

## RESUMEN

**“La doctrina de Dios en Lutero, Calvino y Arminio – Parte II: Metodología y presuposiciones”** – La ruptura de Lutero, Calvino y Arminio con doctrinas de la teología clásica, tales como la justificación por las obras y una eclesiología clerical, es innegable. Sin embargo, es importante preguntarse si esta reforma incluyó la doctrina de Dios, dada su centralidad para todo el sistema teológico. Este artículo es el segundo de una serie de tres artículos cuyo objetivo es comparar la metodología y las presuposiciones hermenéuticas de Lutero, Calvino y Arminio con las del teísmo clásico (teología católico escolástica) para determinar si ellos se apartaron de la metodología de la *sola Scriptura* para elaborar la doctrina de Dios, siguiendo la metodología de múltiples fuentes de la teología clásica.

**Palabras clave:** Doctrina de Dios, Martín Lutero, Juan Calvino, Jacobo Arminio, presuposiciones hermenéuticas

## ABSTRACT

**“The Doctrine of God in Luther, Calvin and Arminius – Part II: Methodology and Presuppositions”** – The rupture of Luther, Calvin, and Arminius with doctrines of classical theology such as justification by works and a clerical ecclesiology, is undeniable. However, it is important to ask whether this reform included the doctrine of God, given its centrality to the entire theological system. This article is the second of a series of three articles that has as its objective to compare the methodology and hermeneutical presuppositions of Luther, Calvin, and Arminius with those of classical theism (scholastic Catholic theology) to determine if they departed from the methodology of *sola Scriptura* to elaborate the doctrine of God, following the methodology of multiple sources of classical theology.

**Keywords:** Doctrine of God, Martin Luther, John Calvin, Jacobus Arminius, hermeneutical presuppositions

# LA DOCTRINA DE DIOS EN LUTERO, CALVINO Y ARMINIO - PARTE II: METODOLOGÍA Y PRESUPOSICIONES

*Marcos Blanco*

## Introducción

Este artículo es el segundo de una serie de tres que se enfoca en la metodología y las presuposiciones utilizadas por Lutero, Calvino y Arminio al dar forma a su doctrina de Dios. El artículo anterior analizó el desarrollo histórico de la doctrina de Dios en la teología clásica, enfocándose en las presuposiciones y la metodología seguida en ese proceso. ¿Siguieron Lutero, Calvino y Arminio la misma metodología y las mismas presuposiciones hermenéuticas de la teología clásica para eleaborar su doctrina de Dios? Dado que el objetivo de este estudio es comparar la metodología y las presuposiciones del teísmo clásico con las de estos tres reformadores, cada uno de ellos será analizado en relación con los cuatro elementos que caracterizan la doctrina de Dios en el teísmo clásico: (1) teología natural; (2) vía negativa; (3) atributos de Dios; y (4) antropomorfismo y lenguaje acomodativo. El análisis de la comprensión de Dios en las teologías de Lutero, Calvino y Arminio bajo estas categorías —los elementos principales de la metodología y presuposiciones del teísmo clásico— nos permitirá realizar una comparación más clara entre ellos. Las categorías 1, 2 y 4 se refieren a procedimientos metodológicos y hermenéuticos, mientras que la categoría 3 se refiere a presuposiciones acerca del ser y las acciones de Dios.

## Martín Lutero

Martín Lutero (10 de noviembre de 1483 – 18 de febrero de 1546) fue el teólogo más importante de la Reforma, y uno de los principales impulsores del principio de *sola Scriptura*. Como tal, buscó diferenciarse especialmente del escolasticismo, que había

desarrollado un sistema teológico basado en presuposiciones y terminología filosóficas.<sup>1</sup> Y, si bien Lutero no escribió demasiado sobre la doctrina de Dios, existe una dificultad metodológica cuando se analiza su pensamiento: “Cuando se consulta las enseñanzas de Martín Lutero, uno se confronta con una abrumadora cantidad de material. Uno también se confronta con la ausencia de un discurso sistemático sobre un tema dado. Lutero tenía cosas que decir sobre cómo conocer a Dios, pero no las dijo a todas en el mismo lugar”.<sup>2</sup> En las siguientes secciones, se examinará la metodología y las presuposiciones de Lutero sobre la doctrina de Dios, en un intento de sistematizar sus escritos.

