. 51). Existen varias maneras de entender la teoría de la verdad como correspondencia, dependiendo de lo que se considere que sería el *truthmaker* que se encuentra a la derecha de la equivalencia de la convención–V de

Tarski. Puede tratarse de hechos posibles, estados de cosas, hechos existentes, etc. Los dos primeros que he mencionado aquí son los más usuales:

1.  $x$  es verdadera si y solo si  $x$  corresponde a algún hecho.  
 $x$  es falsa si y solo si no corresponde a ningún hecho.
2.  $x$  es verdadera si y solo si  $x$  corresponde a algún estado de cosas que se obtiene,  
 $x$  es falsa si y solo si  $x$  corresponde a algún estado de cosas que no se obtiene.

Así, en el ejemplo “‘La nieve es blanca’ si y solo si la nieve es blanca”, la parte derecha de la equivalencia corresponde a un hecho o un estado de cosas, siendo ambas porciones de la realidad. Tal como lo señala David (2016), no existe mucha diferencia entre estas dos formas de entender la correspondencia en cuanto a la definición de la verdad. Más bien, las diferencias aparecen en lo que tiene que ver con la definición de la falsedad. En el primer caso, un portador de verdad es falso si no existe una instanciación de un hecho que lo haga verdadero, es decir, que no existe ese hecho. En el segundo caso, el portador de verdad es falso si existen esas entidades (los estados de cosas) pero fallan en lo que se obtiene. Por ejemplo, en el caso en que la nieve es verde. De acuerdo con la autora, las diferencias son tan sutiles que muchos autores tienden a identificar la teoría de la verdad como correspondencia con la formulación (1).

Cabe señalar que la relación entre la idea de correspondencia con la realidad y el dialeteísmo genera mucha controversia. El principal problema es que no es claro qué puede ser aquello, el hecho o estado de cosas o, en general, *truthmaker*, que corresponde a una oración del tipo “ $A \wedge \neg A$ ” para que sea verdadera y, de esta manera, no es claro cómo debería tratarse el lado derecho del bicondicional.

Para ser más precisa, la dificultad aquí está en que normalmente se piensa que la realidad es consistente, que no puede haber contradicciones en la realidad. Para Priest, esto no es un

problema. El autor reconoce que la realidad, si se le considera como compuesta por objetos —mesas, sillas, cuadros—, no puede ser ni consistente ni inconsistente, pero afirma que si se le toma como compuesta por hechos —por ejemplo, que la mesa está a la izquierda de la silla o que el cuadro es de un verde esperanza— es fácil pensar que pueden existir hechos contradictorios que correspondan a la oración negativa de la contradicción ( $\neg A$ ). Lo único que se necesita es aceptar que hay hechos negativos.

Los argumentos a favor de la existencia de hechos negativos no los reconstruiré aquí. Lo que es importante de señalar es que, una vez aceptado que 1) existen hechos negativos; y que 2) no todas las oraciones del lenguaje tienen que tener un correlato en el mundo —por ejemplo, para las oraciones disyuntivas, conjuntivas, generalizaciones, etc. la verdad depende de la verdad de sus componentes—<sup>3</sup> se puede aceptar que el dialeteísmo es compatible con una teoría de la verdad como correspondencia.

### 4.2.3 Teorías de la verdad y diferentes tipos de dialeteísmo

Mares (2004) introduce una distinción entre paraconsistentismo o dialeteísmo semántico y metafísico. En lo que sigue, hago una breve presentación de en qué consiste cada

<sup>3</sup>Con respecto a los conectivos lógicos, Priest sigue la teoría de Wittgenstein en el *Tractatus*. De acuerdo con la teoría figurativa del *TLP*, el significado de los conectivos lógicos es el que muestran las tablas de verdad. Así, los conectivos lógicos no representan sino que muestran el campo de posibilidades veritativas de las proposiciones, esto es, los valores de verdad que una proposición compleja puede tener. En este contexto, el significado de tales proposiciones, su valor de verdad, depende del valor de verdad de las proposiciones más simples y es el resultado de la manera como se combinan los valores de estas últimas en las tablas de verdad. Siguiendo esta idea, para Priest, la verdad de una expresión en la que aparezca el conector “ $\wedge$ ”, como en la oración “ $A \wedge \neg A$ ”, no será nada más que el valor de verdad que esta adquiera, de acuerdo con la manera como se combinan los valores de verdad de las componentes de la oración en las tablas de verdad. Esta concepción de los conectores parece marcar una tensión con respecto a la manera como Priest entenderá la negación. Porque, si seguimos esta teoría wittgensteiniana, parecería que  $\neg$  en  $\neg A$  es simplemente un conector cuyo significado se da por la combinación de valores de verdad en la tabla de verdad de la negación. Pero, por otro lado, parece darle a  $\neg A$  un peso ontológico cuando habla de la existencia de hechos negativos del tipo  $F^-$ .

uno de ellos y establezco una relación entre estos y las dos teorías de la verdad que hemos considerado antes, a saber, la teoría deflacionista de la verdad y la teoría de la correspondencia.

En líneas generales, según el autor, el dialeteísmo semántico sostiene que las contradicciones que existen o pueden existir surgen por la relación que establecemos entre el lenguaje y el mundo. En otras palabras, surgen por la manera como describimos el mundo y no por como el mundo es. El mundo es consistente y las contradicciones surgen por la descripción que hacemos de él. En algunos casos es posible redescribirlo de tal manera que las contradicciones en el lenguaje se disuelvan. En otros casos no, y es ahí donde se habla de un dialeteísmo semántico. El dialeteísmo metafísico, por su parte, es aquél según el cual las contradicciones no solo existen o pueden existir al nivel de la forma como hablamos del mundo, al nivel del lenguaje, sino que existen cosas en el mundo que son contradictorias en sí mismas; en este sentido, una descripción precisa y completa del mundo debe incluir contradicciones. En lo que sigue profundizo un poco más en cada uno de estos tipos de dialeteísmo y muestro su relación con distintas teorías de la verdad.

### **4.2.3.1 Deflacionismo y dialeteísmo semántico**

Tanto el dialeteísmo semántico como el dialeteísmo metafísico aceptan la existencia de contradicciones verdaderas. La diferencia entre ambos radica en la manera como se entiende ese ser verdadero y, por consiguiente, el estatus que adoptan dichas contradicciones. Como vimos anteriormente, la teoría deflacionista de la verdad no adopta compromisos metafísicos en el sentido de que cuando considera la definición de verdad no se compromete con la existencia de hechos que correspondan a las oraciones o con sistemas de creencias o teorías con las cuales las oraciones tengan una relación especial o con observaciones que permitan verificar o falsar las mismas. La teoría deflacionista de la verdad se compromete únicamente

con el hecho de que existe una relación entre las oraciones de un lenguaje y algo más, que puede ser, en principio, otras oraciones ya sea del mismo lenguaje o de un lenguaje diferente. Por ejemplo, si la oración de la que decimos que es verdadera está en español, su verdad se da por la relación de esta con otra oración en español o con una del francés o del inglés.

Esta noción de verdad parece encajar muy bien con lo que Mares llama paraconsistencia o dialeteísmo semántico, en la medida en que este, como el deflacionismo, no se compromete metafísicamente con la existencia de entidades contradictorias en el mundo. De acuerdo con la caracterización que hace el autor, el mundo para el dialeteísta semántico es consistente. Lo que resulta contradictorio son las descripciones que hacemos de él. Por tanto, lo que se necesita hacer frente a las contradicciones, si se puede, es reestablecer la consistencia en el discurso haciendo uso de un vocabulario diferente que no sacrifique la exactitud. Si esto no se logra, estamos frente a una contradicción verdadera de las que no implican que el mundo sea contradictorio también.

Para motivar la existencia de un dialeteísmo semántico, Mares introduce la noción de *predicados sobredefinidos*. Un ejemplo de un predicado sobredefinido es “es una sombra”. Ser una sombra puede ser caracterizado a través de tres principios:

1. Si  $X$  arroja alguna sombra, entonces hay una luz que cae sobre  $X$ .
2.  $X$  no puede arrojar una sombra a través de un objeto opaco.
3. Toda parte de una sombra es a su vez una sombra.

Según Mares, estos tres principios no se contradicen entre sí de manera directa pero pueden llevarnos a clasificar los objetos de una manera inconsistente. La idea es la siguiente:

Imaginemos que hay un granero al cual le llega luz por uno de sus lados. Este arroja una sombra en el suelo por el lado contrario. Imaginemos también que hay un pájaro que

vuela por el lado sombreado. Consideremos el suelo sobre el cual el pájaro arrojaría sombra en caso de que le diera luz directa. El principio 3 nos fuerza a decir que esta área está en sombra, es decir que hay una sombra que cae en ella. Pero, por el principio 1 no puede ser la sombra del pájaro pues este está ya en sombra. Y, por el principio 2, no puede ser la sombra del granero porque este tendría que arrojar sombra a través de un objeto opaco. Puesto que el pájaro y el granero son nuestras únicas opciones como poseedores de la sombra, parece que tendríamos que decir también que no hay sombra. Así, nuestro concepto de sombra se encuentra sobredefinido. (Mares, 2004, pp. 267-268)

Una manera de soslayar el problema es decir que lo que está mal son los principios que relacionamos con el concepto. Sin embargo, como dice Mares, estará del lado del objetor probar que estos principios no dan cuenta de lo que entendemos por el concepto. De este modo, Mares muestra de qué manera un dialeteísmo semántico resulta necesario en los casos en que nos encontramos con predicados sobredefinidos. En este caso, no tenemos que pasar al plano de lo metafísico pues lo que está en cuestión no es si la realidad de la sombra es o no contradictoria sino la manera como entendemos dicho concepto. Una manera que no es posible de replantear, según lo muestra el autor.

Un dialeteísmo de este tipo es el que sale a la luz en el caso de las paradojas lógicas, es decir las paradojas de autoreferencia, como las semánticas que pertenecen a la lingüística y las de teoría de conjuntos que pertenecen a la matemática. Las paradojas son, según Priest (2006b), “todos los argumentos que comienzan con un razonamiento aparentemente analítico válido y que llegan a una conclusión de la forma ‘ $\alpha \wedge \neg\alpha$ ’”. Las paradojas semánticas incluyen los conceptos de *verdad*, *denotación*, *definibilidad*, etc. Las paradojas de teoría de conjuntos incluyen los conceptos de *pertenencia*, *cardinalidad*, etc.

Una de las paradojas de teoría de conjuntos más discutidas es la paradoja de Russell, esto es, la que resulta cuando se considera el conjunto de todos los conjuntos que no son miembros de sí mismos. En este caso, si el conjunto es miembro de sí mismo entonces no es miembro de sí mismo porque no cumple con la condición para ser miembro de sí mismo. Y si no es miembro de sí mismo, es miembro de sí mismo porque cumple con la condición. En cualquier caso, el conjunto es a la vez miembro y no miembro de sí mismo. Por su parte, la paradoja semántica más conocida es la Paradoja del Mentiroso, que en su versión más difundida dice:

1. (1) es falsa.

Como vemos, la oración (1) se refiere a sí misma. Ahora bien. Si suponemos que la oración es falsa, entonces es verdadera, porque eso es lo que dice la oración. Y si es verdadera, entonces lo que dice es el caso por tanto es falsa. En cualquier caso, la oración (1) es falsa y verdadera al mismo tiempo. Así, es una dialeiteia y, por tanto, contradice el *PNC* (Priest, Berto y col., 2018).

Según Priest (2006b), de las dos paradojas que hemos mencionado, la que realmente no ha tenido una solución aceptada por la mayoría de lógicos y filósofos es la Paradoja del Mentiroso. Por esta razón, resulta ser la más interesante de analizar como un caso especial que da acogida al dialeiteísmo semántico; aparte de que esta no tiene ningún compromiso metafísico como sí lo podrían tener las paradojas de teoría de conjuntos, si tenemos en cuenta la posibilidad de un realismo matemático.

Una manera de interpretar simbólicamente la Paradoja del Mentiroso es la siguiente (Beall y col., 2017):

**Definición 3. Mentiroso.**  $L \dashv\vdash \neg T \langle L \rangle$

donde  $L$  es la oración expresada en el lenguaje relevante equivalente a “ $L$  es no verdadera”,  $\langle L \rangle$  es el nombre de la oración y  $T$  es el predicado “es verdadero” en el lenguaje relevante. La fórmula completa se lee:  $L$  si y solamente si la oración “ $L$ ” es no verdadera. Esta interpretación usa el predicado “no verdadero” en vez del predicado “falso” porque es una manera más general de formular la paradoja. Esto lo veremos en más detalle más adelante.

Teniendo en cuenta esa interpretación, una manera de mostrar el carácter paradójico de dicha oración, esto es, mostrar que implica una contradicción, es la siguiente (Beall y col., 2017):

Primero que todo presentamos las reglas que se consideran en dicha prueba.

PTE:  $\vdash A \vee \neg A$

EFQ:  $A, \neg A \vdash B$

Adjunción:  $A \vdash B$  y  $A \vdash C$  entonces  $B \wedge C$

Principio de disyunción (PD):  $A \vdash C$  y  $B \vdash C$  entonces  $A \vee B \vdash C$

Teniendo en cuenta la oración en cuestión más las reglas arriba presentadas tenemos la siguiente prueba:

1.  $T\langle L \rangle \vee \neg T\langle L \rangle$  PTE
2. Caso 1
  - a.  $T\langle L \rangle$  (Suposición)
  - b.  $L$  (1a: Liberación (release))
  - c.  $\neg T\langle L \rangle$  (2b: Definición)
  - d.  $T\langle L \rangle \wedge \neg T\langle L \rangle$  (2a y 2c: Adjunción)
3. Caso 2

- a.  $\neg T\langle L \rangle$  (Suposición)
  - b.  $L$  (3a: Definición)
  - c.  $T\langle L \rangle$  Captura (Capture)
  - d.  $\neg T\langle L \rangle \wedge T\langle L \rangle$  (3a y 3c: Adjunción)
4.  $\neg T\langle L \rangle \wedge T\langle L \rangle$  (2d y 3d: PD)
  5.  $B$  (4: EFQ)

Los pasos liberación y captura provienen del esquema-T de Tarski. El primero es la inferencia que va de “ $L$  es verdadero” a  $L$ . El segundo va de  $L$  a “ $L$  es verdadero”. el paso 5 es el que mostraría el problema que se presentaría si asumimos el carácter paradójico del mentiroso, a saber, que el lenguaje en el cual se formula la paradoja es trivial. Como podemos adivinar, esta es la razón por la cual muchos lógicos han intentado encontrarle una solución. Algunas de estas soluciones intentan preservar la lógica clásica, otras recurren a lógicas no clásicas que permiten evadir la contradicción, otras parten de distinciones de la filosofía del lenguaje, etc. Aquí presentaré solo dos de estas soluciones que tocan aspectos lógicos. Si hay un interés en seguir profundizando en este tema puede consultarse: Beall y col., 2017.

La primera solución consiste en disolver la bivalencia o el principio que le es equivalente, el PTE. Esto significa que se rechaza la idea de que solo existen dos valores, verdadero y falso y se incluye un tercer valor, ni  $A$  ni  $\neg A$  (n). En otras palabras, se acepta la existencia de gaps y se asume que la Paradoja del Mentiroso tiene un valor de verdad gap (n). No obstante, como lo muestran Priest, Berto y Weber (2018), esta solución no resulta muy exitosa. Veamos por qué.

Recordemos que, en las lógicas gappy, una oración puede ser no verdadera de dos maneras. O bien siendo falsa o bien siendo ni verdadera ni falsa (n). Ahora bien. Supongamos

que tenemos la Paradoja del Mentiroso reforzada o la *Paradoja Revancha*:

2. (2) es no verdadera.

Analicémosla por casos. Tomemos primero el caso en que (2) es verdadera. Si lo es, entonces es no verdadera pues es lo que dice la oración. Tomemos ahora el caso en que (2) es no verdadera. En tal caso puede ser o bien falsa o bien ni verdadera ni falsa. Sea lo que sea, lo que dice corresponde a lo que es, por lo tanto la oración es verdadera. De esta manera, aún considerando la oración como gappy, tenemos que concluir que esta es verdadera y no verdadera al mismo tiempo. Lo mismo sucede si suponemos lo siguiente que es otra forma de la Paradoja del Mentiroso reforzada:

3. (3) es falsa o ni verdadera ni falsa.

Aquí se da algo parecido a lo anterior. Si es verdadera, entonces es falsa o ni verdadera ni falsa, porque es lo que dice la oración. Y si es falsa o ni verdadera ni falsa entonces es verdadera, porque dice lo que es el caso. Suceda lo que suceda, la oración es verdadera y no verdadera al mismo tiempo como en la situación anterior. Según los autores, lo mismo ocurriría si introdujéramos cuatro o más valores. La paradoja se iría replicando porque de lo que se trata es de que la totalidad de las oraciones está dividida en dos subconjuntos. El subconjunto de las verdaderas y el subconjunto del Resto. La Paradoja del Mentiroso fuerza a que las verdaderas estén también en el subconjunto del Resto y viceversa. En el caso del mentiroso estándar se estarían enfrentando el subconjunto de las oraciones verdaderas y el Resto que serían las falsas. En el caso de los tres valores tendríamos en un subconjunto las oraciones verdaderas y el Resto serían las oraciones que son o bien falsas o bien ni falsas ni verdaderas. Si se introduce un cuarto o un quinto valor o más, el Resto serían los valores falso, ni verdadero ni falso, el cuarto valor, el quinto valor y demás.

Tal vez la respuesta más tradicional a la Paradoja del Mentiroso es la solución de Tarski. esta es una de las que intentan preservar la lógica clásica en el sentido de que rechaza la inclusión de gaps y gluts. El autor intenta resolver la paradoja tomando como base la distinción que aparece en el esquema T entre lo que serían dos tipos de lenguaje, a saber, el lenguaje objeto y el metalenguaje. (Vale aclarar que esta distinción la introdujo el autor precisamente para resolver el problema de la Paradoja del Mentiroso). En este contexto, el predicado  $T$  (es verdadero) es siempre un predicado del metalenguaje. Lo anterior permite crear una jerarquía que comienza con un lenguaje  $\mathcal{L}_0$ , en el cual no hay ningún predicado de verdad, que sería el lenguaje objeto; luego asciende hacia un lenguaje  $\mathcal{L}_1$ , en el cual aparecen los predicados de verdad que aplican a las oraciones que hacen parte del lenguaje objeto, que sería el metalenguaje; luego asciende hacia un lenguaje  $\mathcal{L}_2$  en el cual aparecen predicados de verdad que se aplican a oraciones del metalenguaje, que sería el metametalenguaje y así sucesivamente.

Ahora bien, dado lo anterior, la idea es que la oración  $\neg T\langle A \rangle$  no es una oración bien formada en el lenguaje en el que está formulada porque en dicho lenguaje no existe el predicado de verdad (o de no verdad). Es decir, el problema es sintáctico. Este movimiento le permite a Tarski bloquear la paradoja simplemente impidiendo la construcción de la oración correspondiente. “No hay Paradoja del Mentiroso porque no hay oración del mentiroso”. (Beall y col., 2017, p. 30)<sup>4</sup>

<sup>4</sup>Una pregunta que puede surgir aquí es la siguiente. Como vimos en la prueba de que la oración del mentiroso implica una contradicción, dos de los pasos presuponen el esquema T. Esto llevaría a suponer que, dado que estamos incluyendo ya dicho esquema, estamos incluyendo también la distinción lenguaje objeto–metalenguaje, lo cual significaría que la contradicción final no tendría por qué darse. Sin embargo, lo que hay que tener en cuenta es que la contradicción surge, no por los pasos que presuponen dicho esquema, sino por los pasos 2c y 3c que justamente lo violan pues incluyen un predicado de verdad (o de no verdad) en el lenguaje objeto.

Aunque la solución de Tarski parece bastante atractiva, no deja de tener algunos inconvenientes. En primer lugar, dicha solución, aunque funciona para lenguajes formales, no funciona para los lenguajes naturales como el español, el inglés, etc., porque tales lenguajes sí incluyen el predicado de verdad. Otro problema importante, señalado por Kripke (1975), es que puede ser problemático, si no imposible, ubicar varias afirmaciones no paradójicas dentro de la jerarquía.

El ejemplo que presentan Beall, Glantzberg y Ripley para ilustrar la situación es el siguiente (presento el ejemplo sin nombres, solo con letras variables para hacer más general el ejemplo). Imaginemos que X dice *que todo lo que Y dice es verdadero*. En este caso, la afirmación de X debe hacerse desde una jerarquía superior a todo lo que diga Y, puesto que incluye el predicado de verdad. Pero supongamos que lo que Y dice es *que todo lo que X dice es verdad*. La oración de Y debe estar en una jerarquía diferente a la de X. La pregunta es, ¿cuál? Aparentemente debe estar en una jerarquía superior a la de X, pues está introduciendo un predicado de verdad con respecto a lo que este dice. Pero también X debería estar en una jerarquía superior a la de Y, pues introduce un predicado de verdad con respecto a lo que dice Y. Esto es lo que hace complicada, si no imposible, la jerarquización. Por otro lado, tal como lo muestra el ejemplo, en caso de que decidiéramos ubicar una de las oraciones en un nivel más alto que la otra, ¿qué haría que lo hiciéramos así? Al parecer, no hay un criterio claro que permita decidir la cuestión.

Debido a estos y otros problemas, muchos lógicos y filósofos rechazan la solución de Tarski a la Paradoja del Mentiroso, y esta es una de las razones por las cuales autores como Priest, Beall y otros consideran que la solución dialeteísta es la mejor. Entre otras razones por su simplicidad y por el hecho de que, al tener como lógicas subyacentes lógicas paraconsistentes, el hecho de que se acepte la contradicción no representa un problema pues, como lo señalamos antes, las lógicas paraconsistentes logran evadir la trivialidad.

Es decir, evitan el paso 5 de la prueba en la que se muestra que la oración del mentiroso conduce a una contradicción.

Ahora bien, debido a que es un hecho puramente lingüístico que no tiene un correlato en el mundo y debido a que, como lo hemos sugerido, no goza de una solución claramente aceptada por los estudiosos de la misma, la Paradoja del Mentiroso puede considerarse como un buen caso para el dialeteísmo semántico que describe Mares. Veámos ahora lo que sucede con el dialeteísmo metafísico.

#### 4.2.3.2 Correspondentismo y dialeteísmo metafísico

La relación entre dialeteísmo y correspondentismo estaría asociada a lo que Mares (2004) llama *dialeteísmo metafísico*. Como sabemos, la teoría de la verdad como correspondencia relaciona las oraciones, proposiciones, pensamientos o cualquier cosa que tomemos como portador de verdad con entidades en el mundo a los que filósofos como Mulligan, Simons y Smith (1984) llaman *truth-makers*. Truth-makers son, entonces, todas aquellas entidades *en virtud de las cuales los portadores de verdad, cualesquiera que sean estos, son verdaderos*.

Independientemente de que lo que se considere como truth-makers, e independientemente de la manera como se conciba la relación entre los portadores de verdad y esos truth-makers, lo importante es que la idea de truth-makers, y por tanto, la teoría de la verdad como correspondencia, están relacionados con un cierto realismo metafísico en el sentido de que se les considera a estos como algo que existe independientemente de cualquier situación epistémica, esto es, independiente de lo que cualquiera crea o pueda conocer de ellos.

Dado lo anterior, es fácil ver la conexión entre una teoría de la verdad como correspondencia y el dialeteísmo metafísico. Para este último, existen contradicciones que están en el mundo, independientemente del estado epistémico en que nos encontremos frente a

ellas. Podemos creer que existen o no, podemos tener acceso a través de nuestros sentidos a ellas y conocerlas o no, lo importante es el hecho de su existencia. En el caso de Priest (2006b y 2017), por ejemplo, lo importante es que haya un argumento, lógico o metafísico, que valide la existencia de determinados hechos contradictorios. En un artículo aún no publicado sobre una solución dialeteísta de la paradoja del sorites del color, el autor dice lo siguiente:

Un estado contradictorio puede no ser tan obvio como uno podría suponer. En muchos casos miramos hacia la teoría para que nos diga qué es lo que estamos viendo. La imagen en una imagen de resonancia magnética puede no verse para nada como una válvula de corazón defectuosa. Pero la ciencia médica puede decirnos que eso es exactamente lo que es. En el presente caso, es nuestra teoría sobre la vaguedad y la paradoja del sorites lo que nos informa qué es lo que vemos; y eso es una dialeiteia. (Priest, 2017, p. 7)

Y al final del artículo afirma:

El color es un fenómeno misterioso; quizá nada podría ser más obvio. Pero no es solamente la filosofía moderna, con sus distinciones entre propiedades primarias y secundarias, la que nos enseña que las cosas pueden no ser como ellas aparecen. Como hemos visto, la lógica contemporánea nos enseña que las cosas con respecto al color no son lo que parecen —por una razón diferente. La fenomenología del color nos dice la manera como el mundo aparece. La teorización metafísica nos dice cómo el mundo es. (Priest, 2017, p. 8)

En estas dos citas, Priest deja claro que, para él, quien es uno de los principales defensores de esta postura, existen contradicciones en el mundo que, como en toda postura realista, existen independientemente de nuestros estados epistémicos con respecto a ellas. Se establece que

ellas existen en el mundo por medio de un argumento que es válido al interior de una teoría y la conclusión —la existencia de la contradicción— se asume independientemente de que podamos percibir la contradicción o no.

En otros textos el autor presenta otros casos de contradicciones metafísicas aparte de la del color. Tenemos, por ejemplo, las contradicciones del cambio (Priest, 2006b y Priest, Berto y col., 2018). Cuando algo está en un estado de transición, por ejemplo, una persona saliendo de una habitación, ¿en qué lugar se encuentra? Se encuentra (a) dentro de la habitación, (b) fuera de la habitación, (c) en ambos lugares o (d) en ninguno?