### Teología natural

Uno de los elementos clave para entender la doctrina de Dios de Lutero es su concepto del *Deus absconditus* (el Dios escondido). Es más, Bernhard Lohse afirma que este concepto es la mayor contribución de Lutero a la doctrina de Dios en la teología cristiana.<sup>3</sup> En el contexto de su concepto del *Deus absconditus*, Lutero desarrolló la idea de dos niveles en la autorrevelación de

---

<sup>1</sup>De este modo, según Jonathan Selden, “la epistemología de Lutero fue, por lo tanto, la antítesis del escolasticismo”. Jonathan Selden, “Aquinas, Luther, Melancthon, and Biblical Apologetics”, *Grace Theological Journal* 5, no. 2 (1984): 187. Sin embargo, su rechazo del escolasticismo no debe ser entendido como un rechazo de la razón. Para Lutero, hay lugar para la razón en la teología: “¿Sirve también [a la teología] la luz de la razón? Yo hago una distinción. La razón que está bajo el control del diablo es dañina, y cuanto más inteligente y exitosa es, más daño causa. . . . Por otro lado, cuando la razón está iluminada por el Espíritu Santo, ayuda a interpretar las Santas Escrituras”. Martin Luther, *Luther's Works (LW)*, vol. 54, *Table Talk*, ed. Theodore G. Tappert y Helmut Lehmann (Philadelphia: Fortress, 1967), 71. En este sentido, Siegbert Becker advierte: “Cuando leemos a Lutero, a menos que se tenga en mente la exaltación de la razón que hacía el escolasticismo, será fácil malinterpretar sus invectivas contra la razón”. Siegbert W. Becker, *The Foolishness of God: The Place of Reason in the Theology of Martin Luther* (Milwaukee, WI: Northwestern Publishing House, 1982), 8. Véase también Brion A. Gerrish, *Grace and Reason: A Study in the Theology of Luther* (Oxford: Clarendon, 1962).

<sup>2</sup>Roland D. Zimany, “Enduring Values of Luther’s Approach to Knowing God”, *Lutheran Quarterly* 27, no. 1 (1975): 6.

<sup>3</sup>Bernhard Lohse, *Martin Luther’s Theology: Its Historical and Systematic Development*, trad. Roy A. Harrisville (Minneapolis, MA: Fortress, 1999), 217.

Dios. En primer lugar, si bien Lutero se opuso ardientemente a las especulaciones filosóficas acerca del ser de Dios,<sup>4</sup> también estuvo dispuesto a cederle algo de lugar a la teología natural. Para él, la razón puede lograr cierta comprensión acerca del ser de Dios por medio de la naturaleza, lo que tiene semejanza con el argumento ontológico y el del diseño:

La razón y la sabiduría humana en sí mismas pueden llegar hasta aquí, en que concluyen, si bien débilmente, que debe existir un Ser divino eterno y único, que creó, preserva y gobierna todas las cosas. Cuando la razón contempla tales bellas y espléndidas criaturas, tanto en el cielo como en la tierra, gobernadas de una forma tan maravillosa, ordenada y firme, debe rechazar la posibilidad de que el origen y la preservación de estas cosas sea accidental o espontáneo. Debe existir un Creador y Señor de quien surgieron todas las cosas y que gobierna a todas ellas. Así, la razón debe conocer a Dios por medio de sus criaturas, como dice san Pablo en Romanos 1.<sup>5</sup>

Debe señalarse que Lutero no solo está utilizando aquí las pruebas racionales de la existencia de Dios en el contexto de Romanos 1 —el texto clave para la teología natural en el teísmo clásico—, sino que también está afirmando que la simplicidad y la atemporalidad de Dios pueden ser comprendidas por medio de la teología natural.<sup>6</sup> Está dispuesto a dejar al ámbito de la teología

---

<sup>4</sup>Lutero contrastó la filosofía con la revelación especial: “Estos teólogos han deseado aprehender a Dios por medio de especulaciones y no le han dado atención alguna a la Palabra. Yo recomiendo que se deje a un lado la especulación, y me gustaría que se acate esta regla luego de mi muerte”. Luther, *Table Talk*, 35.

<sup>5</sup>Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke*. Kritische Gesamtausgabe (Weimar: Herman Böhlhaus Nachfolger, 1883), 21:509, citado en Becker, *The Foolishness of God*, 34.

<sup>6</sup>La eternidad (atemporalidad) de los cuerpos celestiales también puede comprenderse por medio de la teología natural: “No puedo entender qué puede haber en la mente de un hombre si no siente seriamente que existe un Dios cuando ve el amanecer. De vez en cuando debe ocurrírsele que existen cosas eternas, pues de lo contrario debería enterrar su hocico en la tierra como una marrana”. Luther, *Table Talk*, 73.

natural ciertos atributos divinos como la eternidad — atemporalidad — y la simplicidad de Dios.

En segundo lugar, Lutero contrasta dos metodologías teológicas contrapuestas: la “teología de la gloria” y la “teología de la cruz”. Por medio de la teología de la gloria, es posible utilizar la teología natural y la filosofía para descubrir la existencia de Dios y algunos de sus atributos. Sin embargo, para él, este conocimiento sigue siendo elusivo, vago e inseguro.<sup>7</sup> La principal crítica que Lutero le hizo a esta metodología es que no llega a un conocimiento salvífico, un conocimiento que solo puede obtenerse por medio de la teología de la cruz. En otras palabras, Lutero no excluye la teología natural, pero niega que esta pueda lograr algún resultado salvífico. En este sentido, Roland Ziegler no ve mucha diferencia entre el enfoque de Lutero y el de Tomás de Aquino al utilizar la teología natural como metodología para comprender el ser de Dios: “En última instancia, la diferencia entre Lutero y Tomás de Aquino no se encuentra en los detalles de lo que se incluye en el conocimiento natural de Dios”.<sup>8</sup> Lutero no estaba interesado en los atributos de Dios, sino en el conocimiento salvífico del sacrificio de Cristo en la cruz. De este modo, para Lutero, el “verdadero conocimiento de Dios” es “lo que Dios piensa de nosotros, lo que él desea dar y hacer para rescatarnos del pecado y de la muerte y para salvarnos”.<sup>9</sup>

En consecuencia, para Lutero, hay una doble forma de abordar la existencia de Dios. Primero, está el Dios verdadero, de quien no podemos saber nada, excepto por medio de la metodología imperfecta y poco clara de la teología natural. Segundo, está Dios tal como es en Cristo Jesús, que es el “único Dios” para la humanidad. Lutero expresa este segundo tipo de revelación con estas palabras: “No tengo nada ante Dios y no puedo pensar en Dios sin pensar que Cristo es su Hijo y el Mediador de todo el

---

<sup>7</sup>Martin Luther, *LW*, vol. 25, *Lectures on Romans*, ed. Hilton Oswald (Philadelphia: Fortress, 1972), 157.

<sup>8</sup>Roland F. Ziegler, “Natural Knowledge of God and the Trinity”, *Concordia Theological Quarterly* 69, no. 2 (2005): 156.

<sup>9</sup>Martin Luther, *LW*, vol. 26, *Lectures on Galatians*, ed. Jaroslav Pelikan y Walter Hansen (Philadelphia: Fortress, 1963), 399.

mundo. . . . Por lo tanto, que nadie piense en Dios sin pensar en el Mediador".<sup>10</sup> En consecuencia, para Lutero, la única forma de conocer algo acerca de Dios es por medio de Cristo. Es por esto que afirma: "Evito toda especulación acerca de la Majestad Divina, y me posiciono del lado de la humanidad de Cristo".<sup>11</sup> Es más, Lutero explica la respuesta de Cristo al deseo de Felipe de conocer al Padre (Jn 14:8) de la siguiente manera: "En resumen, no debes imaginarte o suponer que Dios puede ser aprehendido y conocido en cualquier otra forma o por cualquier otro medio fuera de mí".<sup>12</sup>

Basado en estas ideas, Roland Bainton afirma que, para Lutero, "casi como que hay dos Dioses, el Dios insondable cuyos caminos son inescrutables y el Dios que se nos dio a conocer en Cristo".<sup>13</sup> Y Denis Janz afirma sobre estos "niveles" de conocimiento del ser y los atributos de Dios:

Por lo tanto, para Lutero el conocimiento de Dios está a nuestro alcance en diferentes niveles, o en círculos concéntricos. El círculo de más afuera es el conocimiento natural de Dios. En este nivel, las fórmulas silogísticas son válidas, pero

---

<sup>10</sup>Martin Luther, *LW*, vol. 30, *The Catholic Epistles*, ed. Jaroslav Pelikan y Walter A. Hansen (Philadelphia: Fortress, 1967), 285-286. Lutero también enfatiza la idea de Cristo como la única autorrevelación de Dios: "He escrito que todo es absoluto e inevitable; pero al mismo tiempo he añadido que uno debe mirar al Dios revelado, como cantamos en el himno: *Er heist Jesu Christ, der HERR Zebaoth, und ist kein ander Gott*, 'Jesucristo es el Señor de los ejércitos, y no hay otro Dios'. . . . Pero ellos pasan por alto todos estos pasajes y solo se quedan con los que tratan con el Dios escondido". Martin Luther, *LW*, vol. 5, *Lectures on Genesis: Chapters 26-30*, ed. Jaroslav Pelikan y Walter Hansen (Philadelphia: Fortress, 1968), 50. Énfasis en el original.

<sup>11</sup>Luther, *Lectures on Galatians*, 39.

<sup>12</sup>Martin Luther, *LW*, vol. 24, *Sermons on the Gospel of St. John: Chapters 14-16*, ed. Jaroslav Pelikan y Daniel Poellot (Philadelphia: Fortress, 1968), 59. En otro lugar, Lutero afirma: "Puedes encontrar a Dios en Cristo, pero no puedes encontrar a Dios fuera de Cristo, incluso en el cielo". Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, vol. 40:3 (Weimar: Hermann Böhlhaus, 1930), 56, citado en Paul Althaus, *The Theology of Martin Luther* (Philadelphia: Fortress, 1966), 21.