La respuesta dialeteísta se sustenta de la siguiente manera. Decir que está adentro o que está afuera sería una decisión arbitraria porque no hay más razones para optar por una que por la otra. Decir que ninguna lleva necesariamente a la respuesta dialeteísta. La razón es la siguiente. Decir que está afuera es lo mismo que decir que no está adentro. Ahora bien, decir que no está ni adentro ni afuera es equivalente a decir que está no adentro y no no adentro, lo cual es lo mismo que decir que está adentro y no adentro. En símbolos, tomando  $F$  por “afuera” y  $A$  por “adentro”

1.  $F \leftrightarrow \neg A$  definición
2.  $\neg F \wedge \neg A$  (d)
3.  $\neg\neg A \wedge \neg A$  (1, 2)
4.  $A \wedge \neg A$  Doble negación

De esta manera, la única opción posible es la opción (c), que dice que la persona estaría en ambos lugares, que es justamente la opción dialeteísta. Está también el ejemplo de las contradicciones del movimiento motivadas por las paradojas de Zenón. En este caso, la paradoja de la flecha en movimiento. La idea de Zenón es que una flecha no puede moverse. La razón para ello es que algo está quieto cuando permanece en su mismo lugar. En ningún

momento, ni la más rápida de las flechas puede estar en un lugar diferente al que ella está. Luego, una flecha siempre está quieta. Luego, una flecha que vuela no puede moverse (Sorensen, 2003).

La solución de Russell, que es la considerada ortodoxa, no porque sea la más aceptada por los estudiosos de las paradojas sino porque es la que ha llegado hasta nuestros días, está basada en la idea de que el movimiento no es algo intrínseco a las cosas que se mueven sino que es “la mera ocupación de diferentes lugares en diferentes tiempos”. (Priest, Berto y col., 2018, p. 23). El problema con esta solución es que niega el hecho mismo del movimiento porque implica que en cada instante la flecha está estática. La pregunta que se hacen Priest, Berto y Weber es: “¿puede un ir hacia algún lugar estar compuesto por [ . . . ] un infinito de ires hacia ningún lugar?” (2018, p. 23). La respuesta alternativa en la que se basa el dialeteísmo de Priest es la de Hegel, para quien,

Algo se mueve, no porque en un momento está aquí y en otro allá, sino porque en uno y el mismo momento está aquí y no aquí, porque en este “aquí”, ese algo es y no es. (2018, p. 23)

Priest mismo reconoce la dificultad que representa entender el argumento de Hegel e intenta dar su propia versión del asunto en Priest (2006b). Por la dificultad que representa incluso la versión de Priest no intentaré reproducirla aquí. Lo que me interesa resaltar es que también en este caso lo que aboga por la existencia de contradicciones en el mundo físico, para el autor, no es que estas sean perceptibles, sino que haya una teoría que permita “verlas”, esto es, darlas como existentes.

Lo anterior permite responder al problema que señalábamos en 4.2.2 cuando decíamos que no era claro a qué podía corresponder el lado derecho del esquema T de Tarski cuando la oración entrecomillada era una oración contradictoria. Podemos decir ahora que, si

tomamos en consideración una teoría de la verdad como correspondencia, lo que hay de ese lado, aquello a lo que corresponde la oración entrecomillada, es un hecho, estado de cosas, o en general un truthmaker de cuya existencia podemos dar razón al interior de una teoría.

Puede surgir la pregunta de si se trata efectivamente de una contradicción en la realidad cuando su existencia se establece a partir de un argumento que parte de presupuestos acerca del tiempo y del espacio, si estos son continuos o discretos y demás. Pues en el caso de que rechazemos esos presupuestos la existencia de la contradicción puede ser puesta en cuestión. Se trataría entonces de que la contradicción existe por una manera de concebir el mundo y no por como este es. Lo que significa que la existencia de la contradicción depende de una cierta relación epistémica que tenemos con el mundo. Creemos que el mundo tiene tales y tales características y creemos que las contradicciones que se siguen de esta creencia existen en el mundo.

La respuesta a esta objeción tiene dos partes. En primer lugar, se debe tener en cuenta una distinción entre lo que sería establecer que algo existe por medio de un argumento, lo que es lo mismo que mostrar que es racional que este existe, y hacer que esto exista por medio de un argumento. Tomemos por ejemplo el caso de la luz. Tanto en el siglo XVIII como ahora siempre fue un hecho que nada puede viajar a la velocidad de la luz, pero solo hasta el siglo XX, en 1905 cuando fue publicada la teoría de la relatividad especial de Einstein, se pudo establecer que era así. Esto no significa que Einstein creó ese hecho. Simplemente, a través de su argumento y observaciones hizo que este hecho se pudiera “ver”. Hizo racional creer en él.

Ahora, efectivamente puede suceder que científicos muestren a través de experimentos resultados diferentes a los de la teoría de Einstein. Pero tal vez esto sólo puede suceder si parten de supuestos diferentes a los que partió Einstein. Por ejemplo, tal vez, dejando a un lado la condición de la falta de gravedad, esto es, tomando en cuenta casos en los que la

curvatura del espacio-tiempo producida por la acción de la gravedad es relevante.

En segundo lugar, se debe tener en cuenta que el resultado de la teoría, esto es, el hecho de que nada puede viajar a la velocidad de la luz, no depende del estado epistémico en que nos encontremos con respecto a los postulados de los cuales se parte para llegar a ese resultado ni del estado epistémico en que nos encontremos con respecto al resultado. Los postulados se pueden tomar simplemente como supuestos o hipótesis que llevan a un cierto resultado independientemente de que los creamos o no y pueden ser tomados como tales independientemente de que tengamos o no acceso a ellos a través de nuestros sentidos. Lo mismo sucede con el resultado al que se llega a partir de estos supuestos. Este se establece independientemente de que creamos en él o no o de que podamos o no dar cuenta de su existencia de manera empírica. La situación se asemeja a lo que sucede con los argumentos de la geometría euclídea. Partimos de ciertos postulados y axiomas y llegamos a una conclusión. Y esa conclusión la aceptamos con base en lo que supusimos, independientemente de que creamos en ello o no, es decir, independientemente de nuestros estados epistémicos con respecto a nuestros supuestos.

Pienso que la idea de Priest de que las contradicciones metafísicas son contradicciones que quedan expuestas gracias a un argumento metafísico, y que no es necesario que tengamos una experiencia directa del hecho, la expresa bellamente Octavio Paz en uno de sus poemas. El autor dice de la paradoja del instante que “es simultáneamente todo el tiempo y no tiempo. Es el punto de equilibrio entre ser y llegar a ser”, y en su poema afirma:

Por un momento, algunas veces vemos  
—no con nuestros ojos sino con nuestros pensamientos—  
al tiempo descansando en una pausa  
El mundo se abre a medias y vislumbramos

el reino inmaculado

las puras formas, presencias

inmóviles, flotando en la hora en que el río se detuvo.

(Tomado de la revista *Noēma*, 4 de julio 2020. Traducción mía.)

### 4.2.3.3 Dialeteísmo metafísico y encarnación

Hasta aquí he mostrado una relación entre dos teorías de la verdad y dos tipos de dialeteísmo. En este sentido, he mostrado que la teoría de la verdad que se escoja determina el tipo de dialeteísmo al cual uno adhiera. Una teoría deflacionista de la verdad conduce a un dialeteísmo semántico según el cual las contradicciones son verdaderas en la medida en que no se pueden disolver, pero no se da el paso a hablar de una realidad inconsistente. Mientras que adoptar una teoría de la verdad como correspondencia nos aproxima a un dialeteísmo metafísico según el cual algunas de las contradicciones verdaderas lo son en virtud de que existen en la realidad. En este sentido, el dialeteísmo metafísico se compromete con una realidad que es inconsistente. Ahora bien, si tenemos en cuenta los dos tipos de dialeteísmo que hemos esbozado, ¿qué podemos decir acerca de la contradicción de la encarnación? ¿Podemos tomarla simplemente como un ejemplo de contradicción semántica o debemos dar el paso a lo metafísico? Beall se va por esta última línea:

[...] La cristología contradictoria afirma la aparentemente contradictoria cristología ortodoxa como genuinamente contradictoria. Jesucristo es mutable; Jesucristo es no mutable. Es verdad que Jesucristo es mutable; es falso que Jesucristo es mutable. Esto suena discordante, y aún en varias maneras misterioso; pero el cristianismo ortodoxo ha presentado el rol de Jesucristo como siendo solo eso: discordante y de varias maneras misterioso. En este caso, el misterio es (al menos en parte) que hay un ser cuya

existencia misma implica contradicciones — que es perfecto y omnisciente pero es imperfecto y limitado en conocimiento (y así). (Beall, 2019a, p. 418)

La idea de la cristología contradictoria de Beall es, entonces, que hay una entidad en el mundo, Jesucristo, que, tal como lo caracteriza la cristología (teoría) ortodoxa, tiene en realidad características contradictorias. En este sentido, Jesucristo, en cuanto ser existente sería un caso para el dialeteísmo metafísico. Pienso que un argumento que podría servir de respaldo para la tesis que Beall propone y a la que yo me adhiero, de que el tipo de dialeteísmo que encontramos en la doctrina de la encarnación debe ser un dialeteísmo metafísico, puede encontrarse en la relación que existe entre la doctrina de la encarnación y la idea de que Jesucristo murió para expiar los pecados de los hombres.<sup>5</sup>

La doctrina de la expiación es la doctrina principal del cristianismo. Según esta, “Dios ha resuelto el problema del mal moral en el mundo por medio del sufrimiento y la muerte de Jesucristo”. (Stump, 2009b). Existen muchas versiones de esta teoría. Entre ellas pueden contarse las de Anselmo, Abelardo, Aquino, Lutero, Calvino y San Juan de la Cruz. De todas estas, las más discutidas son la de Anselmo —que se conoce como la teoría de la satisfacción— y la de Calvino —que se conoce como la teoría de la sustitución de la pena—. Como aquí lo que me interesa no es hacer un estudio riguroso y detallado de la doctrina de la expiación, sino mostrar cómo esta puede servir de argumento a favor de la idea de que Jesucristo, en cuanto contradicción debe ser una contradicción que existe

---

<sup>5</sup>Podría pensarse que en vez de la doctrina de la expiación sería mejor hablar de la doctrina de la justificación. No obstante hay una diferencia importante entre estas doctrinas que hace necesario considerar en este contexto la primera y no la segunda. La diferencia consiste en que, mientras la doctrina de la justificación se refiere a lo que los hombres tenemos o no tenemos que hacer para lograr la salvación, es decir, si la salvación se logra por la gracia o por las obras, la doctrina de la expiación se concentra en el rol que Jesucristo mismo juega en el proyecto de salvación. (Cf. McGrath, 2005; Stump, 2009b.) Lo que es importante en este trabajo, por tratarse de la doctrina de la encarnación y de las razones por las cuales dicha acción se llevó a cabo, es, por tanto, esta segunda doctrina.

en el mundo y no simplemente una contradicción en el lenguaje, me referiré de manera genérica a la doctrina de la expiación sin entrar en detalles acerca de las diferencias entre las distintas versiones.

En su artículo, Stump analiza la versión de Aquino y la compara con lo que sería la versión estándar de esta que, aunque llena de falencias, es la que constituye un punto de referencia para los fieles. Aquí, tomo elementos de ambas sin establecer muchas diferencias entre ellas. Stump la resume de la siguiente manera:

Los seres humanos por sus acciones malas han ofendido a Dios. Esta ofensa contra Dios genera un tipo de deuda , una deuda tan grande que los seres humanos por sí mismos nunca podrían pagarla. Dios podría, claro está, cancelar esa deuda, pero él es perfectamente justo, y sería una violación de la justicia perfecta simplemente cancelar una deuda sin extraer el pago debido. Por tanto, Dios no puede solo perdonar el pecado de una persona; como el juez justo que es, debe sentenciar a todas las personas a un tormento sin fin como castigo por sus pecados. Sin embargo, Dios es también infinitamente misericordioso; y así, él hace que él mismo pague su deuda completamente, asumiendo una naturaleza humana como el Cristo encarnado y en esa naturaleza soportando la pena que de otra manera habría sido impuesta sobre los seres humanos. En consecuencia, los pecados de los seres humanos ordinarios son perdonados, y por la misericordia de Dios ejercida por la pasión de Cristo, ellos son salvados de los pecados y del infierno y llevados al cielo. (Stump, 2009b, p. 267).

Hasta aquí, lo que queda claro es que Jesucristo encarnado tiene la función de salvar a los seres humanos del castigo que merecerían por sus malas acciones, como un acto de la misericordia de Dios. Pero hay algo que no queda respondido. ¿Por qué se necesita que el ser que cumple esa función tenga la doble naturaleza que Jesucristo adquiere en la encarnación y que es la causa de que sea el poseedor de características contradictorias?

Stump, tratando de salvar a la versión estándar de algunas objeciones da una posible respuesta a esta pregunta.

Se necesita la divinidad de Jesucristo, que proviene del ser hijo único de Dios, para que el sacrificio sea una forma de él mismo pagar la deuda y no de otro más hacerlo. Si Jesucristo no fuera él mismo Dios, se pondría en tela de juicio la misericordia y capacidad de perdón de Dios y, además, sería injusto con Jesucristo hacerle pagar por los pecados de alguien más. Su misericordia y capacidad de perdón se pondrían en tela de juicio pues, en realidad, no estaría perdonando la deuda sino haciendo que alguien más la pague. Sería como si una persona *X* le debiera dinero a otra persona *Y* y *Y* hiciera pagar a *Z*, el hermano de *X*, el dinero que *X* le debe. En realidad la deuda no queda perdonada sino pagada por alguien más. Y sería injusto con Jesucristo pues estaría él, alguien inocente, pagando la deuda de otros que son los que han hecho el mal. En el caso de *X*, *Y* y *Z*, ¿por qué *Z* tendría que pagar la deuda de su hermano? La actitud de Dios podría ser catalogada como cruel y barbárica. Siendo Jesucristo Dios, Dios mismo se paga su deuda y no la carga a nadie más lo cual es una real muestra de misericordia para con los hombres porque en principio él no tendría que hacerlo. Esta versión aún no deja de presentar dificultades, pero dejémosla hasta ahí.

Pero por otro lado Jesucristo tiene que ser un hombre plenamente para que el pago sea significativo para Dios. La respuesta en este caso viene de Aquino. En palabras de Stump: “Entonces, el pecado humano tiene sus raíces en el orgullo y el egoísmo, y esto constituye desobediencia a Dios, cuya voluntad contraviene. Cuando los hombres pecan, lo que más directamente queda arruinado es su carácter; orgullo, egoísmo y una mente desobediente es el análogo teológico del jardín pisoteado.” (p. 276) Frente a esto, lo que Dios necesita es el sacrificio de otro ser humano que ponga a sus pies las características contrarias. Un ser humano que se entregue al sacrificio como respuesta obediente al pedido de Dios y por

amor a los demás:

Hacer satisfacción por los pecados humanos, entonces, es presentar a Dios con una instancia de naturaleza humana que está marcada por la perfecta obediencia, humildad y caridad y que es al menos tan preciosa a los ojos de Dios como ofensivo es el daño de la humanidad por el pecado. Pero esto es justamente lo que la segunda persona de la Trinidad hace al tomar una naturaleza humana y voluntariamente sufrir una muerte dolorosa y vergonzosa. Al estar dispuesto a moverse de la exaltación de la deidad a la humillación de la crucifixión, Jesucristo mostró una humildad sin límites; y al aceptar sufrir la agonía de su tortura porque Dios así lo deseaba aún cuando en su propia naturaleza huía poderosamente de ello, él manifestó absoluta obediencia. Finalmente, puesto que él aceptó todo el sufrimiento y humillación por amor a los humanos pecadores, él muestra la más intensa caridad. Así, en su pasión y muerte Jesucristo hace restitución a Dios por el daño de la naturaleza humana causado por el pecado, porque él da a Dios una instancia particular de naturaleza humana preciosa con la mayor obediencia, humildad y caridad posible. (p.p 276–277)

Lo anterior deja claro que, si aceptamos el hecho de la expiación, es necesario aceptar que Jesucristo es un ser contradictorio. Pero también deja claro que un ser tal debe existir realmente. Pues si no, ¿cómo podría darse realmente la salvación de los hombres? Si nos apegamos a un dialeteísmo semántico, según el cual la doctrina de la encarnación fuera simplemente una contradicción puramente lingüística, que Jesucristo no hubiera existido como ser contradictorio en el mundo, el hecho de la salvación se quedaría en una mera afirmación o en una mera creencia, lo cual significa que no habría manera de que su muerte sirviera *realmente* para restituirnos del pecado causado por nuestras malas acciones y nos salvara del castigo merecido, que es lo que la doctrina de la expiación da por sentado y que es lo que da descanso a muchos creyentes en los momentos en que se sienten abrumados

por el peso de sus pecados. No que es una mera creencia, sino que la salvación es algo real. Sobre esto diré algo más al final del siguiente capítulo.

### 4.3 Conclusiones

En este capítulo presenté un par de distinciones que son importantes a la hora de entender los alcances y compromisos de la aproximación dialeteísta a la encarnación que he venido desarrollando. La primera es la distinción entre dialeteísmo y trivialismo, que garantiza una cierta ecuanimidad con respecto a la idea aquí defendida en la medida en que muestra, en primer lugar, que aceptar la contradictoriedad de la doctrina no significa aceptar que cualquier cosa es verdadera, y en particular, que cualquier contradicción es verdadera; y en segundo lugar, que no todas las afirmaciones que aparentemente implican una contradicción, en particular las doctrinas, serían teorías dialeteístas. De hecho, la diferencia entre dialeteísmo y trivialismo nos lleva a afirmar que solo unas pocas contradicciones son verdaderas y una de ellas por las características mismas del objeto es la doctrina de la encarnación, de la cual *sabemos* que es verdadera por la evidencia textual que la soporta, como lo afirmarían Priest. En el capítulo 5 muestro que este solo requisito no basta para saber que la doctrina es verdadera. Se necesitaría de otros elementos que nos permitan creer que esa evidencia textual es de hecho una evidencia aceptable.

Y, la segunda, es la distinción entre un dialeteísmo semántico y un dialeteísmo metafísico. La aproximación dialeteísta a la doctrina de la encarnación se compromete con este último y, en esa medida, se compromete con la idea de que la doctrina no es sólo un hecho lingüístico contradictorio sino que además refiere a una realidad que es en sí misma contradictoria. Esta última idea, que implica que Jesucristo existe realmente como entidad contradictoria, me permitió mostrar que la aproximación dialeteísta, y en particular desde el dialeteísmo metafísico, a la doctrina de la encarnación es la perspectiva desde la cual

cobra más sentido la doctrina de la expiación, según la cual Jesucristo murió para salvarnos de nuestros pecados. Esto, a mi modo de ver, se convierte en una fortaleza para este tipo de aproximación porque muestra que esta encuentra apoyo en la doctrina más importante del cristianismo. Si es cierto que Jesucristo murió para salvarnos de nuestros pecados, entonces Jesucristo necesariamente debe ser una entidad contradictoria que existe o existió realmente.

## 5. RACIONALIDAD DE LA ENCARNACIÓN ENTENDIDA COMO UNA CONTRADICCIÓN GENUINA.

### Introducción

En los capítulos anteriores, presenté el problema de la coherencia de la doctrina de la encarnación, que algunos autores consideran como el problema fundamental del cristianismo; presenté algunas de las soluciones más conocidas a dicho problema, haciendo énfasis en que tales son soluciones que intentan preservar el principio de no contradicción; y, finalmente, presenté la que constituye el centro de este trabajo, la perspectiva que he llamado *dialeteísta*, que más que una solución al problema es una invitación a verlo desde una perspectiva diferente que implica abandonar el *PNC* y acoger la idea de que la doctrina de la encarnación es una teoría contradictoria y que Jesucristo es una entidad contradictoria.

Entre las características que tiene esta postura dialeteísta está que permite responder a cuestionamientos ligados a la idea de que, al aceptar la contradicción, la doctrina de la encarnación estaría por fuera de la lógica o sería ilógica, pues la lógica no permite que se acepten contradicciones, y conduciría a un absurdo lógico, en el sentido de que, a partir de afirmar contradicciones como “Jesucristo es mortal y no mortal”, “Jesucristo es pasible e impasible” y demás, se podría afirmar cualquier cosa. La idea al aceptar el dialeteísmo es que existen lógicas distintas a la lógica clásica que pueden servir como lógica subyacente a la teoría, esto es, a la teoría contradictoria de la encarnación, las cuales permiten lidiar con las contradicciones de la misma. De esta manera se puede tener una lógica para la doctrina

---

—lo que permite responder a la objeción de la ilogicidad— y se puede tener esto sin que se tengan los resultados inconvenientes que se tendrían si la lógica subyacente fuera la lógica clásica (como la explosividad) — lo que permite responder a la objeción del absurdo lógico. No obstante, aunque lo anterior permita responder a ambos problemas, hay otra objeción que aún queda flotando en el aire que tiene que ver con su racionalidad. Puede decirse que al ser la encarnación una doctrina contradictoria, su racionalidad queda puesta en cuestión pues, al parecer, creer una contradicción es creer un absurdo; esto es, algo que no cae dentro de los parámetros de lo que se consideraría racional. A esta objeción la he denominado la objeción del *absurdo epistemológico*.

Un ejemplo de este tipo de crítica lo encontramos en Kierkegaard. Según mi interpretación del autor, cuando se dice que la contradicción divino-humano es algo que la razón no puede aprehender podría interpretarse diciendo que esta no cumple con unos criterios de racionalidad preestablecidos; en el caso de Kierkegaard, la evidencia experiencial. Así, el problema con esta contradicción está en que no es posible dar cuenta de ella a través de la experiencia. Por una parte, alguien que hubiera vivido en el tiempo de Jesucristo y haya convivido con él no podría dar cuenta de su divinidad:

El discípulo contemporáneo tiene toda la facilidad suficiente para obtener toda la información histórica [...] La desdicha está en que, conocer la circunstancia histórica y conocer incluso con todo detalle esa circunstancia, no convierte en absoluto al testigo en discípulo, lo que puede notarse bien en el hecho de que ese saber no tiene para él más significado que el histórico. Se percibe de inmediato que lo histórico en su sentido concreto es indiferente. (Kierkegaard, 2007, pp. 70-71)

Por otro lado, un ser humano que se parara del lado de lo eterno tendría una comprensión de Jesucristo como de algo contingente, como de un instante, una cuestión de la memoria y

---

habría podido olvidarse de él. Y un individuo en esa circunstancia no estaría dispuesto a aceptar esa contingencia:

[...] Porque ante una comprensión eterna de sí mismo, el saber sobre el maestro es un saber accidental e histórico, cosa de la memoria. Mientras lo eterno y lo histórico se hallan fuera lo uno de lo otro, lo histórico es solo una ocasión. Si aquel alumno ferviente que no se apresuró a hacerse discípulo proclamase en voz cada vez más alta cuánto debía a aquel maestro [Jesucristo], de modo que su panegírico fuera casi interminable y sus florituras preciosas, se encolerizaría con nosotros si intentáramos explicar que aquél maestro había sido solo una ocasión y entonces tanto su loa como su cólera serían inútiles para nuestra reflexión, porque ambas partes tenían idéntico fundamento. (Kierkegaard, 2007, pp. 71-72)

La interpretación que presento aquí tendría que sustentarla mejor, pero hacerlo requeriría un estudio más profundo sobre el autor, que no es el tema de este trabajo y que prefiero dejar para un trabajo posterior. Lo que es importante de señalar es que ante esa circunstancia de no poder dar cuenta de la contradicción que es Jesucristo a través de la razón, que en este caso es entendida como la evidencia experiencial, la idea de Kierkegaard en la voz de su personaje Johannes Climacus es que solo tenemos acceso a la contradicción que es Jesucristo a través de la gracia del propio Jesucristo que pone en nosotros la fe, que no es un estado cognitivo sino una pasión:

Esta relación no se expresa con fábulas y golpes de trombón, sino solamente en una pasión feliz que llamamos fe, cuyo objeto es la paradoja; y precisamente la paradoja concilia lo contradictorio, es la eternización de lo histórico y lo historización de lo eterno. Quien comprende la paradoja de otra forma, se queda con el honor de haberla explicado, honor ganado por no querer contentarse con entenderla.

Se ve fácilmente (si es que necesitamos demostrar en qué consiste que la razón haya

---

sido despedida) que la fe no es un conocimiento porque todo conocer es o un conocimiento de lo eterno que deja excluido lo temporal e histórico como indiferentes o un conocimiento puramente histórico, y ningún conocimiento puede tener por objeto ese absurdo de que lo eterno sea histórico. (Kierkegaard, 2007, p. 72)

Así, de acuerdo con mi interpretación de Kierkegaard, la crítica del autor a la razón con respecto a la encarnación, esto es, a la idea de que Jesucristo es divino y humano al mismo tiempo es que a través de la razón no tenemos acceso a la divinidad y humanidad de Jesucristo por las razones que ha dado, porque no tenemos evidencia experiencial de su divinidad y de su humanidad. Esto nos lleva al terreno exclusivo de la fe, que es la que nos hace conscientes de que se trata de una contradicción y nos permite aceptarla, momento en el cual, como lo sugerí en el capítulo 3, la contradicción se convierte en paradoja. A una postura como esta podría considerársela como un ejemplo de fideísmo, pero debido a las múltiples discusiones que ha suscitado el uso de ese término últimamente, y en particular su aplicación a la filosofía de Kierkegaard, prefiero dejarla sin una identificación de ese tipo. Respecto de dichas discusiones puede verse C. S. Evans, 1998; Vainio, 2010 y Amesbury, 2016.

A mi modo de ver, la objeción a la racionalidad es tan o mucho más fuerte que la objeción a la logicidad, pues aún aceptando que la doctrina es lógica, la logicidad, en términos generales, es una condición necesaria para la racionalidad, hace de la doctrina una buena candidata para la racionalidad, pero no es una condición suficiente. Una teoría puede ser lógica, sus oraciones pueden estar conectadas entre sí consecucionalmente a partir de una noción de consecuencia lógica específica, sea esta clásica, paraconsistente, etc., y sin embargo puede haber motivos diferentes a este para no aceptarla como racional.