<sup>13</sup>Roland H. Bainton, *Here I Stand: A Life of Martin Luther* (New York: Meridian, 1995), 48. Para leer un análisis de este doble enfoque en los escritos de Lutero, véase John Dillenberger, *God Hidden and Revealed: The Interpretation of Luther's Deus Absconditus and Its Significance for Religious Thought* (Philadelphia: Muhlenberg, 1953).

este conocimiento es fragmentario, confuso, poco definido y, en última instancia, no tiene relevancia soteriológica. Dentro de aquel círculo hay un segundo círculo: el conocimiento de Dios al que podemos llegar por medio de la Escritura. Aquí Dios revela el ser mismo de Dios, pero en una forma velada que requiere discernimiento y estudio. El centro de la Escritura es Cristo, el tercer círculo: En Cristo encontramos la autorrevelación final y definitiva de Dios. Dentro de este círculo hay otro, el corazón mismo de la fe cristiana, esto es, la cruz. Aquí todo lo que Dios ha revelado llega a su más claro foco porque aquí podemos ver finalmente la naturaleza del propósito de Dios respecto de nosotros.<sup>14</sup>

El doble abordaje que realiza Lutero deja la existencia de Dios en el dominio de la teología natural, y la voluntad de Dios en el dominio de la revelación especial en Cristo y en su Palabra. Gerhard Ebeling establece esta diferencia:

Lutero también fue capaz de atribuirles a todos los hombres, ya sea por naturaleza o en virtud de una tradición universal difícil de distinguir de la naturaleza, un conocimiento de Dios, que era un conocimiento de su existencia, aunque no un conocimiento de su voluntad (él no clasificó este conocimiento de Dios en la categoría dogmática de un *preambulum fidei*).<sup>15</sup>

Pareciera que, para Lutero, la existencia de Dios y por lo menos su atemporalidad y simplicidad pueden ser conocidas por medio de la teología natural, mientras que el “conocimiento salvífico” solo puede obtenerse por medio de la Biblia y, especialmente, en la cruz.

---

<sup>14</sup>Denis R. Janz, “Syllogism or Paradox: Aquinas and Luther on Theological Method”, *Theological Studies* 59, no. 1 (1998). Steven Paulson también enfatiza estos dos niveles en el ocultamiento de Dios: Steven D. Paulson, “Luther on the Hidden God”, *Word & World* 19, no. 4 (1999): 363-371.

<sup>15</sup>Gerhard Ebeling, *Luther: An Introduction to His Thought*, trad. R. A. Wilson (Philadelphia: Fortress, 1970), 244.

### La vía negativa

Así como lo hizo con la teología natural, Lutero muchas veces rechazó explícitamente lo que identificaba como “teología mística” en el platonismo de Dionisio:

Me desagrada en sobremanera darle tanta importancia a Dionisio, quienquiera que haya sido, porque apenas muestra señales de una erudición sólida. Pregunto, ¿con qué autoridad y con qué argumentos prueba su revoltijo sobre los ángeles en su libro *Sobre la jerarquía celestial* (un libro por el cual muchos espíritus curiosos y supersticiosos se han aporreado el cerebro)? Si uno leyerá y juzgara sin prejuicios, ¿no es todo lo que hay en este libro su propia fantasía, y muy semejante a un sueño? Pero en su obra *Sobre la teología mística*, bien llamada así, de la cual algunos teólogos muy ignorantes hablan tanto, él es completamente peligroso, porque es más platonista que cristiano. Así que, si fuera por mí, ningún alma creyente le daría la más mínima atención a estos libros. De hecho, muy lejos de aprender de Cristo en ellos, perderás incluso lo que ya conoces acerca de él. Hablo de la experiencia. Más bien escuchemos a Pablo, para que podamos conocer a Jesucristo y a este crucificado. Él es el camino, la vida y la verdad; él es la escalera por medio de la cual llegamos al Padre.<sup>16</sup>

Sin embargo, Lutero evidentemente operó con un apofaticismo muy similar al de Dionisio.<sup>17</sup> Según él, a Dios “nadie puede sondearlo, o escalar sus alturas. Es demasiado sublime”,<sup>18</sup> y

---

<sup>16</sup>Martin Luther, *LW*, vol. 36, *Word and Sacrament II*, ed. Abdel Ross Wentz y Helmut Lehman (Philadelphia: Fortress, 1959), 109.

<sup>17</sup>Piotr Malysz señala: “He mostrado que el énfasis fuertemente cristológico de Lutero no le impidió defender una doctrina de Dios que, como la de Dionisio, dependía de que la inmediatez se desarrollara dentro de una dialéctica espaciotemporal de distancia y cercanía”. Piotr J. Malysz, “Luther and Dionysius: Beyond Mere Negations”, *Modern Theology* 24, no. 4 (2008): 690.

<sup>18</sup>Martin Luther, *LW*, vol. 22, *Sermons on the Gospel of St. John: Chapters 1–4*, ed. Jaroslav Pelikan (Philadelphia: Fortress, 1957), 156.



“es un ser inefable, muy por encima de todo lo que puede ser descrito o imaginado”.<sup>19</sup> Knut Alfsvag enfatiza el enfoque apofático del reformador: “Lutero nunca rechazó la dialéctica de la negatividad como un aspecto fundamental de la teología cristiana. Por el contrario, este fue el semillero del cual surgieron las dicotomías más conocidas del pensamiento luterano, como ley y evangelio, o razón y revelación”.<sup>20</sup> Sin embargo, parecería que, para Lutero, la vía negativa era más bien una experiencia mística que una herramienta hermenéutica.<sup>21</sup> No obstante, cualquiera sea su función en el pensamiento de Lutero, la vía negativa no es definida ni usada explícitamente, sino que es presupuesta en su comprensión de Dios:

Él [Dios] es un ser sobrenatural e inescrutable que existe al mismo tiempo en cada pequeña semilla, completo y entero, pero también en todas las cosas creadas y sobre todas ellas y fuera de todas ellas. No hay necesidad de encerrarlo aquí, como sueña este espíritu, puesto que un cuerpo es demasiado, demasiado extenso para la Divinidad; este podría contener miles de divinidades. Por otro lado, también es demasiado, demasiado estrecho para contener una Divinidad. Nada es más pequeño que Dios, nada es más grande que Dios, nada es más corto que Dios, nada es más largo que Dios, nada es más amplio que Dios, nada es más estre-

---

<sup>19</sup>Martin Luther, *LW*, vol. 37, *Word and Sacrament III*, ed. Robert H. Fischer y Helmut T. Lehmann (Philadelphia: Fortress, 1961), 228.

<sup>20</sup>Knut Alfsvag, “Luther as a Reader of Dionysius the Areopagite”, *Studia Theologica* 65, no. 2 (2011): 110. Véase también Bernard McGinn, “Vere Tu Es Deus Absconditus: The Hidden God in Luther and Some Mystics”, en *Silence and the Word: Negative Theology and Incarnation*, ed. Oliver Davies y Denys Turner (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 94-114.

<sup>21</sup>Bengt Hoffman afirma que “hay místicos que experimentan la divinidad simplemente como profundidades insondables, como oscuridad abismal, y se quedan con ese concepto. Esta es la ‘teología negativa’ acerca de Dios. Lutero y algunos místicos conocían esta cara de la imagen. Cuando este misticismo de teología negativa ocasionalmente adoptaba un tinte intelectual, Lutero no estaba de acuerdo, porque esto era un intento de ‘entender’ a Dios”. Bengt R. Hoffman, *Luther and the Mystics* (Minneapolis, MN: Augsburg, 1976), 136.

cho que Dios, etcétera. Él es un ser inexpresable, muy por encima de todo lo que puede ser descrito o imaginado.<sup>22</sup>

### Los atributos de Dios

La segunda sección mostró que quizá la presuposición primordial para entender a Dios en el teísmo clásico es la relación que él tiene con el tiempo. La sección anterior mostró que Lutero distingue entre Dios tal como es en sí mismo, el “Dios desnudo”, a quien los seres humanos no pueden conocer, y Dios tal como es en Cristo, el Dios “revelado pero escondido”. Lutero utiliza un enfoque doble en la doctrina de Dios para explicar la relación de Dios con el tiempo. De este modo, según Lutero, en su absoluta trascendencia y equivocidad, Dios habita en una realidad aespacial (sin espacio) y atemporal:

Es una necesidad argumentar mucho acerca de Dios fuera y antes del tiempo, porque es un esfuerzo por entender a la Divinidad sin ninguna cobertura, o la esencia divina descubierta. Puesto que esto es imposible, Dios se rodea con sus obras en cierta forma como se envuelve en el bautismo, la absolución, etc. Si te apartaras de estos, llegarías a un ámbito en el que no hay medidas, no hay espacio, no hay tiempo, en la nada misma, sobre la cual, según el filósofo, no puede haber ningún conocimiento.<sup>23</sup>

Queda claro que, para Lutero, aunque Dios no puede ser conocido en su “esencia divina descubierta”, en su realidad interna verdadera “no hay espacio, no hay tiempo”. Es por esto que afirma que “es una necesidad argumentar mucho acerca de Dios fuera y antes del tiempo”.

La atemporalidad aparece varias veces en los escritos de Lutero como presuposición primordial sobre la existencia interna de Dios. Por ejemplo, Lutero compara la existencia de los seres

---

<sup>22</sup>Luther, *Word and Sacrament III*, 228.

<sup>23</sup>Martin Luther, *LW*, vol. 1, *Lectures on Genesis; Chapters 15*, ed. Jaroslav Pelikan (Philadelphia: Fortress, 1958), 11.

humanos, donde “el tiempo es consecutivo” —el flujo de pasado–presente–futuro—, con “el cómputo divino del tiempo”, donde “todo ocurre en un momento”, y donde “quienes vivieron en el pasado y quienes viven hoy son iguales ante él”.<sup>24</sup>

Lutero repasa su visión dualista de la realidad en el mismo libro, comparando otra vez cómo se relacionan los humanos con el tiempo y cómo lo hace Dios. Él afirma:

Existen dos formas de mirar las cosas: La forma de Dios y la forma del mundo. . . . Aquí todo sigue un número: horas, días y años en sucesión. Ahora, si quieres mirar la vida que vendrá, debes borrar de tu mente el curso de esta vida. No te atrevas a pensar que puedes medirla como se mide esta vida. Allí todo será un solo día, una hora, un momento. Ahora, puesto que ante Dios no existe cálculo del tiempo, ante él mil años deben ser como un día.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup>El concepto de atemporalidad está claro en la explicación de Lutero: “Pero a las palabras que siguen —‘a los espíritus encarcelados, los que en otro tiempo desobedecieron’— elegimos interpretarlas según el cómputo divino del tiempo, esto es, que en la existencia en la que está Cristo, quienes vivieron en el pasado y quienes viven hoy son iguales ante él. Porque su dominio se extiende sobre los muertos y los vivos. Y en esa vida el principio, el medio y el fin del mundo están todos en un solo aglomerado. Pero aquí en el mundo, por supuesto, solo hay una forma de medir. Aquí el tiempo es consecutivo, el hijo después del padre, etc. Permítanme dar una ilustración. Si un pedazo de madera se encuentra a cierta distancia de ti, o si lo miras a lo largo, no lo puedes examinar bien, pero si se encuentra cerca de ti, o si estás parado encima de él y puedes mirarlo transversalmente, entonces tienes una visión completa de este. De este modo nosotros, aquí en la tierra, no podemos entender esta vida, porque esta siempre se mueve consecutivamente, paso a paso hasta el Día Final. Pero, ante Dios, todo ocurre en un momento. Porque, para él, mil años son como un día, como dice san Pedro en su segunda epístola (2 Ped. 3:8; cf. Sal. 90:4)”. Luther, *The Catholic Epistles*, 114.

<sup>25</sup>Luther, *The Catholic Epistles*, 196. Al explicar el texto del Sal 90:4, Lutero afirma que Dios vive en una realidad atemporal: “Porque mil años delante de tus ojos son como el día de ayer, que pasó, y como una de las vigiliás de la noche. En este versículo, Moisés nos hace ver las cosas humanas como Dios las ve. Nos lleva del tiempo a aquella vida en la que no hay tiempo. . . . Y así Moisés nos hace movernos fuera del tiempo y nos hace mirar nuestra vida como la ve Dios”. Martin Luther, *LW*, vol. 13, *Selected Psalms II*, ed. Jaroslav Pelikan (Philadelphia: Fortress, 1956), 99-100. Énfasis en el original. Y al hablar de Cristo, el Logos, Lu-

Basada en las citas anteriores, Christine Helmer afirma que, para Lutero, la diferencia crucial entre Creador y criatura es la diferencia entre el tiempo de los humanos y la atemporalidad de Dios:

Para Lutero, la eternidad es el atributo crucial que distingue al Creador de la criatura. La distinción entre eternidad y tiempo es relevante a la discusión de la doctrina de Dios, cosa que no sucede con la distinción fijada soteriológicamente entre el Dios que justifica y el humano pecador que perece.<sup>26</sup>

Es importante señalar que Lutero solo presupone la atemporalidad de Dios, pero nunca la discute. De este modo, Lutero no utiliza la vía negativa para apoyar su idea de la atemporalidad de Dios, sino que la da por sentada. En este sentido, Scott Ickert argumenta que Lutero “hereda de Agustín y transmite sin sentido crítico” el “tema predominante de un Dios atemporal”.<sup>27</sup> Así, Lutero presupone la atemporalidad de Dios pero no la ar-

---

tero repasa este concepto: “Si la palabra existió antes que todas las criaturas, y si todas las criaturas llegaron a existir y fueron creadas por esta, luego debe ser un ser que no es criatura. No llegó a existir ni fue creada como las criaturas, así que por lo tanto debe ser eterna y no puede haber tenido principio, porque cuando todas las cosas tuvieron su principio, esta ya existía. No se la puede categorizar bajo ‘tiempo’ o bajo ‘criatura’, sino que está por sobre ‘tiempo’ y ‘criatura’. De hecho, ‘tiempo’ y ‘criatura’ llegan a existir y tienen su principio por medio de esta”. Martin Luther, *LW*, vol. 52, *Sermons II*, ed. Hans J. Hillerbrand y Helmut T. Lehmann (Philadelphia: Fortress, 1974), 42.

<sup>26</sup>Christine Helmer, “God from Eternity to Eternity: Luther’s Trinitarian Understanding”, *Harvard Theological Review* 96, no. 2 (2003): 134.