Por ejemplo, una teoría que aunque resulte lógicamente aceptable viole principios como el de simplicidad, para algunos autores, o el de conservadurismo, para otros, podría ser

---

considerada como irracional; otra podría considerarse irracional por el hecho de que no hay evidencia empírica que la soporte, como sucede en el caso de Kierkegaard; y así, dependiendo de los criterios que cada teoría de la racionalidad considere adecuados. En este sentido, cualquiera estaría en posición de afirmar que pese a la existencia de lógicas paraconsistentes que hagan lógica la teoría, esta permanece siendo un absurdo en el sentido arriba mencionado.<sup>1</sup>

En el presente capítulo presento una posible salida al problema de la racionalidad de la doctrina de la encarnación entendida como una doctrina contradictoria, la cual, espero, pueda responder a la perspectiva de Kierkegaard sobre la misma. Es decir, espero poder mostrar que la doctrina es racional siendo inconsistente. Para ello, me baso en la propuesta de Anderson (2007), que a su vez se basa en la propuesta de Alvin Plantinga acerca de

---

<sup>1</sup>Beall (2019a) basándose en Harman (1986), afirma que la lógica y la racionalidad corresponden a esferas distintas. La lógica corresponde al terreno del discurso, de las oraciones, mientras que la racionalidad corresponde al terreno de las creencias, de modo que resolver un problema en un terreno no permite resolver un problema en el otro. Aunque estoy de acuerdo con ambos en la división de las esferas, pienso, a diferencia de ellos, que aunque efectivamente resolver un problema en el terreno de la lógica no resuelve en su totalidad un problema en el terreno de la racionalidad, sí nos da unas pistas acerca de qué podría ser considerado como racional y qué no. En este sentido, estoy de acuerdo con Bobenrieth (2006) cuando afirma refiriéndose a las lógicas paraconsistentes:

[. . .] Esto no quiere decir que la lógica paraconsistente no tenga profundas implicaciones sobre la “noción de racionalidad”; antes por el contrario, es posible aventurar que casi no hay concepción de la racionalidad, de las habituales en la reflexión occidental, que no se pueda ver afectada por las implicaciones que tiene la posibilidad de desarrollar sistemas sensatos de lógicas paraconsistentes. Donde se hable de inconsistencias en los contextos racionales, ahí la lógica paraconsistente tiene algo que señalar. Y su aporte no está en determinar qué sea la razón, sino en mostrar cómo se pueden ampliar los horizontes de lo racional y lo racionalizable. (Bobenrieth, 2006, pp. 386-387)

La idea de que la logicidad, esto es, la existencia de una lógica subyacente, sea esta cual sea, es una condición necesaria más no suficiente de la racionalidad de una teoría o de un sistema de creencias la he explorado en algunos trabajos (Gómez, 2016; Gómez, 2017 y Gómez, 2020). Aquí no abordo esta relación, pero doy por supuesto que, si es posible dar cuenta de la racionalidad de la doctrina de la encarnación en cuanto teoría contradictoria, el hecho de que dicha doctrina cuente con una lógica paraconsistente como lógica subyacente juega un papel muy importante en el contexto de esta perspectiva.

la racionalidad de la creencia en Dios y de las creencias cristianas. La idea, en líneas generales, es presentar algunas objeciones al modelo de Anderson y mostrar cómo ese mismo modelo, con algunos ajustes, puede servir para dar cuenta de la racionalidad de la doctrina de la encarnación entendida como una teoría genuinamente y no meramente en apariencia contradictoria.

En lo que sigue, entonces, en primer lugar, hago una introducción a la propuesta de Anderson con respecto a la racionalidad de la doctrina de la encarnación que, como digo, está basada en la teoría de la racionalidad de Plantinga. En segundo lugar, presento su solución al problema de la racionalidad de la doctrina de la encarnación entendida particularmente como una aparente contradicción. En tercer lugar, presento mis objeciones a dicha solución. Y por último, muestro cómo dicha solución podría funcionar si se introdujeran algunos ajustes que son sugeridos por las objeciones que aquí adelanto.

### **5.1 Racionalidad de la doctrina**

Desde los inicios de la filosofía, la consistencia ha sido considerada como un criterio importante, si no central, de la racionalidad. En los llamados diálogos socráticos de Platón vemos a Sócrates sometiendo a sus interlocutores y a sí mismo a una especie de examen en el cual, lo que se busca básicamente, es determinar qué tan consistentes son las creencias y las acciones de los examinados; lo cual le permite, según parece, establecer qué tan racionales son aquellas, y en esa medida qué tan moralmente buenas son sus vidas. Y no sólo en el terreno de la moral la consistencia ha sido importante. Aristóteles, por ejemplo, en el libro IV de la *Metafísica*, presenta varios argumentos en soporte de la idea de que la no contradictoriedad es un principio básico de la racionalidad, del mismo modo que lo hacen Kant y Leibniz (Bobenrieth, 2006).

Esta idea, sin embargo, ha tenido algunos detractores. En el mundo antiguo Heráclito y

Protágoras, más adelante Crisipo y los megáricos, luego Hegel, y en el mundo contemporáneo Priest/Routley y Bobereth, quien dedica una parte de su libro a mostrar cómo esta discusión está presente en autores como Newton da Costa, Miró Quesada y Nicolas Rescher. Priest (2006a y 2006b) presenta argumentos que muestran que las críticas a la racionalidad de creencias contradictorias, por ejemplo, las de Aristóteles, son poco concluyentes pues, o bien en realidad atacan al trivialismo o bien caen en peticiones de principio. Priest y Routley (2006a y 1989a) presentan argumentos a favor de la idea de que no hay problemas en pensar que creencias contradictorias pueden ser racionales, pues no hay riesgos de una posible trivialización, o incluso que hay casos en los que es más racional aceptar contradicciones que no aceptarlas. Por otra parte, Bobenrieth (2006) defiende la idea de que, dado que la práctica cognoscitiva tiende a ser inconsistente pues incluye creencias y teorías que se contradicen unas a otras, pensar la racionalidad a partir de lógicas que permiten lidiar con contradicciones parece ser lo más natural.

No obstante, en el ámbito de la filosofía de la religión y la teología analítica no es común este tipo de planteamientos. En realidad, el único trabajo del que tengo referencia en el que se intenta dar cuenta de la racionalidad de creencias religiosas contradictorias y, en particular, de la doctrina de la encarnación en tanto doctrina contradictoria es el de Anderson (2007).

La idea que ocupa a Anderson en su libro es mostrar cómo doctrinas como la de la encarnación y de la Trinidad, que tienen la característica de ser paradójicas —entendiendo la paradojicidad como una contradicción aparente, mas no genuina—, pueden ser consideradas como racionales. Para ello, procede de la siguiente manera. Luego de mostrar el carácter paradójico de dichas doctrinas, presenta la teoría de Plantinga acerca de la *garantía epistémica* (*warrant*) de ciertas creencias como son, en primer lugar, la creencia en Dios, y en segundo lugar, algunas creencias cristianas como la creencia en que Jesucristo nos

salvó del pecado y otras que ya presentaré en su momento. Luego de eso, introduce un modelo que le permite extender la idea de garantía epistémica de Plantinga a las doctrinas de la encarnación y la Trinidad, cosa que el mismo autor no hace. Por último, presenta su solución al problema de la racionalidad de dichas doctrinas, entendidas como paradojas y no como contradicciones genuinas, y responde a algunas posibles objeciones.

Antes de comenzar la exposición sobre la teoría de Anderson, debo hacer algunas aclaraciones. Primero, como mi trabajo es sobre él y no sobre Plantinga, en lo que sigue me baso exclusivamente en la interpretación que el primero hace del último. Segundo, no hago ni tengo en cuenta objeciones a la teoría de Plantinga en sí misma. Mis objeciones están dirigidas únicamente a la propuesta de Anderson, y más específicamente a su solución al problema de la racionalidad de la doctrina como una teoría contradictoria. Tercero, por ser un trabajo solo sobre la encarnación, dejo a un lado los análisis que el autor presenta que tienen que ver de manera específica con la Trinidad. Cuarto, por ser un trabajo sobre la racionalidad, con algunas excepciones no me ocupo de los capítulos en los que Anderson muestra el carácter paradójico de las doctrinas y me voy directamente a las partes dedicadas a aquella dando por sentado que su análisis de la paradojicidad es adecuado. Ahora, entremos a la exposición.

Antes de ocuparse de la teoría de Plantinga sobre la racionalidad de la creencia en Dios y de la creencia cristiana, Anderson hace una breve introducción al contexto teórico en el cual se desarrolla la noción de garantía epistémica, que es la que identifica la teoría de Plantinga y la hace diferente de otras teorías de la racionalidad. En primer lugar, presenta la noción de “conocimiento” en la cual encuentra un lugar tal noción, y en segundo lugar, presenta su postura con respecto al externalismo y al fundacionalismo.

En cuanto a lo primero, la noción de garantía epistémica toma el lugar de la justificación en una definición de conocimiento como la de creencia verdadera justificada. Así, para

que una oración o teoría constituya un conocimiento debe ser creída por alguien y tener unas ciertas características que la hacen verdadera, lo cual le da posibilidades de estar garantizada epistémicamente si se cumplen ciertos requisitos, los cuales van de acuerdo con el tipo de creencia del que se trate. Así, unos serán los requisitos para la garantía epistémica de las creencias teístas y otros en el caso de las creencias cristianas.

En cuanto a lo segundo, al externalismo, la noción de garantía epistémica de Plantinga se ubica en lo que podría llamarse un externalismo moderado al suponer, por una parte, que para que la creencia *B* esté garantizada no debe haber ninguna creencia *T*, de la cual el individuo sea consciente, que sea una razón suficiente para rechazar *B* (a esto es a lo que Anderson llama “internalismo moderado”); y por otra, que no basta con que los factores que se necesitan para que la creencia esté garantizada sean accesibles cognitivamente al creyente (hagan parte de su aparato cognitivo, sean accesibles a la consciencia del individuo), sino que la creencia debe adecuarse a ciertas condiciones externas.

En primer lugar, está el factor al que Plantinga se refiere como *función adecuada* (*proper function*), y que consiste en que una creencia está garantizada si es el resultado de un proceso o facultad cognitiva que funciona adecuadamente. Como lo señala Anderson, esta idea está relacionada con la de *plan de diseño* (*design plan*), esto es, la idea de que existe un bosquejo (*blueprint*) de nuestro aparato cognitivo que sirve como parámetro sobre el cual se miden nuestras facultades cognitivas para saber si están funcionando bien o no. Este plan de diseño debe ser *bueno*, lo cual significa que debe estar dirigido hacia la verdad y, en este sentido, debe tener un “‘sistema de derrotadores’, que es el que determina cómo las creencias serán aceptadas o revisadas a la luz de relaciones de verdad con otras creencias.” (Anderson, 2007, p. 170). El que esté dirigido hacia la verdad se evidencia en que, estadísticamente hablando, la mayoría de las creencias producidas por las facultades diseñadas de esta manera son verdaderas y, además, cuenta con un sistema de derrotadores

(más adelante explicaré de qué se tratan) que permiten aceptar o desechar creencias.

En segundo lugar está la coordinación entre las facultades cognitivas, que son los medios a través de los cuales se forma la creencia (memoria, percepción, auto-percepción, etc.), y el entorno en el cual funcionan esas facultades. Por ejemplo, yo percibo una cosa como roja y no se trata simplemente de que hay una luz roja iluminándola sino que es en realidad roja. Así, se necesita no solo que las facultades estén funcionando bien, de acuerdo con un plan de diseño bueno, sino que la realidad sea de una cierta manera, y que ambas, las facultades y la realidad, se encuentren coordinadas.

Otro elemento que se puede resaltar con respecto a la noción de garantía epistémica de Plantinga es la firmeza de la creencia. Para que una creencia constituya conocimiento debe ser sostenida con convicción. Como veremos, este elemento va a ser relevante sobre todo cuando se trata de creencias cristianas. Esta convicción la produce el Espíritu Santo y no el propio individuo, lo cual indica que este es un elemento externo más, del que el individuo no tiene por qué estar consciente, que participa del proceso mediante el cual una creencia se constituye en conocimiento.

Por otra parte, en lo que tiene que ver con el fundacionalismo, Plantinga rechaza la idea—de algunos autores de la ilustración (como Descartes y Locke), pero que ha permanecido hasta nuestros días— según la cual la verdad de una creencia está garantizada solamente en el caso de que tal esté soportada por verdades que son auto-evidentes, incorregibles o que sean datos de los sentidos. La idea del autor a este respecto es que no es la relación con verdades auto-evidentes, incorregibles o producto de los sentidos la única que determina que una creencia esté garantizada sino que hay otros medios que producen esa garantía. Y uno de ellos es justamente que dicha creencia esté garantizada epistémicamente. Es decir, que se haya formado a partir de facultades que funcionan de forma adecuada, lo que significa que se acomodan a un plan de diseño que es bueno.

De acuerdo con todo lo anterior, la idea de racionalidad que estaría en juego aquí sería aquella según la cual una creencia es racional si y solo si constituye conocimiento. Y constituye conocimiento si y solo si es una creencia verdadera garantizada epistémicamente. Lo cual no tiene que ver con el hecho de que esté soportada por creencias básicas de las que considera el fundacionalismo, sino con que ellas mismas sean creencias básicas en el sentido de que estén garantizadas de una cierta manera.

Algo importante de destacar es lo que sería un principio fundamental de la manera como Plantinga muestra la garantía epistémica de las creencias teístas y las cristianas. Ese principio es la distinción entre la cuestión *de jure* y la cuestión *de facto*. En este caso, la cuestión *de facto* tiene que ver con la verdad de las creencias mientras que la cuestión *de jure* tiene que ver con su garantía. Según Plantinga, la segunda depende completamente de la primera. De esta manera, si la creencia es verdadera entonces está garantizada epistémicamente, y si es falsa entonces no está garantizada epistémicamente.

Teniendo esto en cuenta, lo importante ahora es definir, primero, lo que hace a las creencias en Dios y las cristianas y la creencia en la doctrina de la encarnación verdaderas y, segundo, cómo se da la garantía en cada uno de los casos. En el caso de las creencias teístas, lo que está en juego —dice Anderson— es el modelo según el cual hay un ser que es omnipotente, omnisciente, eterno, etc. que creó el universo y nos creó a nosotros con la capacidad de conocerlo y amarlo. Esa es la creencia. Su verdad se da por supuesta. En cuanto a la garantía epistémica de estas creencias, Anderson presenta lo que Plantinga llama “modelo A/C”, puesto que está inspirado en una idea presente tanto en Aquino como en Calvino. De acuerdo con este modelo, todas las personas estamos por naturaleza equipadas con una facultad o mecanismo cognitivo que, cuando es debidamente estimulado, produce

la creencia en Dios. A esta facultad la llama Calvino *sensus divinitatis*.<sup>2</sup> Esto implica que nuestro conocimiento de Dios es innato. No obstante, surge el interrogante de por qué la creencia en Dios no se da en todas las personas y hay tanto desacuerdo en torno a ella. De acuerdo con este modelo, la razón para ello es el pecado. Aunque todas las personas estén equipadas con la facultad que produce en ellas la creencia en Dios —el *sensus divinitatis*—, en realidad esta facultad puede ser alterada y hasta detenida en su acción, y por lo tanto la creencia puede no llegar a ser implementada, debido al pecado en la vida de la persona.

Esta idea del pecado es la que conecta la creencia en Dios con las creencias cristianas, para las cuales Plantinga introduce el modelo *A/C extendido*. En este caso, las creencias básicas, según Anderson, son:<sup>3</sup>

- Hay un ser omnipotente, omnisciente, etc., que creó el universo y a nosotros a imagen de sí mismo con diferentes facultades intelectuales, con la facultad del *sensus divinitatis* que nos permite conocerlo a él, con voluntad y con la capacidad de sentir afectos y de rechazar las cosas por las que él mismo siente afecto y las que rechaza.
- Hemos buscado y hecho lo que Dios rechaza, lo cual constituye el pecado. El pecado ha afectado no solo nuestra relación con Dios sino también nuestro conocimiento de él pues ha dañado el *sensus divinitatis*.
- La relación y el conocimiento de Dios queda reestablecida por la expiación, es decir, por el sufrimiento, muerte y resurrección de su divino Hijo, Jesucristo.

---

<sup>2</sup>El *sensus divinitatis* es una facultad que no solo tiene consecuencias epistémicas sino también consecuencias prácticas. No obstante, las que son pertinentes en este caso, para los objetivos de Plantinga y de Anderson, son sus consecuencias epistémicas.

<sup>3</sup> Siguiendo esta idea, me pregunto qué sucede en el caso de alguien que cree en Dios de una manera adecuada. ¿Significa esto que no está afectada por el pecado? Y en ese caso, ¿no necesita de Jesucristo como salvador y por tanto de las creencias ligadas al cristianismo? Estas son preguntas que, me parece, valdría la pena investigar, pero que van más allá de los límites de este trabajo.

- Dios ha inspirado a un conjunto de personas para escribir una serie de libros, la Biblia, de la cual él mismo sería su único autor, y en la cual se testimonia la vida de Jesucristo y el plan de salvación.
- Dios ha comisionado al Espíritu Santo para que produzca la *fe* en nosotros, la cual nos hace capaces de acceder a y aceptar como verdaderas las creencias cristianas. Esta creencia se vuelve una creencia de segundo nivel, pues implica creer que lo que hace a las otras creencias verdaderas, incluso a esta misma, es la acción del Espíritu Santo.

De esta manera, es por medio de la fe, producida por el Espíritu Santo, que sabemos que las creencias cristianas aquí presentadas son verdaderas, y además, tenemos por verdadero, también por la gracia de la fe, que es la fe la que nos mueve a creer que son verdaderas. Para que estas nuevas creencias estén garantizadas epistémicamente deben cumplirse ciertas condiciones, algunas de las cuales van más allá de la participación de nuestras facultades naturales, entre ellas el *sensus divinitatis*, porque este último está dañado. Estas condiciones son:

1. Las creencias deben provenir de la Biblia, que es la que da el contenido de estas
2. En el proceso de la formación de las creencias deben intervenir las facultades que normalmente intervienen en la formación de creencias testimoniales, pues la Biblia se considera como un conjunto de libros testimoniales.
3. En el proceso de la formación de las creencias debe intervenir el Espíritu Santo, que no solamente las produce sino que además les da la suficiente firmeza como para convertirlas en conocimiento a través de la fe. Este es el elemento de convicción al que me refería antes, que hace parte de los elementos que hacen que una creencia constituya conocimiento. En el caso de la creencia en Dios, esta convicción la da

el *sensus divinitatis*. Aquí, la da el Espíritu Santo. Con esta condición, Plantinga introduce un elemento *supranatural* al invocar como parte del proceso de dar garantía epistémica a las creencias cristianas algo que está más allá de nuestras facultades naturales.

4. Todo esto debe proceder de acuerdo con un plan de diseño que es el plan de diseño de ese ser omnipotente que creó el universo y que nos dio a nosotros las facultades cognitivas humanas que funcionan adecuadamente, que están orientadas hacia la verdad y que están coordinadas con el entorno.

Hasta aquí lo que tiene que ver con las creencias cristianas. En lo que sigue, Anderson presenta su modelo de racionalidad para las doctrinas cristianas, el cual no corresponde propiamente al modelo para las creencias cristianas porque incluye más que las creencias básicas que Plantinga tiene en cuenta en su propio modelo *A/C extendido*, pero se basa en este último. Eso que se sale del conjunto de creencias básicas de Plantinga son las creencias en la encarnación y en la trinidad, las cuales no están explícitamente establecidas en la Biblia, pero son parte del cristianismo, a saber, la creencia de que hay tres personas distintas y un solo Dios verdadero, que Jesucristo tiene dos naturalezas y que hay una intersección entre la doctrina de la trinidad y la doctrina de la encarnación. Si estas creencias estuvieran explícitamente establecidas en la Biblia no habría problema, pues esa es una de las condiciones que garantizan epistémicamente la verdad de las creencias cristianas. Pero como hemos dicho, este no es el caso. La pregunta que Anderson intenta responder es, entonces, ¿qué garantiza epistémicamente la verdad de las creencias en la encarnación y la trinidad? ¿Qué es lo que nos permite decir que *sabemos* que Jesucristo tiene dos naturalezas y que Dios es uno y trino?

El aporte de Anderson a este respecto es introducir dos elementos que en realidad no son

ajenos a la tradición calvinista y a la protestante: La idea de revelación y la idea de que las doctrinas están de hecho basadas en la Biblia pues los Padres de la Iglesia las infirieron de la misma. La idea de revelación en la cual se basa el autor es la Reformada, según la cual la Biblia es la única fuente de las verdades cristianas. Desde esta perspectiva, las doctrinas cristianas estarían garantizadas única y exclusivamente también por las escrituras, lo cual encaja perfectamente con el modelo de Plantinga para la racionalidad de las creencias cristianas.

La pregunta ahora es por qué la Biblia. La respuesta es: porque la Biblia es la palabra de Dios. Según Anderson, siguiendo a Plantinga, hay por lo menos tres maneras en que se origina la creencia de que la Biblia como un todo es la palabra de Dios. La primera es por instigación del Espíritu Santo, de la misma manera en que se origina la creencia en los hechos que narran los evangelios. La persona lee o escucha un pasaje de la Biblia y por la acción del Espíritu Santo sabe que no solo esa parte sino todo el libro es la palabra de Dios. La segunda es por inferencia. La persona lee o escucha el pasaje, por instigación del Espíritu Santo cree que ese pasaje es inspirado por Dios, y por deducción o inducción, respaldada por el plan de diseño divino que garantiza que la facultad de raciocinio funciona adecuadamente, la persona llega a la conclusión de que la Biblia como un todo es la palabra de Dios. La tercera es por percepción. La persona lee el pasaje o lo escucha y por un proceso no inferencial sino percibiendo algunos rasgos del texto llega a creer que es la palabra de Dios, esto respaldado por el hecho de que la facultad involucrada, la percepción, funciona adecuadamente, de acuerdo con un plan de diseño divino y en concordancia con el entorno.

La otra pregunta que surge es, si Anderson se queda con la perspectiva Reformada ¿cómo se explica el hecho de que doctrinas que no están explícitamente establecidas en la Biblia puedan estar garantizadas epistémicamente? La idea del autor a este respecto es

que, aunque no aparecen directamente en la Biblia, estas encuentran un completo apoyo en aquella en la medida en que pueden inferirse, ya sea probabilísticamente o deductivamente de la misma, y es de suponer que la facultad de raciocinio funciona adecuadamente de acuerdo con el plan de diseño divino. Esta idea, por lo menos la de que las doctrinas se apoyan completamente en la Biblia la toma Anderson de Calvino. Lo de las inferencias lo introduce él. No voy a entrar aquí a explicar cómo es que, según el autor, se pueden llevar a cabo estas inferencias. Prefiero centrarme en las cuatro maneras en las que, según él, pueden garantizarse epistémicamente las doctrinas con base en la Biblia. Al respecto, presenta cuatro paradigmas, de los cuales los tres últimos están fundados en el primero.

Para resumir, las doctrinas cristianas logran garantía epistémica en la medida en que están basadas en la Biblia de la cual se cree, de manera garantizada básicamente por la acción del Espíritu Santo, y en algunos casos por la participación de facultades que funcionan adecuadamente —como serían la facultad de raciocinio y la percepción—, que es la palabra de Dios. Una persona puede tener una creencia garantizada en una doctrina de cuatro maneras posibles dependiendo de su sofisticación epistémica: (1) Por la creencia garantizada de que la Biblia es inspiración de Dios y el estudio especializado de la Biblia y de las doctrinas. (2) Por la creencia garantizada de que la Biblia es la palabra de Dios y el estudio atento de los resultados y el proceso para llegar a ellos por parte de un especialista. (3) Por la creencia garantizada de que la Biblia es la palabra de Dios, la confianza en el testimonio de otro cristiano que a su vez tiene una creencia garantizada de que la doctrina es verdadera y la inferencia, a partir de lo anterior, de que la doctrina es verdadera. Y, finalmente, (4) simplemente por la confianza en el testimonio de alguien cuya creencia en que la doctrina es verdadera está garantizada.

## 5.2 Teoría de Anderson sobre la racionalidad de la encarnación como una doctrina paradójica

Hasta este punto, Anderson ha explicado la manera como la creencia en una doctrina cristiana puede estar garantizada epistémicamente. El punto más importante en este sentido es que estas deben estar fundamentadas en la Biblia que es la palabra de Dios, la cual es una creencia garantizada epistémicamente. De esto se sigue que en todo lo demás su garantía epistémica se logra de la misma manera que en el caso de las creencias cristianas, agregándole unos componentes que tienen que ver con la sofisticación cognitiva de los individuos. No obstante, el asunto no llega hasta aquí. En lo que sigue, el autor presenta su teoría acerca de la racionalidad de la doctrina de la encarnación (y la de la Trinidad), teniendo en cuenta que, en su momento, mostró que dicha doctrina es en apariencia, más no genuinamente, implícitamente paradójica, es decir que aparentemente implica por lo menos una contradicción explícita. Según él, el asunto constituye un problema pues la creencia de que la doctrina de la encarnación es real o en apariencia paradójica es una creencia derrotadora de la creencia de que la doctrina de la encarnación es verdadera:

Ya he indicado que el problema de la paradoja involucra un supuesto derrotador de la *racionalidad*, esto es, una creencia que derrota otras creencias. La creencia en cuestión sería algo como *las proposiciones afirmadas por la doctrina D son implícitamente contradictorias o las proposiciones afirmadas por D parecen ser implícitamente contradictorias.* (Anderson, 2007, p. 215)

Anderson toma el término *derrotador* (*defeater*) de Plantinga. Un derrotador es un cierto tipo de creencia *C* que, al agregarla a un conjunto de creencias *R* puede, o bien contradecir una determinada creencia *B* de ese conjunto haciéndola falsa, o bien afectar la credibilidad en las razones que se tenían para afirmar que *B* era verdadera, socavando así la credibilidad

en *B*. En el primer caso se trata de un cierto tipo de derrotador que se conoce en la literatura inglesa como *rebutting defeater* o derrotador que refuta. En el segundo caso se trata de un derrotador del tipo *undercutting defeater* o derrotador que socava.