<sup>27</sup>Scott S. Ickert, “Luther on the Timelessness of God”, *Lutheran Quarterly* 7, no. 1 (1993): 58. Ickert interpreta que, para Lutero, el Dios atemporal es el Dios escondido y trascendente: “Así, en lo que concierne a la eternidad atemporal de Dios, debe distinguirse entre la trascendencia de Dios escondida en la muerte y resurrección de Jesucristo, que está abierta a la fe, y la trascendencia celestial de Dios, que está cerrada a la especulación. Debe distinguirse entre Dios y Dios, esto es, entre Dios tal como está escondido en la Palabra trinitaria de la cruz, que es el único y verdadero objeto de fe, y el Dios oculto en sus misteriosos y secretos consejos. El primero es el Dios de quien se aferra la fe porque la promesa es inmutable, mientras que el segundo, invariable por naturaleza en la eternidad atemporal, al final, no es asunto nuestro”. *Ibid.*

gumenta filosóficamente ni la construye metodológicamente.<sup>28</sup>

Lutero apenas escribió sobre la inmutabilidad de Dios, excepto cuando trató las cuestiones de la predestinación, la presciencia y la libertad humana en sus diálogos apologeticos con Erasmo acerca del libre albedrío.<sup>29</sup> “Es, pues, fundamentalmente necesario y saludable para los cristianos saber que Dios no sabe nada por anticipado de forma contingente, pero él prevé, se propone y hace todas las cosas según su propia voluntad inmutable, eterna e infalible”.<sup>30</sup> En su argumento, Lutero sigue la tradición del teísmo clásico que alinea la voluntad inmutable de Dios con su conocimiento/presciencia:

¿Ciertamente fuiste tú, mi buen Erasmo, quien hace un momento afirmaste que *Dios es por naturaleza justo, y la bondad misma*? Si esto es cierto, ¿no sigue acaso que él es *inmutablemente* justo y bondadoso?, ¿que, como su naturaleza permanece inalterada por toda la eternidad, también lo hacen su justicia y su bondad? Y lo que se dice de su justicia y su bondad debe decirse también de su conocimiento, su sabiduría, su bondad, su voluntad, y los otros atributos divinos. . . . Tú insistes en que debemos saber de la inmutabilidad de la voluntad de Dios, ¡pero al mismo tiempo nos prohíbes que conozcamos la inmutabilidad de su presciencia!<sup>31</sup>

---

<sup>28</sup>Lutero también formó su comprensión de la estructura interna de la Trinidad sobre la base de la atemporalidad como una presuposición. Helmer argumenta que “Lutero expresa su comprensión trinitaria como una especulación de la Trinidad interna, esto es, la Trinidad en la eternidad”. Helmer, “God from Eternity to Eternity”, 129. Lutero utiliza el concepto de la atemporalidad para explicar la generación eterna del Hijo sin caer en el subordinacionismo. Véase *ibíd.*, 136 y las referencias dadas allí, especialmente 136n32.

<sup>29</sup>Para leer un análisis de la opinión de Lutero sobre el libre albedrío, véase John Peckham, “An Investigation of Luther’s View of the Bondage of the Will with Implications for Soteriology and Theodicy”, *Journal of the Adventist Theological Society* 18, no. 2 (2007): 274-304.

<sup>30</sup>Martin Luther, *The Bondage of the Will* (London: James Clarke, 1957), 80.

<sup>31</sup>*Ibíd.*

De este modo, Lutero adopta no solo el concepto de la inmutabilidad de Dios, sino también el de la simplicidad de Dios. Al mismo tiempo, la inmutabilidad y la simplicidad se basan en la idea de la atemporalidad, o a la inversa, la atemporalidad se basa en la idea de la inmutabilidad, porque el cambio implica tiempo.

### **Antropomorfismo y lenguaje acomodativo**

Las secciones anteriores demostraron que Lutero comprende que la verdadera realidad interna de Dios es aespacial y atemporal. Basado en estas presuposiciones, cada vez que la Biblia menciona que Dios actúa de modo temporal o espacial, Lutero interpreta este lenguaje bíblico como lenguaje acomodativo o como meros antropomorfismos. Así, por ejemplo, “cuando una persona inculca oye” que los profetas describen a Dios sentado sobre un trono, “inmediatamente piensa en un trono dorado adornado magníficamente, aunque sabe que no se encuentra tal material en el cielo”.<sup>32</sup> Estas son tan solo “figuras del lenguaje”.<sup>33</sup> Si bien la idea del “lenguaje acomodativo” está presente en los escritos de Lutero, este no juega un papel importante en ellos.

### **Conclusión parcial**

El concepto de Lutero sobre el conocimiento que el hombre tiene de Dios es muy complejo. Él trabaja con una serie de niveles jerárquicos del conocimiento. En el corazón mismo de estos niveles —el más importante— se encuentra el conocimiento de Dios por medio de Cristo en su cruz. Y si bien el conocimiento salvífico solo puede alcanzarse por medio de la Biblia, Lutero reconoce que existe un conocimiento aproximado de la existencia de Dios que se obtiene por medio de la naturaleza. Si bien rechaza de forma tajante que se pueda obtener el conocimiento de Dios utilizando las herramientas filosóficas —como lo hace el escolasticismo—, admite que por lo menos se puede captar la simplicidad y la atemporalidad de Dios por medio de la teología natural. Es más, desarrolla una

---

<sup>32</sup>Martin Luther, *LW*, vol. 3, *Lectures on Genesis: Chapters 1-5*, ed. Jaroslav Pelikan (Saint Louis, MI: Concordia, 1958), 15.