Según el autor, la creencia de que la doctrina de la encarnación es paradójica sería en principio una creencia derrotadora del primer tipo pues, en caso de estar garantizada, esta haría falsa la creencia de que dicha doctrina es verdadera a pesar de que esta última esté garantizada de la manera que se ha explicado antes y debería, por tanto, ser abandonada:

[...] la creencia derrotadora de la cual se habla aquí sería mejor caracterizada como una creencia que refuta más que una que socava, porque la aparente incoherencia de las doctrinas relevantes no meramente indica que las bases o las razones para creer que las doctrinas son de hecho inadecuadas (llevando a la conclusión de que la creencia no está garantizada epistémicamente pero que puede aún ser verdadera) sino que sugiere que la doctrina es *falsa* (llevando a la conclusión de que la absoluta incredulidad está garantizada). (Anderson, 2007, p. 215)

Y un párrafo más adelante presenta cuál sería la objeción formal que se le haría a la doctrinas paradójicas, en nuestro caso a la doctrina de la encarnación:

Aún si las afirmaciones que componen una doctrina paradójica pueden ser garantizadas individualmente para *S* de acuerdo con una epistemología de la función adecuada, una vez que *S* garantiza que la doctrina parece involucrar una contradicción, aún una implícita, la racionalidad de la función adecuada requerirá que *S* no crea esa doctrina — inclusive, *S* debería por tanto considerarla, al menos parcialmente, falsa. (Anderson, 2007, p. 215)

De este modo, la idea general es que la creencia en el carácter paradójico de la doctrina de la encarnación podría considerarse una creencia derrotadora de la doctrina pues el carácter

paradójico exige, de por sí que la creencia sea abandonada. Según Anderson, esta idea encuentra apoyo en un “dictum *racionalista* que aún encuentra eco entre muchos pensadores cristianos contemporáneos: *es equivocado siempre, en todo lugar y para cualquiera creer algo que parece contradictorio*” (Anderson, 2007, p. 217).

Teniendo esto en cuenta, la tarea que Anderson se propone es mostrar que:

- *E: los cristianos que afirman doctrinas paradójicas (como las de la trinidad y la encarnación) están normalmente garantizados epistémicamente y son racionales al hacerlo.* (Anderson, 2007, p. 218)

Con este objetivo, presenta un modelo que pretende mostrar cómo podría darse que *E* fuera verdadera o real. El modelo que presenta Anderson debe cumplir, según su propio criterio, las siguientes especificaciones (Anderson, 2007, pp. 219-220):

- a. El modelo debería evitar negar o revisar el *PNC* o cualquier otro principio de la lógica clásica.
- b. Debe preservar las interpretaciones ortodoxas de la doctrina de la encarnación.
- c. No debe entrar en conflicto con otras doctrinas cristianas tradicionales.
- d. Aún mejor, debe encontrar soporte en otras doctrinas cristianas
- e. Debe explicar las circunstancias en las cuales sería racional afirmar doctrinas paradójicas.
- f. Debe establecer una distinción clara entre ortodoxia y heterodoxia tal que la distinción (y su aplicación a doctrinas específicas) pueda ser articulada y defendida.

Anderson construye el modelo para la doctrina de la encarnación sobre la base de una estrategia que consiste en presentar un derrotador que refute el derrotador que refuta la creencia en dicha doctrina. Dicho de otro modo, la estrategia consiste en refutar la

creencia de que por parecer contradictoria la creencia en la doctrina de la encarnación es falsa y debe ser rechazada. Ese derrotador del derrotador es la creencia de que la doctrina de la encarnación es meramente aparentemente contradictoria y no genuinamente contradictoria. La diferencia entre una creencia meramente aparentemente contradictoria y una genuinamente contradictoria es que la primera, aunque aparezca como contradictoria, refiere de hecho a una realidad que es consistente; mientras que la segunda aparece como contradictoria y refiere de hecho a una realidad que es inconsistente, es decir, que incluye elementos contradictorios. En este sentido, al decir que la doctrina de la encarnación es meramente en apariencia contradictoria, Anderson intenta mostrar que en realidad la doctrina no es falsa, lo cual no pone en riesgo su garantía epistémica.

Anderson da dos argumentos a favor de la idea de que la doctrina de la encarnación es meramente en apariencia contradictoria, es decir, que es meramente una paradoja y no una contradicción genuina. El primero es que, pese a que aparece como lógicamente contradictoria, es posible que existan maneras de hacer consistente la doctrina eliminando lo que él llama “equivocación”, que podría llamarse también “ambigüedad”, en el uso de los términos. Esto se haría articulando la equivocación, esto es, haciendo una distinción del sentido de los términos que aparecen en la aparente contradicción. Un ejemplo que pone Anderson para ilustrar la manera como se procedería es el siguiente. Alguien afirma en determinado momento:

1. Me preocupo por la operación de mi esposa.
2. No me preocupo por la operación de mi esposa.

A primera vista parece haber una contradicción que surge por la equivocación o ambigüedad del término “preocupación”. La articulación de la equivocación consistiría, en este caso, en distinguir el sentido en que dicho término se utiliza en cada caso. En (1) se utilizaría

en el sentido de *cuido* y en (2) se utilizaría en el sentido *estar ansioso*. Así, (1) se leería como “cuido de la operación de mi esposa” y (2) se leería como “no estoy ansioso por la operación de mi esposa”. Según Anderson, una distinción por el estilo de esta se puede hacer en el caso de la encarnación:

3. Jesucristo era consciente de la fecha de la Parusía (segunda venida de Jesucristo).
4. Jesucristo no era consciente de la fecha de la Parusía.

La idea en este caso es que se podría articular la equivocación desambiguando el sentido del término “ser consciente de”. Aunque no muestra cómo podría hacerse esto efectivamente, la idea de Anderson es que lo que importa es que existe esa posibilidad, pues existiendo ya queda en manos del objetor mostrar que dicha articulación no es posible. Al respecto afirma en una nota a pie de página del texto lo siguiente:

Este movimiento dialéctico se usa frecuentemente en la defensa de la coherencia del teísmo cristiano, es decir, argumentar que al menos puede construirse un modelo lógicamente consistente para la afirmación en cuestión, pero absteniéndose del juicio de si ese modelo particular es de hecho correcto [...] Así, con la defensa de la trinidad y la encarnación: el cristiano no necesita argumentar que *alguna* formulación consistente *particular* de la doctrina es correcta, solo que una formulación consistente es *posible*. El peso de la prueba se traslada al detractor, quien debe argumentar que esta es falsa; es decir, que *no puede* haber tal formulación. (Anderson, 2007, pp. 229-230)

La conclusión que saca Anderson de todo esto es que, si la doctrina de la encarnación (o de la Trinidad) permanece apareciendo como una contradicción, es porque la equivocación continúa estando no articulada. Lo cual no es un problema de la doctrina misma sino de nuestra propia limitación para encontrar dicha articulación. El autor relaciona esto con la doctrina de la divina incomprehensibilidad, que dice básicamente que aunque los

seres humanos podemos tener un conocimiento de Dios (en esto es en lo que insiste la Biblia cuando dice que debemos buscar el conocimiento de Dios a toda costa), Dios es incomprehensible en el sentido de que no podemos tener un conocimiento completo y exhaustivo de él. Para conocer perfecta y exhaustivamente a Dios tendríamos que conocer todo lo que él conoce y esto es imposible por sus propios atributos y por el hecho de que somos meras creaturas.

Para Anderson, las limitaciones inherentes a nuestro conocimiento de Dios son tanto cuantitativas como cualitativas. Son cuantitativas en la medida en que, dado que nuestra vidas son tan cortas, nos quedarán siempre muchos hechos de Dios que estarán por fuera de nuestro alcance. Y son cualitativas en la medida en que nuestro conocimiento es limitado, así, los conceptos que describen a Dios, como bondad, omnipotencia y demás, serán en nuestro entender siempre limitados e imperfectos; lo cual puede evidenciarse en las diferencias que existen en la manera como diferentes cristianos entienden tales conceptos.

Es así como la doctrina de la divina incomprehensibilidad implica tanto una limitación en términos de nuestra capacidad epistémica como en términos de la precisión de los conceptos. Aparentemente es esto último lo que le permite a Anderson decir que, en caso de que la doctrina de la encarnación o de la trinidad sea indisolublemente paradójica, esto es, que parezca lógicamente contradictoria pese a los intentos de hacerla consistente, es porque nuestro entendimiento de Dios es limitado, y más específicamente, nuestra comprensión de los conceptos que se refieren a él es limitada, lo cual hace que en algunas ocasiones seamos incapaces de encontrar una articulación de la equivocación que permita dar una versión consistente de la misma. Al respecto dice el autor:

La divina incomprehensibilidad no nos da razones para pensar que *muchas* teorizaciones acerca de Dios y su interacción con el mundo serán paradójicas, ni que esta [la doctrina] *implica* una paradoja en nuestra teología, sino que nos da razones para pensar

que *algunas* de nuestras teorizaciones podrían bien ser indisolublemente paradójicas. Podríamos tener confianza en presumir de que nuestro aparato noético es adecuado para nosotros sistematizar la auto-revelación de Dios de una manera libre de todo lo que parezca una contradicción solamente si ese hecho nos ha sido revelado. Pero nosotros no tenemos esa revelación y, así, no tenemos razones para presumir de que las cosas se dan de esa manera. En ausencia de tal garantía, deberíamos tratar los asuntos estudiando caso-por-caso- En los casos en los que seamos capaces de expresar las doctrinas cristianas sin generar ninguna rareza lógica y sin alterar o descuidar ningún dato de la revelación, podemos concluir razonablemente que nuestras mentes creadas están equipadas para ese fin; en los casos en que no seamos capaces de hacer eso, debemos descansar, al menos provisionalmente, en la paradoja. (Anderson, 2007, p. 243)

No tenemos garantía de que nuestro aparato cognitivo sea capaz de dar una versión consistente de las doctrinas a menos que este conocimiento nos haya sido revelado por Dios mismo. Pero esto no nos ha sido revelado, luego, no tenemos esa garantía. Por tanto, solo nos queda examinar caso por caso para determinar en cuáles de ellos es posible lograr una versión consistente y en cuáles no. No obstante, el hecho de que no tengamos una versión consistente de algunas de las doctrinas no implica que ellas no sean consistentes. Ellas son consistentes independientemente de nuestra capacidad de aproximarnos a ellas de la manera adecuada y aunque solo Dios pueda ver su consistencia lógica. En una especie de reconstrucción que hace de lo que diría un individuo sin mucha sofisticación teológica acerca de la relación entre una determinada doctrina *D* y la doctrina de la divina incomprehensibilidad, la cual el autor considera la versión más clara y simple de dicha relación, este afirma:

Bueno, la doctrina *D* es, ciertamente, un quiebra cabezas y yo no pretendo por el

momento poder explicarla de una manera que sea lógicamente consistente. Pero ¿no dice la Biblia que la manera como Dios hace las cosas está mucho más allá de nuestro entendimiento humano? Así, ¿no sería muy presuntuoso de mi parte pensar que yo podría dar cuenta de *toda* doctrina de modo que esta haga sentido lógicamente de manera perfecta —no menos aquellas doctrinas que tienen que ver con el ser más interior de Dios y la manera como él se relaciona con su creación? Quizá este es solo un caso en el cual no sabemos (y quizá *no podemos* saber lo suficiente acerca de sus asuntos celestiales como para captar y explicar justo *cómo* esas cosas pueden ser de esa manera. Por lo que sé, solo Dios está en posición de ver cómo todo encaja lógicamente [...] (Anderson, 2007, p. 260)

Así, como lo señala al final del párrafo la supuesta persona que habla, “solo Dios está en posición de *ver* cómo todo encaja lógicamente”. En esta frase, Anderson da a entender que la doctrina de la divina incomprehensibilidad implica la consistencia lógica real de las doctrinas paradójicas, y aunque nosotros no seamos capaces de ver su consistencia, Dios sí. Este punto lo volveré a tocar en la siguiente sección.

El segundo argumento de Anderson a favor de la idea de que la doctrina de la encarnación es meramente aparentemente contradictoria es que es imposible que sea genuinamente contradictoria porque es imposible que la realidad sea contradictoria. Pienso que este argumento tiene como base el dictum racionalista del cual habla Anderson, que sería el que estaría a la base del derrotador de la creencia en la doctrina de la encarnación. Como mi estrategia para construir mi modelo de racionalidad para la doctrina de la encarnación se basa en intentar tumbar ese dictum, dejaré el análisis de este punto para la siguiente sección.

Una vez mostrado que la doctrina de la encarnación es meramente en apariencia contradictoria, lo cual constituye para Anderson un derrotador del derrotador de la creencia

en dicha doctrina, lo demás sigue igual con respecto a lo que tiene que ver con la garantía epistémica de dicha creencia. Es decir, la garantía epistémica se logra por el hecho de que está completamente fundamentada en la Biblia —creencia que a su vez está garantizada por la acción del Espíritu Santo y por la participación de facultades que funcionan de manera adecuada (con todo lo que eso significa) y por la manera como los individuos se aproximan a las doctrinas, lo cual depende del grado de sofisticación intelectual de los mismos. En lo que sigue, presento mi propio modelo de racionalidad para la doctrina de la encarnación entendida como una contradicción, en el cual intentaré mostrar que dicha doctrina es racional en cuanto contradicción genuina, entendiendo, más explícitamente, por genuina una contradicción que es verdadera en la medida en que tiene un correlato en la realidad, y no en cuanto contradicción meramente aparente.

### **5.3 Un modelo para la racionalidad de una doctrina genuinamente contradictoria**

De acuerdo con lo que vimos en la sección 5.2, el punto central del argumento de Anderson a favor de la racionalidad de la encarnación es que es una paradoja, es decir, es una doctrina que aparece como lógicamente contradictoria pero en realidad no lo es pues refiere a una realidad que es de hecho consistente. Esto, según el autor, permite aislar a la doctrina de la encarnación de la acción de la creencia derrotadora de que esta, al parecer contradictoria, es falsa y debe ser rechazada.

Mi estrategia para construir mi propio modelo consiste en presentar un derrotador para el derrotador de la creencia en la doctrina de la encarnación, no intentando refutar la conclusión del argumento, que es lo que intenta hacer Anderson, sino socavando una de sus premisas. A saber, el dictum que dice que *es equivocado siempre, en todo lugar y para cualquiera creer algo que parece contradictorio*. (Anderson, 2007, p. 217). Pienso que hacer esto basta para mostrar que la estrategia de Anderson es innecesaria. Sin embargo,

antes de entrar en esa materia presentaré algunas críticas al primero de los argumentos de Anderson a favor de la idea de que la doctrina de la encarnación es meramente en apariencia contradictoria. El segundo, como lo dije antes, está muy relacionado con los argumentos a favor del dictum y en contra de la idea de aceptar contradicciones por lo tanto lo dejaré para el momento en que presente mis críticas a esto.

Este argumento consiste en decir que la doctrina de la encarnación es consistentizable una vez se resuelva la equivocación y si esto no es posible es por las limitaciones que nosotros, en cuanto creaturas, tenemos para el conocimiento de Dios. Mi objeción con respecto a este punto es que, si uno tiene en cuenta la relación entre lo que es posible y lo que es real, aunque el que algo sea real implica que eso es posible, el que algo sea posible no implica que eso es real. Así, el hecho de que Anderson diga que es posible resolver la equivocación en el caso de:

5. Jesucristo era consciente de la fecha de la Parusía (segunda venida de Jesucristo).
6. Jesucristo no era consciente de la fecha de la Parusía.

asignando un sentido diferente en cada oración al término “consciente” sin dar un ejemplo de cuál podría ser el sentido que se le podría asignar en cada caso, no parece permitir concluir que la doctrina es solo meramente aparentemente inconsistente. El hecho de decir que es posible hacer consistente la doctrina de esta manera no niega la posibilidad de que esto no sea posible pese a todos los esfuerzos. Dicho de otro modo, si Anderson no presenta un ejemplo de cómo esa versión consistente podría lograrse, y que, a partir de ahí, esa propuesta pueda aceptarse o rechazarse, no parece haber razones para pensar que la doctrina no es realmente contradictoria.

La respuesta de Anderson a la anterior objeción es igualmente criticable. Mi objeción a dicha respuesta es la siguiente. La doctrina de la divina incomprehensibilidad dice que no

podemos conocer perfecta y exhaustivamente a Dios por nuestras limitaciones cognitivas. Pero eso no implica que la realidad que intentamos conocer sea de una u otra manera, consistente o inconsistente. Así, a partir de dicha doctrina Anderson no puede concluir que la encarnación, y por tanto la doctrina de la encarnación, son realmente consistentes y que la apariencia de inconsistencia es meramente una apariencia.

Con base en la doctrina de la divina incomprehensibilidad se podría decir tanto que la encarnación es un hecho consistente como que es inconsistente. La razón para ello es que las limitaciones para comprender los conceptos que se refieren a Dios, de las que habla la doctrina de la divina incomprehensibilidad, podrían estar relacionadas tanto con nuestra incapacidad para conocerlo completamente en su consistencia como en su inconsistencia. En el caso de la encarnación, estas limitaciones podrían estar relacionadas, no solo con el hecho de que Dios es en sí mismo omnisciente, omnipotente, inmortal, etc. y, en este sentido, no podemos comprender en su extensión su consistencia, sino también con el hecho de que no podemos tener una comprensión perfecta y exhaustiva de la manera como estas propiedades pueden darse al mismo tiempo con propiedades que las excluyen en un mismo individuo, y, en ese sentido, no sabemos cómo entender el carácter contradictorio del mismo.

Ahora sigo con el derrotador para el derrotador de la creencia en la doctrina de la encarnación. Como dije antes, dicho derrotador encuentra su base en la idea de que toda contradicción debe ser rechazada. A continuación examino algunos argumentos a favor de esta idea que, aunque no parecen diseñados explícitamente con este objetivo aparecen sugeridos en el texto de Anderson, y doy una respuesta a ellos.

El primer argumento es el de la irracionalidad. Según Anderson, cualquiera que crea que existen estados de cosas que son contradictorios es irracional. Me parece que este argumento es una petición de principio en la medida en que, justamente, lo que el autor tendría que

mostrar, frente a un dialeteísta que pone en duda este presupuesto es que efectivamente lo es. Y en este sentido, ni él ni autores a los cuales él al parecer estaría dispuesto a presentar como apoyando su afirmación parecen presentar argumentos lo suficientemente fuertes que lo sustenten. En el caso de Evans (1998), por ejemplo, la idea, como para Anderson, es que las contradicciones en religión solo pueden ser creídas racionalmente en caso de que el creyente acepte que se trata de una contradicción aparente y no de hecho. El autor da dos argumentos a favor de esta idea. La primera es que, de hecho, los creyentes no creen que la contradicción sea real y en realidad piensan que la aparente contradicción involucra una diferencia de sentidos. El segundo, que sostiene al primero, es que no es posible dar sentido a una contradicción. Al respecto, el autor afirma:

Es verdad que los creyentes religiosos algunas veces sostienen creencias que son *aparentemente* contradictorias. Y claro está, sin duda es cierto que los creyentes religiosos, como todo el mundo, algunas veces sostienen creencias que son realmente contradictorias. Sin embargo, el creyente no acepta que esas creencias son *de hecho* contradictorias. Tomemos, por ejemplo, las creencias de que Dios controla todos los eventos y que aún así las personas humanas algunas veces hacen elecciones libres por las cuales ellos son responsables. Esas creencias pueden parecer contradictorias aún para el creyente. Sin embargo, el creyente que acepta ambas creencias no puede creer que ellas son realmente contradictorias, aún si él o ella no sabe cómo reconciliarlas. Los creyentes no pueden, por ejemplo, creer que aceptar la libertad humana implica aceptar que Dios no tiene el control, de tal manera que ellos creen que Dios tiene el control de todos los eventos y al mismo tiempo creen que Dios no controla todos los eventos. Si ellos realmente sostienen una creencia como esta que aparece como directamente contradictoria, muy probablemente sostendrán que hay algún sentido en el cual Dios controla todos los eventos y otro sentido en el cual no. Ellos no pueden creer con

cabeza clara que Dios tiene y no tiene el control sobre los eventos en exactamente el mismo sentido. Porque si ambas cosas son verdaderas ¿qué sería, entonces, afirmar o bien que Dios tiene el control sobre los eventos o que no lo tiene? (C. S. Evans, 1998, pp. 21-22)

Como puede apreciarse en este pasaje, y como lo señalé anteriormente, la primera idea es que la manera como los creyentes de hecho reaccionan a las contradicciones es tratando de darle sentidos diferentes a uno de los términos involucrados. Y aunque no sepan cómo hacerlas consistentes, no pueden creer que tales contradicciones puedan ser reales. Me parece que esta respuesta es problemática por dos razones. En primer lugar, Evans no puede hacer una generalización como la que está haciendo, pues puede existir alguien, un dialeteísta por ejemplo, que crea de hecho que se trata de una contradicción genuina, ante lo cual su generalización se viene abajo. En segundo lugar, el autor está dando por sentado que la estrategia de desambiguación es la solución correcta a un eventual problema de coherencia con respecto a los atributos de Dios. Como ya vimos, dicha estrategia no resulta muy clara en el caso de Anderson, pues la mera posibilidad de que exista dicha estrategia no implica que de hecho exista. Y si esto es problemático en el caso de Anderson es de suponer que también puede serlo en el caso de Evans.

La segunda idea es que los creyentes buscan una solución consistentista a la contradicción, pues lo contrario sería no pensar con cabeza clara, y esto porque las contradicciones no tienen sentido y no se puede tener una comprensión de ellas. Pero, ¿qué entiende Evans por sentido en este caso?

Aquí, comprensión no es equivalente a ver la verdad de una proposición, sino más bien un reconocimiento del sentido de una proposición, o al menos lo suficiente de ese sentido como para determinar que esta es una proposición significativa y no una

cadena de sonidos sinsentido [...] Si alguien me dice “gak ook mah”, yo no puedo aceptar lo que la persona dice por fe. (C. S. Evans, 1998, p. 21)

En este párrafo, el autor parece comparar las proposiciones que violan cualquiera de los dos principios, el de identidad y el de no contradicción, con expresiones como “gak ook mah”, que son cadenas de sonidos sin ningún sentido. Teniendo esto en cuenta, el argumento contra las contradicciones reales sería que los creyentes no las aceptan porque son cadenas de sonidos de este tipo. Pero al respecto yo me pregunto: ¿son realmente del mismo tipo? Si pensamos en “gak ook mah”, se trata de una expresión que ni siquiera existe normalmente en el lenguaje. Pero las expresiones contradictorias existen como parte del lenguaje, cuando alguien pronuncia una contradicción sabemos qué quiere decir aunque por lo general y de manera desprevenida no podamos señalar un referente en el mundo que le corresponda. Quien lo crea así, puede decir de ellas, por ejemplo, que son falsas y esto indica que al menos entiende de qué se trata cuando alguien afirma una contradicción. De esta manera, siguiendo el criterio del propio Evans, tiene un sentido suficiente “como para determinar que se trata de una proposición significativa y no una cadena de sonidos sinsentido.”

La otra cuestión con respecto al sentido de las contradicciones es, ¿puede haber una comprensión de las mismas? Pienso que puede haberlo en el mismo sentido en que alguien que no sabe nada de teoría de cuerdas, y que asiste a una conferencia sobre el tema, no entiende mucho sobre el asunto, pero logra ver que lo que dice el conferencista, que es un especialista, está sustentado por argumentos. En el caso de las contradicciones verdaderas como las paradojas semánticas y de las contradicciones metafísicas como las que presenta Priest y como la de la encarnación puede ver que hay argumentos que muestran o hacen racional pensar que tales contradicciones existen, ya sea en el lenguaje solamente o en el mundo.

Por otro lado, en el caso de Tuggy (Tuggy, 2003) encontramos también dos argumentos en contra de la racionalidad de la creencia en contradicciones genuinas, el primero de los cuales se parece mucho al de Evans. El autor afirma lo siguiente refiriéndose al caso específico de la Trinidad, pero que puede aplicarse en general a cualquier intento de resolver problemas de coherencia acudiendo a soluciones que dejan a un lado alguno de los principios de la lógica clásica:

[...] Los desarrollos de lógicas de identidad-relativa no hacen nada para remediar esto: tales lógicas, como muchas otras, no parecen tener ninguna aplicación en la realidad. Por ejemplo, supongamos que uno pudiera establecer la consistencia de la Trinidad en una lógica de cuatro valores. Esto sería de poca ayuda porque nadie puede hacer sentido de la teoría que afirma que algo puede ser verdadero, falso — o — (donde los espacios en blanco se rellenan con algo parecido a la verdad y la falsedad). A lo mucho, este tipo de TL [Trinitarianismo latino] refinado pueda darnos una versión internamente consistente, pero hace eso al precio de la ininteligibilidad. (Tuggy, 2003, p. 174)

En primer lugar, me parece que las afirmaciones de Tuggy acerca de las lógicas de cuatro valores revelan un cierto desconocimiento de la manera como estas funcionan, al menos de cómo una lógica como FDE funciona. Cuando se propone una solución a partir de FDE, en realidad no se estaría intentando dar una solución consistentista al problema de la coherencia sino todo lo contrario. Como lo he hecho en este trabajo, se estaría presentando una perspectiva que estaría por fuera de la caja en el sentido de que, más que buscar versiones de la doctrina que permitan mantener el *PNC*, estaría abandonándolo y aceptando la inconsistencia. De acuerdo con lo anterior, entonces, no queda muy claro qué es lo que el autor quiere decir cuando afirma que una solución que parta de lógicas cuatrivalentes podría, a lo sumo, garantizar la consistencia interna de la doctrina.

Por otro lado, y es en este punto en el que su argumento se parece al de Evans, Tuggy habla de la ininteligibilidad de tales lógicas. Creo que lo que dije arriba podría servir como un argumento en contra de su afirmación, por lo menos en lo que tiene que ver con la parte glutty de dicha lógica. Con relación a la parte gappy, no profundizaré en esto aquí pues no es la parte de FDE que nos interesa, pero puede decirse que ejemplos inteligibles hay de situaciones en las cuales el valor “ni verdadero ni falso” encuentra una aplicación. Uno de esos ejemplos es el de las oraciones indeterminadas como “la presidencia de Colombia en el año 2.450 la ocupará una mujer” que, considerada en el mundo actual, no es ni verdadera ni falsa, pues no se sabe lo que ocurrirá en términos de elecciones en el año 2.450 (ni siquiera si viviremos en un sistema de gobierno democrático, dadas las condiciones políticas actuales).

El segundo argumento de Tuggy olvida lo que constituye la base de lo que defiende el dialeteísmo, a saber, que hay contradicciones que son verdaderas. El autor afirma:

[...] ¿Puede uno creer razonablemente una contradicción *aparente*?

Me parece que puede, si se cumplen dos especificaciones de alguna manera difíciles de cumplir. Primero, uno debe tener bases fuertes para creer la afirmación o afirmaciones en cuestión. Segundo, uno debe tener alguna razón para sospechar que la contradicción es solo aparente. A menos que estas dos condiciones se cumplan, uno no debe creer ninguna contradicción aparente, pues lo que es aparentemente contradictorio es, por esa razón, aparentemente falso. (Tuggy, 2003, p. 176)

Tomemos en cuenta la última parte del párrafo que es en la que aparece el argumento. Si estamos en una situación dialéctica, y el oponente es un dialeteísta, decir que no se puede aceptar una contradicción aparente que sea real porque lo que es aparentemente contradictorio —cuando esa apariencia corresponde a la realidad— es aparentemente falso

es solo afirmar lo que se tiene que mostrar, esto es, que todas las contradicciones son falsas; lo cual constituye una petición de principio.

Esta es la situación en lo que tiene que ver con la objeción de la racionalidad. Las siguientes tres objeciones de Anderson a la idea de que se pueden creer contradicciones reales son mucho más específicas y están dirigidas hacia la posibilidad de creer que la encarnación en particular es una contradicción real. La primera objeción es que tendríamos la consecuencia de que Dios podría creer no solamente verdades sino también falsedades y nos invita a hacer lo mismo. En realidad esta crítica tiene dos partes. La primera es que Dios creería falsedades. La segunda es que nos invitaría a hacer lo mismo y, contrario a esto, la Biblia hace énfasis en promover la verdad y evitar lo que no es verdadero.

Con respecto a lo primero, mi respuesta es la siguiente. De acuerdo con la lógica subyacente al dialeteísmo, tomemos por ejemplo, LP o FDE, una oración puede ser verdadera de dos maneras. O bien verdadera (solamente) o bien verdadera y falsa. En el caso de la creencia de Dios, Dios, quien cree solo verdades, puede creer, o bien que una oración es verdadera solamente o que es verdadera y falsa (*b*), pero no que es falsa solamente. En este sentido, lo que Dios pueda creer sobre sí mismo es, por ejemplo, que él, en su estado divino, es inmortal, lo cual sería verdadero (solamente), pero que en su encarnación es mortal y no mortal al mismo tiempo, donde lo uno es la negación de lo otro, lo cual correspondería al valor *b*. Con respecto a lo segundo, la respuesta sigue la misma línea de la primera, con la adición de que cuando Dios nos invita a creer cosas que son verdaderas y falsas al mismo tiempo, en realidad a lo que nos está invitando es a creer, por ejemplo, en la contradicción que es su propio hijo, que tiene las características que tiene porque eso es lo que requiere su rol en el proyecto de salvación.

La segunda objeción consiste en que una de las consecuencias que se seguirían si aceptamos el dialeteísmo como la postura ortodoxa es que tanto esta como posturas heterodoxas

incompatibles serían todas correctas. De acuerdo con la objeción de Anderson, entonces, tendríamos estas tres posiciones que serían correctas:

Dialeteísta: Jesucristo es eterno y no eterno

Atanasio: Jesucristo es eterno

Arrio: Jesucristo es no eterno

Pero esto no es así. Un dialeteísta no tiene por qué comprometerse con ninguna de las dos posturas heterodoxas. Esto se explica con base en una distinción importante para el dialeteísmo que es la distinción entre negar/rehazar  $A$  y afirmar/aceptar  $\neg A$ . Sin entrar mucho en la discusión, puede decirse que, desde Frege, negar  $A$  es lo mismo que afirmar  $\neg A$ . Para Priest (2006a, 6.1 y 6.2), en cambio, afirmar  $\neg A$  no es lo mismo que afirmar  $\neg A$ , porque, por ejemplo, un dialeteísta que acepte que tanto  $A$  como  $\neg A$  son verdaderas puede afirmar/aceptar  $\neg A$  sin que eso signifique que niega/rechaza  $A$ .<sup>4</sup> Esto se puede entender si se toma en cuenta que en las lógicas glutty subyacentes al dialeteísmo ser falso no es equivalente a ser no verdadero, porque una oración puede ser falsa y verdadera al mismo tiempo. Ahora bien, un desacuerdo no surge cuando se afirma  $A$  y  $\neg A$ . Un dialeteísta no está en desacuerdo consigo mismo. El desacuerdo surge, más bien, cuando una de las partes afirma  $A$  y la otra niega  $A$ . Esto sucede en el caso de las posturas heterodoxas porque en ese caso una afirma la eternidad de Jesucristo mientras que la otra la niega y viceversa. El dialeteísta está en desacuerdo con ambas posturas heterodoxas porque cada una de ellas niega una parte de lo que él afirma. Por tanto, afirmar que la dialeteísta es la postura correcta no conlleva afirmar que las posturas heterodoxas incompatibles son también ambas correctas.

<sup>4</sup>Afirmar  $\neg A$  es lo mismo que decir  $T\langle\neg A\rangle$  y rechazar  $A$  es lo mismo que decir  $\neg T\langle A\rangle$ . Así, decir que afirmar  $\neg A$  no es lo mismo que negar  $A$  es rechazar la equivalencia de la que hablé en el capítulo 3, a saber,  $T\langle\neg A\rangle \leftrightarrow \neg T\langle A\rangle$ .

Finalmente, tenemos la tercera objeción según la cual el *PNC* goza de tanta aceptación que su rechazo se haría solo con miras a resolver el problema de la paradoja, cuestión que podría convencer solo a aquellos que ya aceptan la fe cristiana, sin considerar que incluso para ellos sería una solución problemática. Me parece que esta objeción está basada en dos supuestos que son discutibles. El primero es que algo que goce de mucha aceptación no puede ser cuestionado. Si la idea es que el *PNC* no puede ser cuestionado por las razones señaladas en los párrafos anteriores, tengo la esperanza de que mi intento de responder a tales objeciones tenga alguna relevancia a ese respecto. Si la idea es que no puede ser cuestionado porque no puede ser cuestionado, estamos claramente ante una petición de principio. En la historia de las ideas hay suficientes muestras de que algo que se consideraba incuestionable en algún momento resulta cuestionado en otro, por ejemplo, que la tierra era plana, o que el sol giraba alrededor de la tierra.

Una objeción a esto puede ser que en estos dos casos lo que se ha cuestionado son proposiciones empíricas, mientras que el *PNC* es un juicio *a priori*. La respuesta a esta objeción la doy con una pregunta: ¿Cómo se sabe que se trata de un juicio *a priori*? Tal vez porque es incuestionable. Y aquí la respuesta se vuelve nuevamente una petición de principio.

El segundo supuesto es que el único caso en el que podría rechazarse el *PNC* es en el de las doctrinas paradójicas. En este sentido, el caso específico de la encarnación (y el de la Trinidad) se convierte en un argumento *ad hoc* a favor de una perspectiva realista de la contradicción. Me parece que aquí Anderson no estaría teniendo en cuenta los otros casos de contradicciones metafísicas que puede decirse que existen y que ya presenté antes, los cuales justifican la aceptación de contradicciones verdaderas y el rechazo del *PNC*. Al tratarse no de uno solo sino de varios, se puede decir que hay una especie de regularidad que justifica dicha postura. Por otro lado, en caso de que fuera el único ejemplo, eso lo que

estaría mostrando es lo especial que puede ser el objeto, Jesucristo, que para dar cuenta de su existencia se requiere un cambio en algo tan fundamental como lo es un principio lógico.

Recordemos lo que dice Beall al respecto en una cita que ya presenté antes:

Mi propuesta, nuevamente, no es que los teólogos deberían buscar contradicciones; la propuesta es que el rol único de Jesucristo motiva una teoría contradictoria — su ejemplificación contradictoria de dos naturalezas complementarias (que implican contradicciones) [...] Como un principio metodológico, nosotros no deberíamos buscar contradicciones, pero deberíamos estar abiertos a los casos raros que los motivan. El tener dos naturalezas complementarias es uno de los casos que parecen motivar una teoría contradictoria (una cristología contradictoria). (Beall, 2019a, pp. 416-417)

Frente a esto último, la idea de Anderson es que la perspectiva dialeteísta presenta dos opciones. O bien, abandonar la ortodoxia y preservar el *PNC*, o bien abandonar el *PNC* y preservar la ortodoxia. Pero para él es problemático abandonar un principio lógico como el *PNC*, por las razones esgrimidas antes. Lo cual, frente a la disyuntiva propuesta por el dialeteísmo, deja solo la opción de abandonar la ortodoxia y preservar el *PNC*. No obstante, el autor busca salirse de la disyuntiva justamente mostrando que se puede mantener la ortodoxia sin abandonar el *PNC*. Pero, precisamente, lo que he intentado mostrar aquí es que la manera como él pretende hacerlo es insuficiente pues no obliga a dejar por fuera la opción dialeteísta. Lo que dice sobre la doctrina de la divina incomprehensibilidad puede hacerse compatible tanto con la idea de que la realidad de la encarnación es consistente como con la idea de que es inconsistente. Además, considerar que no es posible sostener que haya contradicciones reales es algo que ya mostré que no tiene bases sólidas para ser afirmado.

Hasta aquí he mostrado que el dictum sobre el cual se sustenta el derrotador de la creencia en la doctrina de la encarnación falla. Ahora podemos decir que dicho derrotador

se encuentra socavado, lo cual muestra que la doctrina de la encarnación puede ser verdadera aún siendo genuinamente contradictoria. A partir de aquí es fácil mostrar que se encuentra garantizada epistémicamente simplemente siguiendo el modelo de Anderson para la racionalidad de las doctrinas. Es decir, (1) asumiendo que la doctrina de la encarnación se encuentra completamente fundamentada en las Escrituras, las cuales sirven de evidencia porque la creencia de que estas son la palabra de Dios se encuentra garantizada por la acción del Espíritu Santo y la participación en la formación de dicha creencia de facultades que funcionan adecuadamente. En este sentido, el modelo que aquí sigo le agrega un elemento importante al criterio de Priest para distinguir entre una contradicción verdadera y una que no lo es. Siguiendo a Priest, podemos decir que el criterio es simplemente la evidencia textual, que en este caso serían las Escrituras. El modelo de Anderson agrega dos elementos que permiten creer que las Escrituras realmente pueden servir como evidencia. Y (2) teniendo en cuenta las distintas maneras como los individuos llegan a creer que la doctrina es verdadera, lo cual depende de su sofisticación epistémica.

Ahora bien, dado todo lo anterior, vale la pena revisar los requisitos que pone Anderson para que un modelo sobre la racionalidad de las doctrinas paradójicas funcione:

- a. El modelo debería evitar negar o revisar el *PNC* o cualquier otro principio de la lógica clásica.
- b. Debe preservar las interpretaciones ortodoxas de la doctrina de la encarnación.
- c. No debe entrar en conflicto con otras doctrinas cristianas tradicionales.
- d. Aún mejor, debe encontrar soporte en otras doctrinas cristianas
- e. Debe explicar las circunstancias en las cuales sería racional afirmar doctrinas paradójicas.

- f. Debe establecer una distinción clara entre ortodoxia y heterodoxia tal que la distinción (y su aplicación a doctrinas específicas) pueda ser articulada y defendida.

Como puede verse, de todas las anteriores el único requisito que queda por fuera es el primero, que dice que el modelo debería evitar negar o revisar el *PNC*. Si las respuestas que he dado acá a las objeciones del autor a las teorías sobre la encarnación que proponen rechazar el *PNC* son aceptables, podemos decir que este requisito no cuenta con una base sólida. Por todo lo demás, este modelo de racionalidad para la doctrina de la encarnación entendida como una contradicción genuina cumpliría con cada uno de los otros requisitos. Preservaría los puntos centrales de la definición de Calcedonia que son:

- Cada vez que se habla de Jesucristo se habla de la misma persona, el Hijo, esto es, la segunda persona de la Trinidad.
- Jesucristo es una persona en la que se unen dos naturalezas: una divina y una humana.
- Tales naturalezas están en él verdaderamente.
- Hay cuatro especificaciones de cómo se dan estas dos naturalezas en Jesucristo: sin confusión, sin cambio, sin división y sin separación.

Lo que caracteriza a la perspectiva dialeteísta es justamente que asume que hay una contradicción formada por dos naturalezas de las cuales se derivan predicados que se excluyen mutuamente y que se aplican a un mismo individuo que es Jesucristo. Al concebir la doctrina como realmente contradictoria y a Jesucristo como una contradicción metafísica, dicha perspectiva garantiza, justamente, que esas dos naturalezas se den en un mismo individuo sin confusión, sin cambio, sin división y sin separación pues la contradicción conlleva tanto la unidad, que se da en la conjunción, como la existencia individual de los componentes. Con esto, y teniendo en cuenta las lógicas subyacentes a la teoría, la perspectiva dialeteísta permite distinguir entre teologías ortodoxas y heterodoxas, considerando como ortodoxas

las que toman como verdadero que ambos lados de la conjunción son verdaderas y como heterodoxas las que toman por verdadero que solo uno de los lados de la conjunción es verdadero.

La perspectiva dialéctica, además, explica las circunstancias en las cuales es racional afirmar doctrinas paradójicas. Podría decirse, de acuerdo con lo dicho hasta aquí, que adoptar una perspectiva dialéctica respecto a la doctrina de la encarnación se justifica cuando el objeto así lo requiere, como en el caso de Jesucristo, de quien los documentos conciliares dicen que tiene características contradictorias. Es decir que Jesucristo es, de hecho, un individuo contradictorio en el sentido de que posee propiedades que son mutuamente excluyentes.

Y, finalmente, la perspectiva dialéctica no entra en conflicto con otras doctrinas tradicionales, por ejemplo no entra en conflicto con la doctrina de la divina incomprehensibilidad, en la medida en que esta última no dice nada acerca de si la realidad teológica es consistente o inconsistente. Más aún, encuentra apoyo en ella si se acepta que si hay algo que queda por fuera del entendimiento humano es la existencia de un ser contradictorio. Y es consistente y encuentra apoyo, además, en la doctrina de la expiación, que es la doctrina más importante del cristianismo en la medida en que es la que determina el rol de Jesucristo al interior del mismo. La idea de que la doctrina de la encarnación podría considerarse como una teoría contradictoria y Jesucristo como una contradicción real, es mucho más acorde con la doctrina de la expiación que la perspectiva de que la encarnación es en realidad un hecho consistente.

Como lo mostré al final del capítulo 3, el rol que cumple Jesucristo en lo que tiene que ver con la doctrina de la expiación obliga a aceptar que la doctrina de la encarnación es una teoría contradictoria y que Jesucristo es en realidad un ser contradictorio. La salvación requiere que los predicados contradictorios se apliquen a Jesucristo en el mismo sentido.

Por ejemplo, requiere que él sepa, esto es, muy a grandes rasgos, que sea consciente en el sentido de tener presente, y que tenga certeza de cuál es el sufrimiento que le espera, a qué se está enfrentando, y pueda tomar la decisión de entregarse a pesar de todo, lo cual sería una muestra de la generosidad y amor de Dios por la humanidad que permite que su propio hijo, que es él mismo, sea quien pague por los pecados de los hombres; lo cual puede verse en el pasaje de Filipenses 2: 5–8. Y, a la vez, requiere que no sepa, no sea consciente en el sentido de no tener presente, y que no tenga certeza de a qué se enfrenta, pues es la manera como su decisión puede estar motivada simplemente por el deseo de rendirse a la voluntad de Dios, lo cual sería una manifestación de su completa humildad y generosidad. Esto puede apreciarse en los pasajes de Mateo 26: 39, Lucas 22: 42 y Marcos 14: 35–36 donde Jesucristo, rogando a su Padre le pide que pase de él la copa del sufrimiento. Por ejemplo, en el pasaje de Lucas, le dice: “Padre, si quieres, aparta de mí esta copa; pero no se haga mi voluntad sino la tuya”. En estos pasajes, Jesucristo parece hacer evidente que existe en él un espacio de duda acerca de lo que va a venir. Aún espera que sea posible que no suceda si su Padre así lo permite. Sin embargo, en medio de ese no saber con certeza, de la incertidumbre, se abandona a la voluntad de Dios y, sea cual sea la decisión divina, la acepta con humildad y con generosidad para con los hombres.

La salvación requiere tanto que sea Dios mismo en la persona de Jesucristo y no otro quien pague por los pecados de los hombres como de la completa generosidad y humildad de Jesucristo en cuanto hombre para que su muerte pueda servir como expiación de los pecados de la humanidad, los cuales consisten básicamente en el egoísmo y la orgullo. Y requiere, además, que Jesucristo, en tanto contradicción, exista realmente. Si se tratara de una contradicción meramente aparente, que se da solo en el terreno de lo lingüístico pero que no corresponde a nada en la realidad, no sería posible decir que *en realidad*, y más allá de la mera creencia, la muerte de un ser al que le atribuimos completa humildad

y generosidad tenga el poder de expiar nuestras culpas y salvarnos del castigo eterno. Y eso, justamente, es lo que tenemos cuando aceptamos una teoría dialeteísta según la cual la doctrina de la encarnación sería una contradicción genuina. Tenemos a un individuo que existe realmente como un ser contradictorio, que dio su vida para salvarnos del pecado.

Ahora, ¿cómo se dan propiedades mutuamente excluyentes al mismo tiempo en un mismo individuo? Si nos atenemos a lo dicho hasta aquí, podemos decir que es precisamente en eso en lo que consiste el misterio teológico de la encarnación. El misterio de la encarnación, desde esta perspectiva, no consiste en que Dios es incognoscible en su completa realidad para nosotros. Consiste, más bien, en que Jesucristo es un ser contradictorio y no es posible explicar cómo es que un ser con esas características pueda existir en el mundo. Esto es lo que hace particular al misterio de la encarnación frente al misterio general que es Dios.

#### **5.4 Conclusiones**

En este capítulo, presenté una propuesta que pretende responder a una objeción importante a la doctrina de la encarnación entendida como una contradicción. La objeción, tal como la entiendo, principalmente desde Kierkegaard, consiste en que dicha contradicción no es accesible a través de la razón, lo que significa que la doctrina no es racional en el sentido de estar fundada en evidencias, sino que solo se tiene acceso a ella a través de la fe. Las evidencias no alcanzan para determinar la verdad de la doctrina de la encarnación y se necesita de algo más, que es esa pasión llamada fe. Mi propuesta está basada en la teoría que presenta James Anderson acerca de la racionalidad de las doctrinas y, en particular de las doctrinas paradójicas, donde por paradójicas se entiende doctrinas que son meramente en apariencia contradictorias pero que en realidad no lo son. Aunque, como digo, mi propuesta se basa en la de Anderson, a diferencia de aquél pretendí defender la racionalidad de la doctrina de la encarnación entendida como una contradicción genuina que tiene su base

en que la realidad de la cual habla, Jesucristo, es un objeto realmente contradictorio en el sentido de que posee atributos que son mutuamente excluyentes.

En mi propuesta tuve en cuenta (1) el modelo de Anderson sobre la racionalidad de la creencia en las doctrinas cristianas, que a su vez esta basada en el modelo de Plantinga sobre la garantía epistémica de las creencias cristianas. Y (2), mostré que la creencia de que “el rechazo a las teorías que rechazan el *PNC* es una creencia sin bases firmes” puede funcionar como un derrotador del derrotador de la verdad de la doctrina de la encarnación que consiste en la creencia de que, “en caso de que dicha doctrina fuera una doctrina genuinamente contradictoria sería necesario desecharla por ser falsa”. Una vez establecido esto, mostré que la garantía epistémica de la doctrina de la encarnación, entendida como una contradicción genuina, puede darse de la misma manera como se da la garantía epistémica de cualquier doctrina.

Obviamente, esto que he presentado aquí es una propuesta preliminar que, como lo dije desde un principio, está basada en la propuesta de Anderson, pero que habría que examinar más en detalle. Habría que examinar, por ejemplo, si la teoría, así como está planteada, logra realmente responder a las objeciones de Kierkegaard a la posibilidad de acceder a la encarnación a través de la razón. En primer lugar, está la objeción de que no hay evidencia empírica que permita decir que es racional creer en ella. Creo que la postura de Plantinga con respecto al fundacionalismo clásico permite responder a esta objeción. Como vimos, para Plantinga la racionalidad de una creencia tiene que ver con la posibilidad de mostrar que dicha creencia es una creencia básica en el sentido de que está garantizada epistémicamente. Esto, sin dejar por fuera las condiciones del fundacionalismo, abre una puerta para hablar de racionalidad en casos como el de la doctrina de la encarnación en los cuales carecemos de una evidencia empírica en la cual pueda fundamentarse la creencia.

La segunda objeción es que solo se puede acceder a ella a través de la fe, donde la fe

se entiende como una pasión, más que como un estado cognitivo. Al respecto me gustaría hacer un par de anotaciones. Una de las cosas que podrían llevar a pensar que mi propuesta no responde a la objeción de Kierkegaard es que aquí tanto como en aquella, el punto de partida es la fe. Aquí es la fe que se produce por la intervención del Espíritu Santo la que genera en la persona la convicción de que las Escrituras son la palabra de Dios y, en este sentido, le dan a esa creencia garantía epistémica. No obstante, y esto es algo que habría que investigar más a fondo, esa fe, por lo menos como parece concebirla Anderson siguiendo a Plantinga, quien sigue a Calvino, no es, a diferencia de lo que sucede en Kierkegaard, una pasión. Es un estado cognitivo que se caracteriza por la convicción por parte de la persona de que su creencia es verdadera. Al respecto dice Plantinga:

Una obra principal del Espíritu Santo con respecto a nosotros los seres humanos es la producción en nosotros seres humanos del don de la fe, ese “conocimiento firme y cierto de la benevolencia de Dios hacia nosotros, fundado sobre la verdad de la promesa dada libremente en Cristo, tanto revelada a nuestras mentes sellada en nuestros corazones a través del Espíritu Santo” del cual habla Calvino. En virtud del testimonio interno o del testigo del Espíritu Santo, llegamos a ver la verdad de las afirmaciones centrales del cristianismo. (Plantinga, 2015, p. 137)

El otro problema tiene que ver también con el concepto de fe, pero de una manera diferente. Consiste en que el hecho de que si la garantía epistémica de una creencia depende, no propiamente de las evidencias que la soportan, sino de lo que lleva a aceptar esas evidencias, a saber, la aceptación de que existe un plan divino que cuenta con sus propios derrotadores, esto parecería llevar a decir que para poder garantizar epistémicamente una creencia teísta o cristiana o en las doctrinas es necesario estar ya dentro del sistema de creencias teístas y aceptarlas como verdaderas, lo cual deja por fuera la posibilidad de mostrar la racionalidad de la creencia en la encarnación, por ejemplo, a un ateo. Dicho de

otro modo, si la garantía epistémica de una creencia teísta, o cristiana o en una doctrina depende de la creencia de que es verdadero que existe un plan divino y la creencia en ese plan divino necesita estar garantizada, se crea un círculo que hace imposible que pueda mostrársele la racionalidad de esas creencias a alguien que no acepta de entrada la creencia en Dios. De esta manera, la conversión, al menos por medios racionales, se hace imposible.

Esto se parece mucho a la idea kierekegaardiana de que para poder acceder a la contradicción de la encarnación se necesita haber sido tocado por la gracia, lo cual significa que alguien que no cuenta con este toque no puede acceder a la verdad de la encarnación. Asumiendo que, como lo he sugerido anteriormente, la fe para Plantinga no es una pasión sino un estado cognitivo, la idea de Kierkegaard se convierte en algo como: para mostrar la garantía epistémica de una creencia es necesario estar ya convencida de que esa creencia es verdadera. Para responder a esto me apoyo en la respuesta Plantinga a este mismo respecto. Plantinga sigue a Alston (1991) en la idea de que tener como prerequisite la verdad de una creencia para así mostrar su garantía epistémica no se restringe únicamente a la creencia religiosa. No hay una racionalidad que esté libre de este círculo, al cual Alston llama “la crisis de la racionalidad”. Dado que la posibilidad de una racionalidad pura no existe, Alston, y Plantinga siguiendo a Alston, defienden una especie de confiabilismo, según el cual es epistémicamente correcto confiar en la experiencia religiosa. Esto presenta a su vez sus propios problemas, por ejemplo que la confianza puede estar puesta en una creencia que es falsa, a lo que Plantinga (2015) llama objeción *de facto*. Este aspecto es complicado y lo dejaré para desarrollar en otro momento pues rebasa los límites de este trabajo.

## CONCLUSIONES

Muchos han sido los intentos de resolver la objeción de coherencia en contra de la doctrina de la encarnación, en la que se afirma la, al mismo tiempo, completa divinidad y completa humanidad de Jesucristo. Estos tienen en común que intentan preservar el principio de no contradicción. La respuesta que yo propongo no consiste propiamente en un intento de resolver el problema sino en un cambio de perspectiva. Mi propuesta, a la que he llamado una *aproximación dialecteísta a la doctrina de la encarnación*, pretende responder a dicha objeción, justamente, abandonando el principio de no contradicción. Esto es, aceptando que hay contradicciones que son verdaderas, como lo afirma el dialecteísmo, y, con eso, aceptando la contradictoriedad de la doctrina y de la realidad a la cual refiere: Jesucristo, el Verbo Encarnado. Esta perspectiva se ve justificada, entre otras cosas, por el tipo de contradicción que podemos encontrar en la doctrina de la encarnación que aparentemente no es una contradicción lógica propiamente dicha sino una contradicción implícita verdadera.

Aceptar esto genera una serie de cuestionamientos. En primer lugar, surge la objeción de la ilogicidad y del absurdo lógico. Por una parte, se considera que al ser contradictoria, la doctrina no tiene un soporte lógico, pues la lógica necesita del principio de no contradicción. Y, por otra, se considera que si seguimos la lógica, aceptando la contradicción llegaremos a derivar de ello afirmaciones absurdas. Lo cual se aduce como razón para lo primero. Por ejemplo, que Dios es un fideo, que la madre de Jesucristo es un huevo frito, que los zapatos de la luna son verdes, o cualquier otra cosa que se nos ocurra.

---

He respondido a esto apoyándome en el trabajo de Jc Beall, quien defiende lo que él llama una *crístología contradictoria*, la cual es un buen ejemplo de la aproximación dialeteísta a la doctrina de la encarnación que aquí propongo. La idea de Beall es que ambos problemas surgen si nos atenemos a la lógica clásica que, evidentemente, tiene como válidos el principio de no contradicción y otra forma argumental llamada principio de explosividad, que dice que de una contradicción se sigue cualquier cosa, más específicamente, cualquier oración del lenguaje. Contrario a esto, el autor propone tomar como lógica subyacente a la teoría una lógica como FDE (First Degree Entailment), en la que ni el principio de no contradicción ni el de explosión son válidos. De esta manera, tenemos una lógica para la doctrina de la encarnación que incluye contradicciones —lo que permite responder a la objeción de la ilogicidad— y la cual, además, permite evadir el absurdo lógico en la medida en que, en ella, de una contradicción no se sigue cualquier cosa.

En segundo lugar, surge la objeción que he denominado el absurdo epistemológico. Esta consiste en que, si aceptamos la contradicción, la doctrina resulta ser irracional en el sentido de que no se atiene a criterios como, por ejemplo, el estar apoyada en evidencias.

Para responder a esta objeción presenté un modelo de racionalidad que se basa en un modelo que desarrolla James Anderson, quien a su vez se apoya en los trabajos de Alvin Plántinga acerca de la racionalidad de las creencias religiosas. Para Anderson, las doctrinas cristianas de la Trinidad y de la encarnación son paradójicas, esto es, son doctrinas meramente aparentemente contradictorias en el sentido de que aparecen como contradictorias pero en realidad no lo son, pues refieren a una realidad que es consistente. Esta noción se opone a la de contradicción genuina que supone que las doctrinas aparecen como contradictorias y de hecho refieren a una realidad que es inconsistente.

En el modelo de Anderson, lo que hace a las doctrinas cristianas racionales se basa en presentar un derrotador para el derrotador de la creencia en la doctrina de la encarnación

---

que dice que si esta parece contradictoria es falsa y debe ser rechazada. Ese derrotador es justamente la idea de que la creencia en la doctrina de la encarnación es meramente aparentemente contradictoria y no genuinamente contradictoria. El modelo de racionalidad para la doctrina de la encarnación que he presentado aquí toma del de Anderson muchos elementos, pero se distancia de este último en que pretende mostrar la racionalidad de esta entendida como una contradicción genuina. Como base de este presento un derrotador para el derrotador de la creencia en la doctrina de la encarnación que mencioné antes el cual pretende socavar sus bases. En este caso, se trata de argumentar en contra del dictum que dice que todo lo que sea contradictorio debe ser rechazado. Al final mostré que, una vez hecho esto, el modelo de Anderson para la racionalidad de las doctrinas en general puede aplicarse también en este caso. Así, mostré que la creencia en la doctrina de la encarnación, siendo genuinamente contradictoria, puede ser racional.

Además de lo anterior, mostré que la aproximación dialeteísta que aquí propongo tiene varias fortalezas. En primer lugar, está el hecho de que dicha aproximación encuentra apoyo en la doctrina más importante del cristianismo, a saber, la doctrina de la Expiación. Otra fortaleza es que permite preservar el misterio, ya no entendiéndolo como la mera incomprehensibilidad de Dios, sino como el hecho de que Jesucristo es una entidad contradictoria y, como tal, no es posible explicar cómo una tal entidad se da en el mundo.

Claro está, hay muchas preguntas que pueden hacerse que pueden llevar a un cierto escepticismo frente a la perspectiva que aquí he presentado y a las respuestas a las objeciones que he abordado en este trabajo. En el capítulo 5 presenté algunas que tienen que ver con si en realidad el modelo de racionalidad responde a los cuestionamientos de Kierkegaard, quien, desde la lectura que hago de él, acepta que la doctrina de la encarnación implica una contradicción, pero, con base en eso, apunta a su falta de racionalidad —obviamente sin que él personalmente se preocupe mucho por eso—. Otras pueden tener que ver con

---

reticencias frente a la introducción de sistemas diferentes a la lógica clásica. Otras pueden alegar una posible falta de intuitividad en lo que tiene que ver con la manera como las contradicciones pueden darse en la realidad. Y muchas otras que no alcanzo a imaginarme aquí, pero que muy seguramente estarán muy bien fundamentadas y a las que habrá que intentar dárseles respuesta en algún momento.

Algo que no trabajé aquí, pero que me gustaría abordar quizá como parte de un próximo trabajo son las consecuencias que una aproximación dialeteísta a la doctrina de la encarnación podría tener en términos de la práctica religiosa. ¿Implicaría esta alguna diferencia en la manera como los fieles perciben a Jesucristo y viven su creencia en él? ¿Qué consecuencias tendría en la manera como se toman decisiones basadas en la creencia en un Jesucristo contradictorio, por ejemplo, decisiones en el terreno de lo moral? Y sobre esta última pregunta, ¿se podría pensar en una especie de razonamiento práctico que tenga como premisas las contradicciones que implica la divinidad y humanidad de Jesucristo?

Por el momento no tengo respuestas para esas preguntas. Lo único que puedo decir es que, por lo menos en mi caso, desde que comencé a trabajar en este problema soy más consciente de las palabras que pronuncio y de las implicaciones que estas tienen cuando asisto a la eucaristía, cuando rezo el Credo, cuando leo el Nuevo Testamento o cuando rezo la Novena de Aguinaldos. Soy más consciente que nunca de que lo que afirmo que creo y lo que leo es un verdadero misterio. Y no precisamente porque Dios sea un ser misterioso del cuál no podemos tener una comprensión total. Si nos atuviéramos sólo a eso no habría misterio en la encarnación. Al fin y al cabo el propio Jesucristo afirma que quien lo ha visto a él ha visto al Padre. Sino porque se trata de una contradicción, y como tal nunca sabremos cómo es posible que esta se dé en el mundo. Soy más consciente también de lo contradictorios que somos los seres humanos. De lo susceptibles que somos de caer en la soberbia y el egoísmo, o lo capaces que somos de ser expresión de la más profunda

---

humildad y altruismo. De lo distantes que estamos de un hombre que al mismo tiempo fue Dios, pero, a la vez, de lo cercanos que estamos de un Dios que al mismo tiempo fue un hombre. Un hombre que, muy seguramente, en algunos momentos de su vida experimentó la contradicción de ser Dios y ser hombre en su propio cuerpo, en su propia manera de vivir.

## APÉNDICE

### Introducción

En este apéndice presento algunos elementos técnicos que pueden ser de ayuda para entender, principalmente, los capítulos 3 y 4 de este trabajo. Como lo dije en el capítulo 3, entiendo aquí por “Lógica” una teoría sobre la noción de consecuencia lógica. Entendiendo también que existen diferentes teorías sobre dicha noción, lo que puede entenderse como que hay diferentes lógicas. Ahora bien, esas diferentes teorías surgen como una manera de dar cuenta de la forma como funcionan diferentes porciones de lenguaje. En este trabajo tengo en cuenta cuatro diferentes teorías que, podría decirse, cubren la amplitud total de posibilidades que existen en cuanto a los valores que puede tener una oración.

Tengo en cuenta la teoría básica clásica que cubre el espectro de las oraciones que hacen parte de ciencias como la matemática, buena parte de la física, la biología, la metafísica, la teología, etc. y que se caracterizan por hacer uso de términos que tienen un significado preciso y que, por lo tanto, pueden tener solamente uno de los siguientes dos valores:  $v$  (verdadero) o  $f$  (falso).

En segundo lugar, considero la teoría o las lógicas que se llaman *paracompletas* o lógicas *gappy* que toman en cuenta, no solo las oraciones anteriores sino además oraciones que refieren a futuros contingentes como “en el 2035 habrá más de 5.000 hospitales en la capital del país”; oraciones indeterminadas como “Jesucristo medía 1.76 metros” cuando la Biblia, que es la única fuente para conocer sobre Jesucristo, no nos da ese dato; u oraciones que

---

se ven afectadas por el fenómeno de la vaguedad; esto es, oraciones en las que aparecen predicados para los que no son claras las condiciones de aplicación. Ejemplos de estos predicados son “ser calvo”, “ser una niña (o un niño)”, “ser una pila de arena”, etc. El problema con estos predicados es que no se sabe, por ejemplo, cuántos cabellos debe haber perdido una persona para que pueda empezar a considerársela calva, o en qué momento una niña (o un niño) deja de serlo y se convierte en un adulto, o cuantos granos de arena se necesitan para que algo comience a ser una pila de arena, etc. La cuestión aquí es que en todos estos casos, tanto el de los futuros contingentes, como el de las oraciones indeterminadas, como en los predicados vagos, el valor de verdad, se diría, permanece indeterminado. Una manera de entenderlos, aunque no la única, es diciendo que dichas oraciones no son ni verdaderas ni falsas. Es aquí donde aparece el valor de verdad  $n$  (*neither*), que es justamente el que introducen las lógicas paracompletas. Un ejemplo de estas lógicas es el sistema K3, como se conoce al sistema trivalente fuerte de Kleene. Estas lógicas se llaman paracompletas porque dejan a un lado la condición de la completud de la lógica clásica, ubicándose así más allá de la completud. Más adelante hablaré de esto.

En tercer lugar, considero las lógicas paraconsistentes o lógicas *glutty*. Un ejemplo de ellas es el sistema *LP* (*Logic of Paradox*) introducido por el matemático argentino Florencio Asenjo (1966; Asenjo y Tamburino, 1975) y ampliamente difundida por Priest (1979; 2006b) y Beall (2009) entre otros. Estas lógicas toman en cuenta tanto las oraciones que constiuyen el objeto de estudio de la teoría clásica como oraciones que son tanto verdaderas como falsas. Ejemplos de ellas hemos dado varios en este trabajo, pero la principal motivación ha sido la paradoja del mentiroso. Para dar cuenta de ellas introducen el valor  $b$  (*both*) que indica que la oración es tanto verdadera como falsa. Se llaman lógicas paraconsistentes porque dejan a un lado la condición de consistencia de la lógica clásica, ubicándose así más allá de la consistencia. Más adelante volveré sobre este punto.

---

Y, finalmente, considero las lógicas que son tanto paraconsistentes (*glutty*) como paracompletas (*gappy*). Es el caso de *FDE* (First Degree Entailment) que toma en cuenta todo el espectro de las posibles oraciones del lenguaje que he mencionado. Esto es, tanto aquellas que involucran un lenguaje preciso como las que tienen un valor indeterminado como las que son tanto verdaderas como falsas. Incluye, entonces, los cuatro valores  $v$ ,  $f$ ,  $n$  y  $b$ .

La presentación de las cuatro teorías la tomo de Beall y Logan (2017). Utilizo como ellos las letras mayúsculas  $A, B, C \dots$  etc. para denotar formas generales de oraciones y las letras  $p, q, r \dots$  etc. para denotar instancias particulares de oraciones. Además, utilizo la letra minúscula  $c$  para denotar un *caso* particular, esto es, una circunstancia particular con información suficiente como para dar el valor semántico de cada oración atómica. Más adelante veremos lo que contaría como un caso particular en cada una de las lógicas que aquí presentamos. Por lo demás, uso “*sss*” como una abreviación de la expresión “si y solamente si” que pertenece al metalenguaje y que significa que hay una relación de implicación entre las proposiciones que va en ambos sentidos, de izquierda a derecha y de derecha a izquierda. Uso también  $\models$  para referirme a la relación semántica de consecuencia lógica y uso  $\models_1$  y  $\models_0$  para referirme a los valores de verdad de las oraciones, verdadero y falso respectivamente.

### **Sintaxis de *LC*, *K3*, *LP* y *FDE***

Comúnmente, la divergencia de lógicas puede explicarse de dos maneras. Ya sea porque difieren en el tipo de conectores que hacen parte de su lenguaje lógico o porque, aún cuando coinciden en los mismos conectores, difieren en la manera como estos se comportan. Las lógicas que aquí considero difieren de esta segunda manera. En ellas la sintaxis es la misma, la semántica para las oraciones moleculares es también la misma, pero en lo que difieren es

---

en la semántica para las oraciones atómicas en la medida en que, como lo vimos, cada una de ellas asigna valores diferentes a estas.

La sintaxis de las cuatro teorías que aquí presento tienen los siguientes ingredientes y oraciones.

### **Ingredientes**

- A. No-lógicos: Un conjunto de oraciones atómicas  $At$  que contiene letras minúsculas “p”, “q”, “r”, . . . , con o sin subíndices numéricos.
- B. Lógicos: Un conjunto  $C$  de conectivos básicos que contiene “ $\dagger$ ” y “ $\neg$ ” que son conectivos unarios y “ $\wedge$ ” y “ $\vee$ ” que son conectivos binarios.
- C. A-lógicos: Un conjunto  $P$  de signos de puntuación, que contiene “(” y “)”

### **Oraciones**

- A. Todo lo que hay en  $At$  es una oración.
- B. Si  $A$  y  $B$  son oraciones también lo son  $\dagger A$ ,  $\neg A$ ,  $A \wedge B$ ,  $A \vee B$ .<sup>5</sup>
- C. Nada más es una oración excepto si se sigue de las oraciones anteriores.

### **Semántica de $LC$ , $K3$ , $LP$ y $FDE$**

Algunas aclaraciones técnicas previas. En primer lugar, las condiciones de verdad para oraciones atómicas se dan en *casos*, donde un caso es algo con información suficiente para dar un valor semántico a toda oración atómica. De manera general un caso puede definirse como la función (en el caso de la lógica clásica) que va desde el conjunto de oraciones

---

<sup>5</sup>el operador  $\dagger$  se lee como “es verdadero que. . .”. Puede decirse que es trivial en el sentido de que no agrega nada a la oración, pero en las lógicas no clásicas que aquí estudiamos cumple su función pues sirve, por ejemplo, para afirmar la verdad en algunos casos de oraciones como  $A \wedge \neg A$ , que en la lógica clásica se consideraría siempre falsa.

---

atómicas  $A$  hasta un conjunto de valores de verdad  $\mathcal{V}$ , pero lo que sea un caso en cada lógica va a depender del número y tipo de valores de verdad que tal lógica incluya. En otras palabras, un caso es una situación posible que determina los valores semánticos de las oraciones simples. Esto lo presento en detalle más adelante. En segundo lugar, la frase “ $A$  es verdadero-en- $c$ ” se abrevia “ $c \models_1 A$ ” y la frase “ $A$  es falso-en- $c$ ” se abrevia “ $c \models_0 A$ ”.

Como lo dije anteriormente, la semántica de las lógicas que aquí presento varía con respecto a las oraciones atómicas pero se mantiene con respecto a las oraciones moleculares. Las variaciones en la semántica de las oraciones atómicas tiene que ver con dos características que hacen parte de la lógica clásica pero que las lógicas no clásicas paraconsistentes, las paraconsistentes y *FDE* dejan a un lado. Esas características son la completud y la consistencia.

La completud tiene que ver con un principio llamado “principio de exhaustividad” que dice que toda oración debe ser o bien verdadera o bien falsa. La consistencia tiene que ver con un principio llamado “principio de exclusividad” que dice que ninguna oración puede ser verdadera y falsa al mismo tiempo. Como lo dije antes, la lógica clásica cumple con los dos requisitos. En este sentido, las restricciones para verdadero-en-un-caso y falso-en-un-caso para oraciones atómicas en la lógica clásica son las siguientes:

### **Restricciones de completud y consistencia para las oraciones atómicas en la lógica clásica**

- Para cualquier oración *atómica*  $A$  en cualquier caso  $c$ , o bien  $c \models_1 A$  o bien  $c \models_0 A$ , pero no ambas.

Una cuestión que hay que tener en cuenta aquí es la distinción entre los predicados monádicos verdadero, falso y no verdadero. Normalmente, falsedad es una noción antitética

---

a verdad. Pero hay otra noción que Priest (2006a y 2006b) y Beall (2017) tienen en cuenta que es el predicado monádico *no verdadero* (untrue). Una oración es no verdadera (untrue) si no es verdadera, es decir, usando la notación de Priest:  $\neg T\langle A \rangle$ ; y usando la notación de Beall:  $c \not\equiv_1 A$ . En lo que sigue, por coherencia con el resto del texto continuo con la notación de Beall.

La pregunta que resulta interesante para los lógicos no clásicos, y que es la que determina las diferencias entre la lógica clásica y las no clásicas y entre estas últimas es cuál es la relación entre la noción de *no verdadero* y *falso*, es decir, entre  $c \not\equiv_1 A$  y  $c \vDash_0 A$ . Para los lógicos clásicos, entre estas nociones hay una relación de equivalencia, es decir que se cumplen las siguientes dos condiciones:

C1 Si  $c \vDash_0 A$  entonces  $c \not\equiv_1 A$ ; si una oración atómica es falsa entonces es no verdadera

C2 Si  $c \not\equiv_1 A$  entonces  $c \vDash_0 A$ ; si una oración atómica es no verdadera entonces es falsa

Esto se debe a que en estas lógicas las condiciones de verdad para oraciones atómicas en la lógica clásica se reducen a estas dos:

a)  $c \vDash_1 A$  y  $c \not\equiv_0 A$ ; una oración atómica es verdadera-en- $c$  y no-falsa-en- $c$ .

b)  $c \not\equiv_1 A$  y  $c \vDash_0 A$ ; una oración atómica es no-verdadera-en- $c$  y falsa-en- $c$ .

La equivalencia señalada no se cumple en las lógicas no clásicas que tenemos en cuenta aquí. Las lógicas *gappy* o paracompletas aceptan C1, pero rechazan C2. La razón para ello es que tales lógicas rechazan el principio de exhaustividad, de manera que en ellas las oraciones atómicas tienen las siguientes restricciones generales:

---

### **Restricciones de consistencia para las oraciones atómicas en lógicas paracompletas**

Una oración atómica en las lógicas paracompletas puede tener uno de los siguientes tres valores:

- a)  $c \models_1 A$  y  $c \not\models_0 A$ ; una oración atómica es verdadera-en- $c$  y no-falsa-en- $c$ .
- b)  $c \not\models_1 A$  y  $c \models_0 A$ ; una oración atómica es no-verdadera-en- $c$  y falsa-en- $c$ .
- c)  $c \not\models_1 A$  y  $c \not\models_0 A$ ; una oración atómica es no-verdadera-en  $c$  y no-falsa-en  $c$ .

De esta manera, aunque el hecho de que una oración  $A$  sea falsa implica que es no verdadera, lo contrario no se sigue. Porque puede ser no verdadera de dos maneras. O bien siendo falsa o bien siendo ni verdadera ni falsa. Esta equivalencia tampoco se cumple en las lógicas glutty. Estas lógicas aceptan C2 pero rechazan C1. Esto se debe a que tales lógicas rechazan el principio de exclusividad, así que, de manera general, las oraciones atómica en las lógicas glutty tienen las siguientes restricciones:

### **Restricciones de completud para las oraciones atómicas en lógicas paraconsistentes**

Una oración atómica en las lógicas paraconsistentes puede tener alguno de los siguientes tres valores:

- a)  $c \models_1 A$  y  $c \not\models_0 A$ ; una oración atómica es verdadera-en- $c$  y no-falsa-en- $c$ .
- b)  $c \not\models_1 A$  y  $c \models_0 A$ ; una oración atómica es no-verdadera-en- $c$  y falsa-en- $c$ .
- c)  $c \models_1 A$  y  $c \models_0 A$ ; una oración atómica es verdadera-en  $c$  y falsa-en  $c$ .

Así, aunque el hecho de que una oración  $A$  sea no verdadera implica que es falsa, lo contrario no se sigue, pues, al ser falsa, puede ser tanto no verdadera como verdadera (esto último en el caso en que una oración es tanto verdadera como falsa). Y las lógicas que son tanto paracompletas como paraconsistentes también rechazan la equivalencia. Rechazan

---

tanto C1 como C2 pues rechazan ambos principios, el de exhaustividad y el de exclusividad.

De este modo, las restricciones para tales lógicas son las siguientes:

### **Restricciones de completud y consistencia para las oraciones atómicas en las lógicas paracompletas y paraconsistentes**

Una oración atómica en las lógicas que son tanto paracompletas como paraconsistentes puede tener uno de los siguientes cuatro valores:

- a)  $c \models_1 A$  y  $c \not\models_0 A$ ; una oración atómica es verdadera-en- $c$  y no-falsa-en- $c$ .
- b)  $c \not\models_1 A$  y  $c \models_0 A$ ; una oración atómica es no-verdadera-en- $c$  y falsa-en- $c$ .
- c)  $c \not\models_1 A$  y  $c \not\models_0 A$ ; una oración atómica es no-verdadera-en  $c$  y no-falsa-en  $c$ .
- d)  $c \models_1 A$  y  $c \models_0 A$ ; una oración atómica es verdadera-en  $c$  y falsa-en  $c$ .

De todo lo anterior se sigue que lo que sea un caso va a ser distinto para cada lógica, dependiendo de los valores de verdad que esta incluya. En la lógica clásica, un caso particular es la función que va desde el conjunto  $At$  de oraciones atómicas hasta el conjunto  $\mathcal{V}$  de valores de verdad que contiene los dos valores de verdad  $v$ = verdadero y  $f$ = falso. En las lógicas paracompletas como K3, el caso particular es una función que va desde el conjunto  $At$  hasta el conjunto  $\mathcal{V}$  que contiene tres valores, a saber,  $v$  y  $f$  como en la lógica clásica y  $n$ . En las lógicas paraconsistentes como  $LP$ , el caso particular es una relación que va del conjunto  $At$  hasta el conjunto  $\mathcal{V}$  que contiene los valores  $v$  y  $f$  de la lógica clásica y  $b$ . En las lógicas que son tanto paracompletas como paraconsistentes como  $FDE$  la función va del conjunto  $At$  hasta el conjunto de valores  $\mathcal{V}$  que contiene los valores  $v$ ,  $f$ ,  $n$  y  $b$ . Esto va a tener consecuencias en la noción de consecuencia lógica que se va a manejar en cada lógica de las aquí presentadas. Más adelante veremos cómo funciona esto. Por lo pronto,

---

pasemos a la semántica para las oraciones moleculares que va a ser la misma para las cuatro lógicas.

- Fórmulas atómicas: Si  $A$  y  $B$  son oraciones atómicas, entonces:

$$c \models_1 A \text{ sss } v(A) = 1$$

$$c \models_0 A \text{ sss } v(A) = 0$$

donde la primera fórmula se lee “la oración (atómica)  $A$  es verdadera en un caso  $c$  si y solamente si el valor de  $A$  es verdadero” y la segunda fórmula se lee “la oración (atómica)  $A$  es falsa en un caso  $c$  si y solamente si el valor de  $A$  es falso”.

- Conjunción:

$$c \models_1 A \wedge B \text{ sss } c \models_1 A \text{ y } c \models_1 B.$$

$$c \models_0 A \wedge B \text{ sss } c \models_0 A \text{ o } c \models_0 B \text{ o ambas.}$$

- Disyunción:

$$c \models_1 A \vee B \text{ sss } c \models_1 A \text{ o } c \models_1 B \text{ o ambas.}$$

$$c \models_0 A \vee B \text{ sss ambas } c \models_0 A \text{ y } c \models_0 B$$

- Negación:

$$c \models_1 \neg A \text{ sss } c \models_0 A$$

$$c \models_0 \neg A \text{ sss } c \models_1 A$$

- Anulación:

$$c \models_1 \dagger A \text{ sss } c \models_1 A$$

$$c \models_0 \dagger A \text{ sss } c \models_0 A$$

Hay que tener en cuenta que, como en *LP* y en *FDE* una oración puede ser verdadera siendo  $v$  o  $b$  y en *FDE* puede ser no verdadera siendo  $f$  o  $n$ , habrá algunas particularidades en la manera como en estos se definen los conectores con respecto a lo que sucede en la lógica clásica.

---

En esta última, por tener solo dos valores, una oración conjuntiva  $A \wedge B$  será verdadera en un modelo si y solamente si tanto  $A$  como  $B$  son verdaderas en ese modelo, es decir, si tienen el valor v, y falsa si y solamente si al menos uno de los dos es falso en ese modelo, es decir, si tiene como valor f. En *LP* y *FDE*, en cambio, será al menos verdadera (se dice que es al menos verdadera porque en ambos sistemas hay la posibilidad de que sea v o b) en un modelo si y solamente si  $A$  y  $B$  son ambas al menos verdaderas en ese modelo, es decir, si y solamente si tienen como valor v o b. Y es al menos falsa en un modelo (se dice que es al menos falsa porque en *FDE* hay la posibilidad de que sea f o n) si y solamente si al menos uno de los componentes es al menos falso en ese modelo, es decir, si y solamente si tiene como valor f o n.

En la lógica clásica una oración disyuntiva  $A \vee B$  es verdadera en un modelo si y solamente si al menos  $A$  o  $B$  o ambos son verdaderos en ese modelo, es decir, si y solamente si tienen como valor v y es falsa si y solamente si tanto  $A$  como  $B$  son falsas en ese modelo, es decir si y solamente si tienen como valor f. En *LP* y *FDE* será al menos verdadera en ese modelo si y solamente si al menos  $A$  o  $B$  o ambas son al menos verdaderas en ese modelo y será al menos falsa si y solamente si ambas son al menos falsas.

En la lógica clásica la negación de una oración  $\neg A$  es verdadera en un modelo si y solamente si  $A$  es falsa en ese modelo, y es falsa en un modelo si y solamente si  $A$  es verdadera en ese modelo. En el caso de *LP* y *FDE*,  $\neg A$  es al menos verdadera en un modelo si y solamente si  $A$  es al menos falsa en ese modelo; y es al menos verdadera en un modelo si y solamente si  $A$  es al menos verdadera en ese modelo. Esto se verá más claramente cuando presente las tablas de verdad. El caso de la anulación lo dejo sin explicar porque es trivial.

---

### Semántica para conectivos derivativos o definidos

El condicional material y el bicondicional material son conectivos que se definen a partir de los anteriores.

- Condicional material, que se define en términos de  $\neg A \vee B$ , tiene sus mismas condiciones de verdad en un caso. Esto es:

$c \models_1 A \rightarrow B$  sss o bien  $c \models_0 A$  o bien  $c \models_1 B$ , o ambas. De otro modo,  $c \models_0 A \rightarrow B$ .

- Bicondicional material, que se define en términos de  $(A \rightarrow B) \wedge (B \rightarrow A)$ , tiene como condiciones de verdad en un caso:  $c \models_1 A \leftrightarrow B$  sss ambos  $c \models_1 A$  y  $c \models_1 B$  o ambos  $c \models_0 A$  y  $c \models_0 B$ . De otro modo,  $c \models_0 A \leftrightarrow B$ .

De acuerdo con lo anterior, tenemos las siguientes tablas de verdad para cada una de las lógicas aquí presentadas:

#### Tablas de verdad: lógica clásica

|        |  |   |
|--------|--|---|
| $\neg$ |  |   |
| 1      |  | 0 |
| 0      |  | 1 |

|          |  |   |   |
|----------|--|---|---|
| $\wedge$ |  | 1 | 0 |
| 1        |  | 1 | 0 |
| 0        |  | 0 | 0 |

|        |  |   |   |
|--------|--|---|---|
| $\vee$ |  | 1 | 0 |
| 1      |  | 1 | 1 |
| 0      |  | 1 | 0 |

|               |  |   |   |
|---------------|--|---|---|
| $\rightarrow$ |  | 1 | 0 |
| 1             |  | 1 | 0 |
| 0             |  | 1 | 1 |

#### Tablas de verdad: *K3*

|        |  |   |
|--------|--|---|
| $\neg$ |  |   |
| 1      |  | 0 |
| n      |  | n |
| 0      |  | 1 |

|          |  |   |   |   |
|----------|--|---|---|---|
| $\wedge$ |  | 1 | n | 0 |
| 1        |  | 1 | n | 0 |
| n        |  | n | n | 0 |
| 0        |  | 0 | 0 | 0 |

|        |  |   |   |   |
|--------|--|---|---|---|
| $\vee$ |  | 1 | n | 0 |
| 1      |  | 1 | 1 | 1 |
| n      |  | 1 | n | n |
| 0      |  | 1 | n | 0 |

#### Tablas de verdad: *LP*

|        |  |   |
|--------|--|---|
| $\neg$ |  |   |
| 1      |  | 0 |
| b      |  | b |
| 0      |  | 1 |

|          |  |   |   |   |
|----------|--|---|---|---|
| $\wedge$ |  | 1 | b | 0 |
| 1        |  | 1 | b | 0 |
| b        |  | b | b | 0 |
| 0        |  | 0 | 0 | 0 |

|        |  |   |   |   |
|--------|--|---|---|---|
| $\vee$ |  | 1 | b | 0 |
| 1      |  | 1 | 1 | 1 |
| b      |  | 1 | b | b |
| 0      |  | 1 | b | 0 |

|               |  |   |   |   |
|---------------|--|---|---|---|
| $\rightarrow$ |  | 1 | b | 0 |
| 1             |  | 1 | b | 0 |
| b             |  | 1 | b | b |
| 0             |  | 1 | 1 | 1 |

---

**Tablas de verdad: FDE**

|        |   |          |   |   |   |   |        |   |   |   |   |
|--------|---|----------|---|---|---|---|--------|---|---|---|---|
| $\neg$ |   | $\wedge$ | 1 | b | n | 0 | $\vee$ | 1 | b | n | 0 |
| 1      | 0 | 1        | 1 | b | n | 0 | 1      | 1 | 1 | 1 | 1 |
| b      | b | b        | b | b | 0 | 0 | b      | 1 | b | 1 | b |
| n      | n | n        | n | 0 | n | 0 | n      | 1 | 1 | n | n |
| 0      | 1 | 0        | 0 | 0 | 0 | 0 | 0      | 1 | b | n | 0 |

**Consecuencia lógica**

**Definición 4. Definición general de consecuencia lógica.** La oración  $S$  es una consecuencia lógica del conjunto  $X$  de oraciones si y solamente si no hay un caso  $c$  tal que  $c \models_1 X$  pero  $c \not\models_1 S$ .

En palabras, una oración  $S$  es consecuencia lógica (o se sigue de) un conjunto  $X$  de oraciones cuando no hay un caso  $c$  tal que todos los elementos de  $X$  tienen como valor un valor designado, es decir, alguno de los valores que se toman por verdaderos, a saber, v o b; y  $S$  tiene como valor un valor no designado, esto es, alguno de los valores que se toman por no verdadero (*untrue*, a saber, f o n). Es decir, cuando no hay un contraejemplo.

La noción de consecuencia lógica se hace específica para cada lógica de acuerdo con el tipo de casos que se tengan en consideración. Para la lógica clásica, se trata de que no haya un caso clásico en el cual todos los elementos de  $X$  tengan como valor un valor designado y  $S$  un valor no designado. Por caso clásico me refiero al hecho de que el caso  $c$  cumple los dos requisitos de la clasicidad. A saber, es *completo*, i.e., para cada oración  $A$  en el lenguaje  $L$ , o bien  $c \models_1 A$  o bien  $c \models_0 A$ ; y es consistente, i.e., ninguna oración  $A$  en  $\mathcal{L}$  es tal que se den ambos  $c \models_1 A$  y  $c \models_0 A$ . Dado que esto significa que en la lógica clásica el único valor designado es v y el único valor no designado es f, se trata de que no haya un caso en que el conjunto de premisas  $X$  sea v y  $S$  sea f. Esto no es igual para las lógicas no clásicas en que, como dijimos antes, dicha equivalencia no se da.

---

En el caso de las lógicas paracompletas o gappy como *K3*, el caso de referencia debe ser un caso paracompleto; esto es, un caso en el que valga la restricción de consistencia. Esto significa que, aquí, una oración *S* es consecuencia lógica (o se sigue de) un conjunto de oraciones *X* cuando no existe un caso paracompleto en el cual todos los elementos de *X* tienen un valor designado (*v*) y *S* un valor no designado (o bien *f* o bien *n*).

En el caso de las lógicas paraconsistentes o glutty como *LP*, el caso de referencia debe ser un caso paraconsistente; esto es, un caso en el que valga la restricción de la completud. Esto significa que aquí una oración *S* es consecuencia lógica de (o se sigue de) un conjunto de oraciones *X* cuando no se da el caso de que todos los elementos de *X* tienen un valor designado (o bien *v* o bien *b*) y *S* tiene un valor no designado (*f*).

En el caso de las lógicas que son tanto paraconsistentes como paracompletas, como *FDE*, el caso de referencia es un caso que es tanto paracompleto como paraconsistente; esto es, un caso en el que vale la restricción de la completud y de la consistencia. Esto significa que, aquí, una oración *S* es consecuencia lógica de (o se sigue de) un conjunto de oraciones *X* cuando no se da el caso de que todos los elementos de *X* tienen un valor designado (o bien *v* o bien *b*) y *S* tiene un valor no designado (o bien *f* o bien *n*).

Como puede verse, cuando se trata de la lógica clásica existen menos casos posibles que puedan dar origen a un contraejemplo y, por lo tanto, que puedan hacer del argumento un argumento inválido. Teniendo en cuenta que el hecho de que cuando una oración es consecuencia lógica o se sigue de un conjunto de premisas el argumento se considera válido y cuando esto no ocurre, esto es, cuando hay un contraejemplo, el argumento se considera inválido. Las posibilidades de contraejemplos aumentan en las lógicas paracompletas y en las paraconsistentes y se hacen aún mayores en lógicas como *FDE*. Esto permite entender por qué todo lo que sea válido en *K3*, en *LP* y en *FDE* es válido en la lógica clásica pero no sucede lo contrario. No todo lo que es válido en la lógica clásica lo es también en *K3*, en *LP*

---

y en *FDE*. En este sentido se dice que *K3*, *LP* y *FDE* son cada una de ellas subconjuntos propios de la lógica clásica.

### **Formas básicas válidas e inválidas y verdades lógicas**

Otra distinción que es importante tener en cuenta es la distinción entre consecuencia lógica y verdad lógica. Como dijimos, la consecuencia lógica tiene que ver con argumentos e involucra verdad y no verdad. Así, para recordarlo, una oración *S* es consecuencia lógica de un conjunto de oraciones *X* si y solamente si no existe un contraejemplo. Es decir, cuando no existe un caso *c* en el cual cada uno de los miembros de *X* sea verdadero y *S* sea no verdadera. Una verdad lógica es una oración que es verdadera (v o b) para todo caso/interpretación/modelo/valuación. Es decir, para la que no existe un caso en que la oración sea no verdadera (f o n). No todas las formas argumentales que son válidas en la lógica clásica lo son en *K3*, *LP* y *FDE*. Con respecto a las verdades lógicas, hay algunas relaciones interesantes que vale la pena anotar. Por ejemplo, en la lógica clásica todas las formas argumentales válidas son verdades lógicas. Ni en *K3* ni en *FDE* hay verdades lógicas. Por otro lado, todas las verdades lógicas de la lógica clásica son verdades lógicas en *LP*, aunque no todas las formas válidas de la lógica clásica lo sean en *LP*. En lo que sigue presento algunas pruebas de validez en la lógica clásica, *LP* y *FDE*. Dejo por fuera *K3* porque no es un sistema que estemos considerando en este trabajo.

### **Lógica clásica**

Considero como formas argumentales básicas todos aquellos tipos de argumentos que son válidos en la lógica clásica. Aquí son válidas todas las formas argumentales siguientes:

---

|   |  |
|---|--|
| $\models A \vee \neg A$                             | Principio del tercio excluido ( <i>PTE</i> ) |
| $\models \neg(A \wedge \neg A)$                     | Principio de no contradicción ( <i>PNC</i> ) |
| $A \rightarrow B, A \models B$                      | Modus ponens ( <i>MP</i> )                   |
| $A \rightarrow B, \neg B \models \neg A$            | Modus tollens ( <i>MT</i> )                  |
| $A \vee B, \neg A \models B$                        | Silogismo disyuntivo ( <i>SD</i> )           |
| $A \rightarrow B \models \neg B \rightarrow \neg A$ | Contraposición                               |
| $A, \neg A \models B$                               | Explosión (EFQ)                              |
| $A \models A \vee B$                                | Adición                                      |
| $A, B \models A \wedge B$                           | Adjunción                                    |
| $A \wedge B \models A$                              | Simplificación                               |
| $\neg(A \vee B) \models \neg A \wedge \neg B$       | De Morgan                                    |
| $\neg(A \wedge B) \models \neg A \vee \neg B$       | De Morgan                                    |
| $\neg\neg A \models A$                              | Doble negación (DN)                          |

Los siguientes son ejemplos de pruebas de validez en la lógica clásica.

**Probar *PTE*:**  $\models_{lc} A \vee \neg A$

*Demostración.* La prueba es una reducción al absurdo en el metalenguaje. Suponemos que  $c \models_0 A \vee \neg A$ . De acuerdo con las condiciones de falsedad de la disyunción tenemos que  $c \models_0 A$  y  $c \models_0 \neg A$ . Tenemos, entonces,  $c \models_0 A$  y  $c \models_1 A$ . Pero sabemos que esto no es posible, pues, por las condiciones de verdad de la disyunción, con esos valores la disyunción sería verdadera, lo cual contradice nuestra hipótesis. Por tanto, no es posible que la oración sea falsa. Luego,  $\models_{lc} A \vee \neg A$ . Del mismo modo se puede probar que  $A \vee \neg A$  es una verdad lógica en dicho sistema. □

**Probar *PNC*:**  $\models_{lc} \neg(A \wedge \neg A)$

*Demostración.* Suponemos que  $c \models_0 \neg(A \wedge \neg A)$ . Esto es equivalente a  $c \models_1 A \wedge \neg A$ . Luego, por las condiciones de verdad de la conjunción tenemos  $c \models_1 A$  y  $c \models_1 \neg A$ , que es equivalente a  $c \models_1 A$  y  $c \models_0 A$ . Pero sabemos que esto no es posible, pues con esos valores, por las condiciones de verdad de la conjunción,  $(A \wedge \neg A)$  sería falsa y  $\neg(A \wedge \neg A)$  verdadera, lo cual contradice nuestra hipótesis. Por tanto, no es posible que la oración sea falsa. Luego,

---

$\models_{lc} \neg(A \wedge \neg A)$ . Del mismo modo se puede probar que  $\neg(A \wedge \neg A)$  es una verdad l3gica en dicho sistema.  $\square$

**Probar MP:**  $A \rightarrow B, A \models_{lc} B$

*Demostraci3n.* Suponemos que  $c \models_1 A \rightarrow B$ ,  $c \models_1 A$  y  $c \models_0 B$ . De acuerdo con las condiciones de verdad del condicional material,  $c \models_1 A \rightarrow B$  si y solamente si  $c \models_0 A$  o  $c \models_1 B$ . Pero por suposici3n  $c \models_0 B$ . De que  $c \models_0 B$  se sigue que es no verdadero y que  $c \models_0 A$  por la disyunci3n  $c \models_0 A$  o  $c \models_1 B$ . Pero esto contradice la premisa de que  $c \models_1 A$ . Por tanto, no es posible que las premisas sean verdaderas y la conclusi3n sea falsa. Luego,  $A \rightarrow B, A \models_{lc} B$ . Del mismo modo se prueba que es una verdad l3gica.  $\square$

**Probar Explosi3n:**  $A, \neg A \models_{lc} B$

*Demostraci3n.* Suponemos que  $c \models_1 A$ ,  $c \models_1 \neg A$  y  $c \models_0 B$ . Por las condiciones de verdad de la conjunci3n tenemos  $c \models_1 A$  y  $c \models_1 \neg A$ , que es equivalente a  $c \models_1 A$  y  $c \models_0 A$ . Pero esto no es posible, por las mismas razones que antes. Por tanto, no hay un contraejemplo. Luego,  $A, \neg A \models_{lc} B$ . Del mismo modo se puede probar que  $(A \wedge \neg A) \rightarrow B$  es una verdad l3gica.  $\square$

## L3gica LP

En LP no son v3lidas las formas argumentales b3sicas MP, MT, SD ni Explosi3n. A continuaci3n presento la prueba de invalidez del SD, Explosi3n y la de MP la presento en la siguiente subsecci3n.

**Probar que SD no es v3lido en LP:**  $A \vee B, \neg A \not\models_{LP} B$

*Demostraci3n.* Suponemos que  $A \vee B$  es verdadera,  $\neg A$  es verdadera y  $B$  es no verdadera. Si  $A \vee B$  es verdadera, entonces o bien  $A$  es verdadera o  $B$  es verdadera o ambas. Como en

---

LP hay dos formas en que una oración puede ser verdadera, v o b, asumamos que el valor de  $A$  es b y el valor de  $B$  es f. Tenemos entonces que el valor de  $A$  es b, el valor de  $\neg A$  es b y el valor de  $B$  es f. Luego, tenemos un caso en el que  $A \vee B$  es verdadera,  $\neg A$  es verdadera y  $B$  es no verdadera. Luego,  $A \vee B, \neg A \vdash_{LP} B$   $\square$

Pero la oración  $((A \vee B) \wedge \neg A) \rightarrow B$  es una verdad lógica en LP:

| $(A$ | $\vee$ | $B)$ | $\wedge$ | $\neg A)$ | $\rightarrow$ | $B$ |
|------|--------|------|----------|-----------|---------------|-----|
| 1    | 1      | 1    | 0        | 0         | 1             | 1   |
| b    | 1      | 1    | b        | b         | 1             | 1   |
| 0    | 1      | 1    | 1        | 1         | 1             | 1   |
| 1    | 1      | b    | 0        | 0         | 1             | b   |
| b    | b      | b    | b        | b         | b             | b   |
| 0    | b      | b    | b        | 1         | b             | b   |
| 1    | 1      | 0    | 0        | 0         | 1             | 0   |
| b    | b      | 0    | 0        | b         | 1             | 0   |
| 0    | 0      | 0    | 0        | 1         | 1             | 0   |

Como todos los valores en la columna del conector principal son valores designados, esto es, valores que hacen verdadera una oración (que en el caso de LP son v y b), la oración es una verdad lógica.

**Probar que Explosión no es válida en LP:**  $A \wedge \neg A \vdash_{LP} B$

*Demostración.* Suponemos  $(A \wedge \neg A)$  tiene el valor  $b$  y  $B$  tiene el valor  $f$ . Tenemos entonces que el valor de  $A$  es b, el de  $\neg A$  es b y el valor de  $B$  es f. Tenemos, entonces, un caso en el que  $A \wedge \neg A$  es verdadera y  $B$  es no verdadera. Por tanto,  $A \wedge \neg A \vdash_{LP} B$ .  $\square$

Pero la oración  $(A \wedge \neg A) \rightarrow B$  sí es una verdad lógica en LP:

---

| $(A \wedge \neg A)$ | $\rightarrow$ | $B$ |
|---------------------|---------------|-----|
| 1                   | 0             | 0   |
| b                   | b             | b   |
| 0                   | 0             | 1   |
| 1                   | 0             | 0   |
| b                   | b             | b   |
| 0                   | 0             | 1   |
| 1                   | 0             | 0   |
| b                   | b             | b   |
| 0                   | 0             | 1   |

Como todos los valores en la columna del conector principal son valores designados, es decir que no contiene ningún valor f, la oración es una verdad lógica.

Por otra parte, la situación con el *PNC* resulta sorprendente. *LP* prueba el *PNC*, es decir, el *PNC* es válido en ese sistema. Además, la oración que expresa el *PNC* es una verdad lógica, lo cual significa que no es falsa bajo ninguna interpretación. Pero, a pesar de eso, acepta contradicciones que son verdaderas. Eso quiere decir que hay casos en los que  $A \wedge \neg A$  es verdadera. Pero, ¿cómo es esto posible? En una semántica de tres valores como *LP*, en la que hay valores v, b y f, sucede que, para cualquier asignación de valores,  $\neg(A \wedge \neg A)$  resulta verdadera, esto es, v o b. Pero claro está, si esto es así, el valor de  $(A \wedge \neg A)$  puede tener el valor b, en cuyo caso es verdadera, o el valor f. Así tenemos que aunque  $\neg(A \wedge \neg A)$  resulta ser siempre verdadera,  $(A \wedge \neg A)$  puede ser falsa o verdadera.

**Probar que el *PNC* es válido en *LP*:**  $\models_{LP} \neg(A \wedge \neg A)$

*Demostración.* Suponemos que  $\neg(A \wedge \neg A)$  es no verdadera, esto es, f. Como sabemos, en la semántica de *LP* tenemos tres valores de verdad: v, b y f. Miremos lo que sucede con el *PNC* cuando se le asignan estos distintos valores a A. Caso 1: Cuando el valor de A es v. Por las condiciones de verdad de la negación tenemos que  $\neg A$  es f. Por tanto, por las condiciones de verdad de la conjunción, el valor de verdad de  $(A \wedge \neg A)$  es f. Por tanto, el valor de  $\neg(A \wedge \neg A)$  es v, que es uno de los valores que una oración puede adoptar cuando

---

es verdadera en *LP*. Caso 2: Cuando el valor de  $A$  es  $b$ . Por las condiciones de verdad de la negación, tenemos que  $\neg A$  es  $b$ . Por tanto, por las condiciones de verdad de la conjunción, el valor de verdad de  $(A \wedge \neg A)$  es  $b$ . Por tanto, el valor de  $\neg(A \wedge \neg A)$  es  $b$ , el cual es uno de los valores que una oración puede adoptar cuando es verdadera en *LP*. Caso 3: Caso 2: Cuando el valor de  $A$  es  $f$ . Por las condiciones de verdad de la negación, tenemos que  $\neg A$  es  $v$ . Por tanto, por las condiciones de verdad de la conjunción, el valor de verdad de  $(A \wedge \neg A)$  es  $f$ . Por tanto, el valor de  $\neg(A \wedge \neg A)$  es  $v$ , el cual es uno de los valores que una oración puede adoptar cuando es verdadera en *LP*.

Como podemos ver, en los tres casos posibles  $\neg(A \wedge \neg A)$  es verdadera, lo cual contradice nuestra hipótesis. Por tanto, no hay un contraejemplo, lo cual quiere decir que  $\models_{LP} \neg(A \wedge \neg A)$ . De la misma manera se puede probar que la oración  $\neg(A \wedge \neg A)$  es una verdad lógica.

Otra manera de probar la validez del *PNC* es la siguiente:

Suponemos que  $\neg(A \wedge \neg A)$  tiene como valor un valor no designado, es decir, es  $f$ . Luego, por las condiciones de verdad de la negación,  $A \wedge \neg A$  es verdadero. Por tanto, por las condiciones de verdad de la conjunción tenemos que el valor de  $A$  es  $v$  y el valor de  $\neg A$  es  $v$ . Esto significa que el valor de  $A$  es  $v$  y es  $f$  al mismo tiempo. Pero, sabemos que esto es imposible. Es decir, sabemos que, por las condiciones de verdad de la negación, es imposible que los valores de  $A$  y  $\neg A$  sean ambos  $v$ . Luego, no tenemos un contraejemplo.  $\square$

Además, como dijimos antes, el *PNC* es una verdad lógica en *LP*. No hay ningún caso en que la oración sea falsa, como se mostró en la prueba anterior.

Ahora probemos que hay por lo menos un caso en que  $\models_1 \dagger(A \wedge \neg A)$  es decir que  $(A \wedge \neg A)$  tiene como valor un valor designado en algún caso en *LP*:

*Demostración.* Suponemos que el valor de  $(A \wedge \neg A)$  es  $b$ . Tenemos, entonces, que el valor de  $A$  es  $b$  y el valor de  $\neg A$  es  $b$ . Pero si el valor de  $\neg A$  es  $b$ , entonces, por las condiciones

---

de verdad de la negación, el valor de  $A$  es también  $b$ . tenemos entonces que en ambos casos el valor de  $A$  es  $b$ . Así, tenemos un caso en que  $A \wedge \neg A$  es verdadera en  $LP$ . Esto es,  $\models_1 \dagger(A \wedge \neg A)$ . □

Notemos que lo que hemos probado aquí no es que  $(A \wedge \neg A)$  es una verdad lógica. Lo que hemos probado es simplemente que puede ser verdadera en algunos casos aunque en otros pueda ser falsa.

Y finalmente,  $PTE$  también es válido en  $LP$ .

**Probar que  $PTE$  es válido en  $LP$ :**  $\models_{LP} A \vee \neg A$

*Demostración.* Suponemos que  $A \vee \neg A$  tiene como valor un valor no designado, es decir,  $f$ . Tenemos, entonces, que el valor de  $A$  es  $f$  y el valor de  $\neg A$  es  $f$ . Así, tenemos que  $A$  es  $f$  y  $v$  al mismo tiempo. Pero sabemos que si este es el caso, es decir, si  $A$  es  $v$  y  $f$  al mismo tiempo, la disyunción es verdadera, lo cual contradice nuestra hipótesis. Por lo tanto, no hay un contraejemplo y  $\models_{LP} A \vee \neg A$ . □

Y  $A \vee \neg A$  es una verdad lógica en  $LP$ :

| $A$ | $\vee$ | $\neg A$ |
|-----|--------|----------|
| 1   | 1      | 0        |
| $b$ | $b$    | $b$      |
| 0   | 1      | 1        |
| 1   | 1      | 0        |
| $b$ | $b$    | $b$      |
| 0   | 1      | 1        |
| 1   | 1      | 0        |
| $b$ | $b$    | $b$      |
| 0   | 1      | 1        |

---

## Lógica *FDE*

En *FDE* hay algunas formas argumentales básicas válidas pero no lo son el *PNC*, el *PTE*, el *MP*, el *MT*, el *SD*, ni el principio de explosión. Y, como lo dije antes, en *FDE* no hay verdades lógicas. No hay oraciones que sean verdaderas en todas las interpretaciones. Esto significa que, en una teoría para la cual *FDE* es la lógica subyacente, lo que es una consecuencia lógica de otra cosa depende de la lógica, pero la lógica por sí sola no dice nada acerca de qué es verdadero dentro de la teoría. Todas las verdades provienen de la teoría misma y todas pueden ser refutadas al interior de esta. Así, lo único que la lógica *FDE* dice acerca de las fórmulas es qué se sigue de qué, no que unas u otras son verdaderas o falsas en sí mismas.

Así, por ejemplo, mientras *LP*, en la que todas las verdades de la lógica clásica son verdades lógicas, dice que en toda teoría de la cual sea ella la lógica subyacente la negación de una contradicción es siempre verdadera, *FDE* no dice nada acerca de ello, y puede tomarse tanto por verdadero como por falso dependiendo de las decisiones que se tomen al interior de la teoría. Debemos recordar aquí que una lógica como *FDE* puede ser la lógica subyacente de una teoría que funciona de manera clásica, en cuyo caso la negación de una contradicción en la teoría se tomaría siempre por verdadera. Esto muestra, entonces, la flexibilidad de una lógica como *FDE*, a diferencia de *LP* que no podría servir de lógica subyacente a una teoría que funcione con las reglas de una lógica como *K3* en la que tampoco hay verdades lógicas. *LP* y la lógica clásica, a diferencia de *K3* y *FDE* imponen esta condición sobre la teoría.

A continuación presento las pruebas de invalidez del *PTE*, *PNC* y *MP*. Las otras las doy por supuestas.

**Probar que *PTE* no es válido en *FDE*:**  $\not\vdash_{FDE} A \vee \neg A$

---

*Demostración.* Suponemos que  $(A \vee \neg A)$  tiene como valor el valor no designado n. Tenemos, entonces, que el valor de  $A$  es n y el valor de  $\neg A$  es n. Por las condiciones de verdad de la negación, tenemos que si el valor de  $\neg A$  es n, entonces el valor de  $A$  es n. Tenemos entonces que en ambos casos el valor de  $A$  es n. Por tanto, tenemos un caso en que  $A \vee \neg A$  es no verdadera. Luego,  $\not\models_{FDE} A \vee \neg A$ .  $\square$

**Probar que PNC no es válido en FDE:**  $\not\models_{FDE} \neg(A \wedge \neg A)$

*Demostración.* Suponemos que  $\neg(A \wedge \neg A)$  es no verdadera, asumiendo el valor n. Por las condiciones de verdad de la negación, el valor de  $(A \wedge \neg A)$  es n. Tenemos, entonces, que el valor de  $A$  es n y el valor de  $\neg A$  es n. Lo que significa que el valor de  $A$  en ambos casos es n. Tenemos, así, un caso en que  $\neg(A \wedge \neg A)$  es no verdadero. Luego,  $\not\models_{FDE} \neg(A \wedge \neg A)$   $\square$

Dado que uno de los valores de *FDE* es b, también se puede probar que en algunos casos  $\models_1 (A \wedge \neg A)$  es verdadera de la misma manera que lo hicimos en el caso del sistema *LP*.

Por otra parte, es importante saber que tanto en *LP* como en *FDE* es inválido el *MP*. El argumento es el siguiente:

**Probar que MP no es válido ni en LP ni en FDE:**  $A \rightarrow B, A \not\models_{LP, FDE} B$

*Demostración.* Suponemos  $A \rightarrow B$  es verdadera, siendo su valor b;  $A$  es verdadera, siendo su valor b y  $B$  es no verdadera, siendo su valor f. Pero  $A \rightarrow B$  es equivalente a  $\neg A \vee B$ . Un caso en que esto es verdadero es cuando el valor de  $\neg A$  es b y el valor de  $B$  es f. Si tenemos que el valor de  $\neg A$  es b, tenemos entonces que el valor de  $A$  es b. Así, tenemos que el valor de  $A \rightarrow B$  es b, el valor de  $A$  es b y el valor de  $B$  es f. Tenemos, entonces, un caso en que las premisas son verdaderas y la conclusión no verdadera, tal como lo afirma nuestra hipótesis. Luego,  $A \rightarrow B, A \not\models_{LP, FDE} B$ . (Lo mismo ocurre cuando el valor de  $B$  es n, pero no lo tomo en cuenta aquí porque n no es un valor en *LP*.)  $\square$

---

Este hecho resulta problemático, pues se pierde la que aparentemente es la regla principal de razonamiento. No obstante, hay diferentes formas en las que los lógicos han intentado superar dicha deficiencia. Una de ellas ha consistido en introducir condicionales relevantes, como lo señala Beall (2015). No obstante, el autor, debido a algunos problemas que se derivan de estas soluciones, en su artículo presenta una propuesta diferente, que tiene en cuenta la distinción que hace Harman (1986) entre lógica, por una parte, y razonamiento, por otra. Su idea, en líneas generales, es que la ausencia de modus ponens no es en realidad problemática porque, al menos para las teorías que rechazan las inconsistencias, que son la gran mayoría, se puede tener el *MP*.

Para Harman, la lógica tiene que ver con la relación de consecuencia entre oraciones (o proposiciones o cualquier otra cosa que sea un portador de verdad) que ya hemos señalado aquí. El razonamiento involucra agentes y tiene que ver con el acto de aceptar o rechazar. La lógica es el estudio de lo que, dada una teoría, se sigue de ella, mientras que una teoría del razonamiento es una teoría sobre el cambio de perspectiva o el cambio de teoría. La lógica, según Beall y Harman, no dice nada acerca de lo que dentro de una teoría se debe aceptar o rechazar. Son las teorías del razonamiento las que se encargan de ese asunto. Siguiendo esta línea de pensamiento, Beall se aparta del principio que nace de la teoría del cierre, según el cual todo lo que sea consecuencia de una teoría hace parte de esa teoría, lo que significa que si se acepta una teoría se deben aceptar las consecuencias de esa teoría, y se acoge a un principio tradicional de racionalidad más débil, *R*, según el cual si una oración *A* se sigue de una teoría *X*, es irracional aceptar *X* y rechazar *A*. Beall generaliza este principio hacia una relación entre teorías: si una teoría *Y* se sigue de un conjunto de teorías *X*, es irracional aceptar todas las oraciones de *X* y rechazar todas las oraciones de *Y*.

R: Si  $X \models Y$  entonces es irracional aceptar *X* y rechazar *Y*

---

El principio R implicaría que el único rol de la lógica es determinar cuáles combinaciones de teorías estarían por fuera de una selección racional, es decir, presenta las opciones, pero no determina qué debería ser aceptado y qué rechazado. La Propuesta de Beall es que a partir de la libertad que le da a la lógica este principio, de la libertad de la que goza la lógica en sí misma (parece estar hablando aquí del hecho de que la lógica, por sí misma, no tiene restricciones en cuanto a fórmulas glutty o gappy), y de un cierto principio de rechazo racional que es generalmente aceptado, es posible mostrar que no es tan grave no tener *MP* como parte de la lógica. Para mostrarlo introduce una lógica  $LP^+$ , que es compatible con una variedad de lógicas paraconsistentes (*LP* y *FDE* entre ellas) en la que se dan argumentos de múltiples conclusiones. En esta lógica se puede probar la validez de lo que el autor llama un “primo” del *MP*:

$$\{A \rightarrow B, A\} \models^+ \{B, A \wedge \neg A\}$$

**Prueba:**

En  $LP^+$ , como en toda lógica paraconsistente, tanto  $A$  como  $\neg A$  son verdaderas. Por la definición del condicional material tenemos  $\neg A \vee B$  verdadera y  $A$  verdadera. Por las condiciones de verdad de la disyunción tenemos al menos un caso en que  $A$  y  $\neg A$  son verdaderas y, por tanto,  $A \wedge \neg A$  es verdadera. A saber, cuando  $A$  y  $\neg A$  tienen el valor b. Siendo así, no hay manera de que las premisas sean verdaderas y la conclusión sea no verdadera porque cualquier posibilidad en la que se satisface  $\{A \rightarrow B, A\}$ , al menos  $B$  o  $A \wedge \neg A$  se satisface. (Si no se satisface ninguna de las dos, no se satisface  $\{A \rightarrow B, A\}$ ). Esto mismo funciona para argumentos de una sola conclusión en los que, de acuerdo con algunos rasgos estructurales de  $LP^+$ , la conclusión múltiple se convierte en la siguiente conclusión unitaria:

$$\{A \rightarrow B, A\} \models^+ B \vee (A \wedge \neg A)$$

---

Una vez tenemos esto, queda a la teoría del razonamiento dar las pautas para seleccionar una de las dos conclusiones. Beall tiene en cuenta un principio de rechazo racional (IR) de acuerdo con el cual toda contradicción debe ser rechazada. Aunque este principio no valdría en contextos donde se aceptan oraciones glutty debido a que aceptarlas permite conservar más de la teoría que si se rechazan, sí es aceptable en la mayoría de las teorías que funcionan clásicamente y que es donde se se aplica el *MP*.

Teniendo en cuenta este principio, la seleccionada sería la conclusión *B* del argumento. De esta manera se obtiene el *MP* en una lógica en la que no es válida dicha forma argumental. La moraleja de todo esto es que la lógica  $LP^+$  por sí misma, y ninguna lógica paraconsistente de las que hemos considerado rechaza el *MP*. Simplemente presenta las opciones y, dado que en este contexto un principio de rechazo racional como el que se ha presentado aquí no cabría,  $A \wedge \neg A$  puede ser la escogida. Cosa que no ocurre en la mayoría de los contextos en los que dicho principio sí vale, en los cuales la única opción viable es *B*. En este sentido dice Beall:

Esto es lo que estamos haciendo y lo que hemos estado haciendo, en casos en los que “aparentemente” se aplica el modus ponens. La lógica no sanciona el paso de separación (aún si, contrario a los hechos, fuera a decirnos qué aceptar y qué rechazar); detrás de este paso están principios de rechazo extralógicos —en los cuales todos coincidimos ampliamente—. Nosotros nunca tuvimos separación válido; simplemente confiamos en un principio de rechazo racional para rechazar  $\iota(X)$  [contradicciones lógicas] y de esa manera escoger *B* a partir de  $\{A, A \supset B\}$ . (Beall, 2015, p. 418)

Esta que he presentado aquí es, a grandes rasgos, la solución a la ausencia de *MP* en las lógicas *LP* y *FDE* que presenta Beall (2015). Evaluar el éxito o el fracaso de dicha propuesta es algo que se sale de mi competencia y de los límites de este trabajo. No obstante, hay algo que quisiera señalar, que no sé qué tan problemático sea. Parece que la solución de

---

Beall al problema de la ausencia de *MP* en las lógicas glutty funciona solo en los contextos en que *IR* es aplicable, por ejemplo, en muchas teorías físicas y teológicas, la matemática clásica, la biología y demás. En estos contextos, *IR* nos obliga a escoger *B* como conclusión del argumento. Pero esto no ocurre en el contexto de teorías contradictorias como su cristología contradictoria y, en general, como la perspectiva dialeteísta que he presentado aquí. En estos contextos, es posible desechar *B* y escoger  $A \wedge \neg A$  como conclusión, lo que posiblemente significa que en ellos no tenemos *MP* y, por lo tanto, que no podemos razonar allí de la misma manera que lo hacemos en la vida cotidiana. Como posible respuesta a este problema podría considerarse el hecho de que probablemente el punto es que en el caso de teorías contradictorias no estamos obligados a escoger *B*, pero *podemos* escogerla, en vez de escoger  $A \wedge \neg A$ . En cuyo caso tendríamos *MP* en dichos contextos. Este problema y la solución que he adelantado aquí habría que examinarlos con más detalle, pero debo dejar esa tarea para desarrollar en un próximo trabajo.

## BIBLIOGRAFÍA

- Acero, J. J. (2011). Analytic Philosophy as Metaphilosophy. *Teorema*, 30(1), 65-75.
- Allen, M. (2011). Apollinarianism. *The Encyclopedia of Christian Civilization*. Blackwell Publishing Ltd. <https://doi.org/10.1002/9780470670606>
- Alston, W. (1991). *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Cornell University Press.
- Amesbury, R. (2016). Fideism. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/fideism>
- Anderson, J. (2007). *Paradox in Christian Theology: An Analysis of Its Presence, Character, and Epistemic Status*. Wipf and Stock.
- Arendzen, J. (1909). *Docetae*. Consultado el 28 de marzo de 2019, desde <http://www.newadvent.org/cathen/05070c.htm>
- Asenjo, F. G. (1966). A calculus of antinomies. *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 7(1), 103-105.
- Asenjo, F. G. & Tamburino, J. (1975). Logic of Antinomies. *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 16(1), 17-44.
- Bäck, A. T. (1997). *On Reduplication: Logical Theories of Qualification*. E. J. Brill.
- Bäck, A. T. (1998). Scotus on the Consistency of the Incarnation and the Trinity. *Vivarium*, 36(1), 83-107.

- 
- Barry, W. (1907). *Arianism*. Consultado el 30 de marzo de 2019, desde <http://www.newadvent.org/cathen/01707c.htm>
- Beall, J. C. (2004). Introduction: At the Intersection of Truth and Falsity. En G. Priest, J. C. Beall & B. Armour-Garb (Eds.), *The Law of Non Contradiction: New Philosophical Essays* (pp. 1-19). Oxford University Press.
- Beall, J. C. (2009). *Spandrels of Truth*. Oxford University Press.
- Beall, J. C. (2015). Free of Detachment: Logic, Rationality and Gluts. *Noûs*, 49(2), 410-423. <https://doi.org/10.1111/nous.1202910>
- Beall, J. C. (2019a). Christ, a Contradiction: A defense of Contradictory Christology. *Journal of Analytic Theology*, 7, 400-433. <https://doi.org/10.12978/jat2019--7.090202010411>
- Beall, J. C. (2019b). *The Contradictory Christ: A Short Sketch on the What? How? and Why?*
- Beall, J. C. (2019c). On Contradictory Christology: A Reply to Cotnoir's "On the Role of Logic". *Journal of Analytic Theology*, 7, 529-543. <https://doi.org/10.12978/jat.2019-7.113106106105108115>
- Beall, J. C., Glanzberg, M. & Ripley, D. (2017). Liar Paradox (E. N. Zalta, Ed.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/liar-paradox/>
- Beall, J. C. & Logan, S. A. (2017). *Logic: The Basics* (2.<sup>a</sup> ed.).
- Beall, J. C. & Restall, G. (2000). Logical Pluralism. *Australasian Journal of Philosophy*, 78, 475-493.
- Beall, J. C. & Restall, G. (2006). *Logical Pluralism*. Clarendon Press.
- Berto, F. (2007). *How to Sell a Contradiction: The Logic and Metaphysics of Inconsistency* (Vol. 6). College Publications.

- Bobenrieth, A. (2006). *Inconsistencias, ¿por qué no? Un estudio filosófico sobre la lógica paraconsistente*. Colcultura.
- Coakley, S. (2002). What Does Chalcedon Solve and What Does it Not? Some Reflections on the Status and Meaning of the Chalcedonian “Definition”. En S. T. Davis, D. Kendall & G. O’Collins (Eds.), *The Incarnation* (pp. 143-163). Oxford University Press.
- Cotnoir, A. J. (2019). On the Role of Logic in Analytic Theology: Exploring the Wider Context of Beall’s Philosophy of Logic. *Journal of Analytic Theology*, 7, 508-524. <https://doi.org/10.12978/jat.2019-7.00-51-51021417>
- Crisp, O. (2009). Introduction. En O. Crisp (Ed.), *A Reader in Contemporary Philosophical Theology* (pp. 1-8). T & T Clark.
- Crisp, O. D. (Ed.). (2009). *A Reader in Contemporary Philosophical Theology*. T and T Clark International.
- Crisp, O. D. & Rea, M. C. (Eds.). (2009). *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*. Oxford University Press.
- Crombie, I. M. (1964). Theology and Falsification. *New Essays in Philosophical Theology* (pp. 109-130).
- Cross, R. (2009). The Incarnation. En T. P. Flint & M. C. Rea (Eds.), *The Oxford Handbook of Philosophical Theology* (pp. 452-475). Oxford University Press.
- Dahms, J. V. (1978). How Reliable is Logic? *Journal of the Evangelical Theological Society*, 21(4), 369-380. [https://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/21/21-4/21-4-pp369-380\\_JETS.pdf](https://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/21/21-4/21-4-pp369-380_JETS.pdf)
- David, M. (2016). The Correspondence Theory of Truth (E. N. Zalta, Ed.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/truth-correspondence/>

- Davis, S. T. (1983). *Logic and the Nature of God*. William B. Eerdmans Publishing Company.
- Denzinger, E. (1854). *Enchiridion Symbolorum Et Definitionum, Quae In Rebus Fidei Et Morum A Conciliis Oecumenicis Et Summis Pontificibus Emanarunt*.
- Denzinger, E. (1963). *El magisterio de la iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la iglesia en materia de fe y costumbres*. (D. R. Bueno, Trad. Griego). Editorial Herder.
- Evans, C. S. (1998). *Faith beyond Reason*. Edinburgh University Press.
- Evans, C. S. (2006). Kenotic Christology and the Nature of God. En C. S. Evans (Ed.), *Exploring Kenotic Christology* (pp. 190-217). Oxford University Press.
- Evans, E. (1956). *Tertullian's Treatise on the Incarnation*. Wipf and Stock.
- Feenstra, R. J. (2006). A Kenotic Christology of the Divine Attributes. En C. S. Evans (Ed.), *Exploring Kenotic Christology* (pp. 139-164). Oxford University Press.
- Flew, A., Hare, R. & Mitchell, B. (1964). Theology and Falsification. *New Essays in Philosophical Theology* (pp. 96-108).
- Flew, A. & MacIntyre, A. (Eds.). (1964a). *New Essays in Philosophical Theology* (1.<sup>a</sup> ed.). The Macmillan Company.
- Flew, A. & MacIntyre, A. (1964b). Preface. *New Essays in Philosophical Theology*.
- Flint, T. P. & Rea, M. (2009a). Introduction. En T. P. Flint & M. Rea (Eds.), *The Oxford Handbook of Philosophical Theology* (pp. 1-7). Oxford University Press.
- Flint, T. P. & Rea, M. (Eds.). (2009b). *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*. Oxford University Press.
- Forero, J. A. (2018). *La concepción semántica de la verdad: correspondencia y lenguajes naturales*.

- Garrido, M. (2004). Ensayo preliminar. En M. Garrido (Ed.), *Diálogos sobre la religión natural* (pp. 13-61). Tecnos.
- Geivett, R. D. & Sweetman, B. (Eds.). (1992). *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*. Oxford University Press.
- Gier, N. F. (1987). *God, Reason and the Evangelicals: Case Against Evangelical Rationalism*. University Press of America.
- Gómez, S. (2007). Language and Logical Pluralism: Some aspects of a Wittgensteinian Perspective on the Nature of Logic. *Logic Journal of the IGPL*, 15(5–6), 603-619.
- Gómez, S. (2017). Algunos supuestos lógicos en el pensamiento de Kierkegaard y el carácter existencial de la fe. En R. Meléndez, L. F. Múnera & C. M. Gómez. (Eds.), *¿Ciencia o Religión? Exploraciones entre las relaciones entre fe y racionalidad en el mundo contemporáneo* (pp. 119-139). Universidad del Rosario / Pontificia Universidad Javeriana. <https://doi.org/10.12804/th9789587389319>
- Gómez, S. (2020). Contradictions and Rationality: An Analysis of Two Biblical Cases. En R. Silvestre, B. Göcke, J. Béziau & P. Bilimoria (Eds.), *Beyond Faith and Rationality, Essays on Logic, Religion and Philosophy*. Springer.
- Gómez, S. (2016). Contradicciones y racionalidad: Susana y los viejos jueces y la resurrección de Jesús, un estudio de casos. En J. A. F. Mora (Ed.), *Racionalidad, lenguaje y Acción, aproximaciones analíticas* (pp. 109-130). Uniminuto.
- Grim, P. (2004). What is a Contradiction? En B. Gibson, G. Priest, J. C. Beall & B. P. Armour–Garb (Eds.), *The Law of Non-Contradiction: New Philosophical Essays*. Oxford University Press.
- Haack, S. (1998). *Filosofía Das Lógicas* (C. A. Mortari & L. H. Dutra, Trad.). Unesp.
- Harman, G. (1986). *Change in View: Principles of Reasoning*. MIT Press.

- Hasker, W. (2005). Analytic Philosophy of Religion. En W. J. Wainwright (Ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion* (pp. 421-446). Oxford University Press.
- Hempel, C. G. (2000). Problemas y cambios en el criterio empirista del significado (M. Bunge, E. O. Colombo, E. Arias & L. Fornasari, Trad.). En L. M. V. Villanueva (Ed.), *La búsqueda del significado* (pp. 227-246). Tecnos.
- Herbert, R. T. (1979). *Paradox and Identity in Theology*. Cornell University Press.
- Hick, J. (2006). *The Metaphor of God Incarnate*. Westminster John Knox Press.
- Kierkegaard, S. (2007). *Migajas filosóficas o un poco de filosofía* (R. Larrañeta, Ed. & Trad.). Editorial Trotta.
- Kierkegaard, S. (2009). *Ejercitación del cristianismo* (D. G. Rivero, Trad.). Trotta.
- Kripke, S. (1975). Outline of a Theory of Truth. *Journal of Philosophy*, 72(19), 690-716.  
<https://doi.org/10.2307/2023885>
- Law, D. R. (2010). Kenotic Christology. En D. Fergusson (Ed.), *The Blackwell Companion to Nineteenth-Century Theology* (pp. 251-279). Wiley/Blackwell.
- Law, D. R. (2013). *Kierkegaard's Kenotic Christology*. Oxford University Press.
- Loux, M. J. & Zimmerman, D. W. (2003). Introduction. En M. J. Loux & D. W. Zimmerman (Eds.), *The Oxford Handbook of Metaphysics* (pp. 1-7). Oxford University Press.
- MacIntyre, A. (1970). The Logical Status of Religious Belief. *Metaphysical Beliefs* (pp. 157-201).
- MacIntyre, A. (2011). Is Understanding Religion Compatible with Believing? *Faith and the Philosophers* (pp. 115-133).
- Malcolm, N. (1992). The Groundlessness of Belief. En R. D. Geivett & B. Sweetman (Eds.), *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology* (pp. 92-103). Oxford University Press.

- Mares, E. D. (2004). Semantic Dialetheism. En G. Priest, J. C. Beall & B. Armour-Garb (Eds.), *The Law of Non-Contradiction: New Philosophical Essays* (pp. 264-275). Oxford University Press.
- McGrath, A. E. (2005). *“Iustitia Dei”: A History of the Christian Doctrine of Justification*. Cambridge University Press.
- Michon, C. (2010). Preface: Approches Contemporaines. En C. Michon & R. Pouivet (Eds.), *Philosophie de la Religion* (pp. 7-38). Vrin.
- Morris, T. V. (2001). *The Logic of God Incarnate*. Wipf; Stock Publishers.
- Mueller, S. P. (2011). Docetism. *The Encyclopedia of Christian Civilization*. Blackwell.  
<https://doi.org/10.1002/9780470670606>.
- Mulligan, K., Simons, P. & Smith, B. (1984). Truth-Makers. *Philosophy and Phenomenological Research*, 44(3), 287-321. <https://doi.org/10.2307/2107686>.
- Need, S. W. (2008). *Truly Divine and Truly Human: The Story of Christ and the Seven Ecumenical Councils*. SPCK; Hendrickson Publishers.
- Norris, R. (1996). Chalcedon revisited: A Historical and Theological Reflection. En B. Nassif (Ed.), *New Perspectives on Historical Theology* (pp. 140-158). Grand Rapids.
- O’Collins, G. (2002). The Incarnation: The Critical Issues. En S. T. Davis, D. Kendall & G. O’Collins (Eds.), *The Incarnation* (pp. 1-27). Oxford University Press.
- Oderberg, D. S. (2011). Nestorius (c. 380–451). *The Encyclopedia of Christian Civilization*.  
<https://doi.org/10.1002/9780470670606>
- Osborn, E. F. (1997). *Tertullian, First Theologian of the West*. Cambridge University Press.
- Ott, L. (1954). *Fundamentals of Catholic Dogma* (J. C. Bastible, Ed.; P. Lynch, Trad.). Roman Catholic Books.
- Pawl, T. (2016). *In Defense of Conciliar Christology: A Philosophical Essay* (O. Crisp & M. C. Rea, Eds.). Oxford University Press.

- 
- Pelikan, J. (1971). *The Christian Tradition: The Emergence of the Catholic Tradition* (Vol. 1). University of Chicago Press.
- Pérez, A. (2017). Argumentando Dios desde la filosofía analítica. Cracovia, Oxford y los comienzos de una nueva disciplina. *Teología y Ciencia*, 9, 68-87.
- Pérez, A. (2018). Méta-Theologie Analytique. *Scientia et Fides*, 6.
- Plantinga, A. (1993a). *Warrant and Proper Function*. Oxford University Press.
- Plantinga, A. (1993b). *Warrant: The Current Debate*. Oxford University Press.
- Plantinga, A. (1998). Christian Philosophy at the End of the Twentieth Century. En J. F. Sennet (Ed.), *The Analytic Theist, An Alvin Plantinga Reader*. Grand Rapids.
- Plantinga, A. (2000). *Warranted Christian Belief*. Oxford University Press.
- Plantinga, A. (2015). *Knowledge and Christian Belief*. William B. Eerdmans Publishing Company.
- Priest, G. & Routley, R. (1989a). Applications of Paraconsistent Logic. En G. Priest, R. Routley & J. Norman (Eds.), *Paraconsistent Logic, Essays on the Inconsistent* (pp. 367-393). Philosophia Verlag.
- Priest, G. & Routley, R. (1989b). Systems of Paraconsistent Logic. En G. Priest, R. Routley & J. Norman (Eds.), *Paraconsistent Logic, Essays on the Inconsistent* (pp. 151-186). Philosophia Verlag.
- Priest, G. (1979). The Logic of Paradox. *Journal of Philosophical Logic*, 8, 219-241.
- Priest, G. (2006a). *Doubt Truth to Be a Liar*. Oxford University Press.
- Priest, G. (2006b). *In Contradiction* (2.<sup>a</sup> ed.). Clarendon Press.
- Priest, G. (2017). *Things Are Not What They Seem*.
- Priest, G., Berto, F. & Weber, Z. (2018). Dialetheism (E. N. Zalta, Ed.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/dialetheism/>

- Priest, G., Tanaka, K. & Weber, Z. (2018). Paraconsistent Logic (E. N. Zalta, Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/logic-paraconsistent/>
- Prior, A. N. (1964). Can Religion Be Discussed? *New Essays in Philosophical Theology* (pp. 1-11).
- Quine, W. V. O. (2000). Dos dogmas del empirismo. *La búsqueda del significado* (pp. 247-270).
- Rea, M. (Ed.). (2009). *Oxford Readings in Philosophical Theology: Trinity, Incarnation, Atonement*. Oxford University Press.
- Restall, G. (2002). Carnap's Tolerance, Meaning and Logical Pluralism. *The Journal of Philosophy*, 99(8), 426-443.
- Russell, G. (2019). Logical Pluralism (E. N. Zalta, Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/logical-pluralism/>
- Sanday, W. (1910). *Christologies Ancient and Modern*. Oxford University Press.
- Schmidt, A. F. (2011). Arius (c 256–336). *The Encyclopedia of Christian Civilization*. Blackwell Publishings. <https://doi.org/10.1002/9780470670606>
- Sollier, J. (1907). *Apollinarianism*. Consultado el 30 de marzo de 2019, desde <http://www.newadvent.org/cathen/01615b.htm>
- Sorensen, R. (2003). *Paradoxes*. Oxford University Press.
- Stoljar, D. & Damnjanovic, N. (2014). The Deflationary Theory of Truth (E. N. Zalta, Ed.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/truth-deflationary>
- Stump, E. (2009a). Aquinas' Metaphysics of the Incarnation. En O. Crisp (Ed.), *A Reader in Contemporary Philosophical Theology* (pp. 165-184). T&T Clark.

- Stump, E. (2009b). Atonement According to Aquinas. En M. Rea (Ed.), *Oxford Readings in Philosophical Theology: Trinity, Incarnation, Atonement*. Oxford University Press.
- Swinburne, R. (1994). *The Christian God*. Clarendon Press.
- Taliaferro, C. & Meister, C. (Eds.). (2010). *The Cambridge Companion to Christian Philosophical Theology*. Cambridge University Press.
- Tarski, A. (2000). La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica (M. Bunge, E. O. Colombo, E. Arias & L. Fornasari, Trad.). En L. M. V. Villanueva (Ed.), *La búsqueda del significado* (pp. 301-338). Tecnos.
- Tomás de Aquino. (1947). *Compendium theologia* (C. Vollert, Trad.). B. Herder.
- Toulmin, S. (1970). Contemporary Scientific Mythology. *Metaphysical Beliefs* (pp. 3-74).
- Toulmin, S., Hepburn, R. & MacIntyre, A. (Eds.). (1970). *Metaphysical Beliefs* (2.<sup>a</sup> ed.). Fletcher; Son Ltd.
- Tuggy, D. (2003). The Unfinished Business of Trinitarian Theorizing. *Religious Studies*, 39, 165-183. <https://doi.org/10.1017/S0034412503006437>
- Vainio, O.-P. (2010). *Beyond Fideism: Negotiable Religious Identities*. Ashgate Publishing Limited.
- Wainwright, W. J. (2005). Introduction. En W. J. Wainwright (Ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion* (pp. 3-11). Oxford University Press.
- Wolterstorff, N. (1992). Is Reason Enough? En R. D. Geivett & B. Sweetman (Eds.), *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*.
- Wolterstorff, N. (2009). How Philosophical Theology Became Possible within the Analytic Tradition of Philosophy: New Essays in the Philosophy of Theology. En O. D. Crisp & M. C. Rea (Eds.), *Analytic Theology* (pp. 155-168). Oxford University Press.
- Wyatt, J., Pedersen, N. J. L. L. & Kellen, N. (Eds.). (2018). *Pluralisms in Truth and Logic*. Palgrave Macmillan.