<sup>33</sup>Ibíd.

versión poco sofisticada de las pruebas racionales de la existencia de Dios. Y a pesar de haberse opuesto al uso medieval de la vía negativa, se adhirió a un apofaticismo teórico, que no es operativo metodológicamente en la tarea teológica.

Respecto a los atributos de Dios, Lutero sostiene que Dios es atemporal, inmutable, simple e impasible. Y aunque no elabora estas presuposiciones filosóficamente, tampoco las analiza bíblicamente. En otras palabras, estos conceptos funcionan como presuposiciones que nunca se explican, sino que se dan por sentadas, principalmente por medio de la influencia de Agustín. Además de esto, Lutero no utiliza con frecuencia el concepto del antropomorfismo y del lenguaje acomodativo, si bien estos se encuentran presentes en algunos de sus escritos.

### Juan Calvino

Es importante estudiar la doctrina de Dios en el pensamiento de Juan Calvino (10 de julio de 1509 – 27 de mayo de 1564), no solo porque fue uno de los protagonistas de la Reforma, sino también por la importancia que le dio a esta doctrina. En las palabras de Herman J. Selderhuis, “la teología de Calvino es una teología teocéntrica”.<sup>34</sup> Karl Holl evaluó como sigue la centralidad de la doctrina de Dios en la teología de Calvino: “La importancia de la teología de Calvino está basada justamente en la determinación de mantener la doctrina de Dios en el centro teológico”.<sup>35</sup> Las siguientes secciones se enfocarán en la metodología y las presuposiciones de Calvino al elaborar su doctrina de Dios.

---

<sup>34</sup>Herman J. Selderhuis, *Calvin's Theology of the Psalms*, Texts & Studies in Reformation & Post-Reformation Thought (Grand Rapids, MI: Baker, 2007), 45. Lester de Koster lo expresó con estas palabras: “Calvino trabaja desde la convicción fundamental de que, debajo de todo —el supuesto sobre el que se basan todas nuestras acciones y pensamientos— se encuentra la realidad de Dios, un Dios que es soberano sobre todo lo que creó”. Lester Ronald De Koster, “Living Themes in Thought of John Calvin: A Bibliographical Study” (PhD diss., University of Michigan, 1964), 177.

<sup>35</sup>Karl Holl, *Johannes Calvin* (Tübingen: Mohr, 1909), 8.

## Teología natural

Aunque algunos intérpretes de Calvino opinan que no hay tal cosa como una “teología natural” en su pensamiento,<sup>36</sup> muchos otros afirman que, para Calvino, se puede conocer a Dios tanto por medio de la naturaleza como por medio de las Escrituras.<sup>37</sup> Edward Adams sostiene que Calvino prefiere hablar de una “revelación natural” de Dios en la naturaleza. Afirma que, en la posición de Calvino, “la naturaleza y la Escritura son dos fuentes separadas para obtener la verdad acerca de Dios y conforman dos ‘caminos’ distintos —aunque paralelos— para la revelación divina”.<sup>38</sup>

Calvino trata la cuestión del conocimiento de Dios en la sección introductoria de su tratado *Institución de la religión cristiana*. En primer lugar, Calvino afirma que Dios puede ser conocido por medio del *sensus divinitatis*, una percepción intelectual interna del Dios creador, y un sentimiento de tener que responder a este Dios.<sup>39</sup> En segundo lugar, Calvino explica el conocimiento

---

<sup>36</sup>Según Jones, para Calvino, por causa del pecado, los seres humanos son incapaces de reconocer a Dios en la revelación natural sin las Sagradas Escrituras. Timothy Paul Jones, “John Calvin and the Problem of Philosophical Apologetics”, *Perspectives in Religious Studies* 23, no. 4 (1996): 401-402.

<sup>37</sup>Algunos eruditos han visto la acción operativa de la teología natural en la obra de Calvino: Michael L. Czupkay Sudduth, “The Prospects for ‘Mediate’ Natural Theology in John Calvin”, *Religious Studies* 31, no. 1 (1995): 53-54; D. Brent Laytham, “The Place of Natural Theology in the Theological Method of John Calvin and Jacobus Arminius”, *Church Divinity* 8, (1989-1990): 28.

<sup>38</sup>Edward Adams, “Calvin’s View of Natural Knowledge of God”, *International Journal of Systematic Theology* 3, no. 3 (2001): 282.

<sup>39</sup>Calvino afirma: “Nosotros, sin discusión alguna, afirmamos que los hombres tienen un cierto sentimiento de la divinidad en sí mismos; y esto, por un instinto natural. Porque, a fin de que nadie se excusase so pretexto de ignorancia, el mismo Dios imprimió en todos un cierto conocimiento de su divinidad, cuyo recuerdo renueva, cual si lo destilara gota a gota”. Calvino, *Institución de la religión cristiana* 1.3.1. Para leer una interpretación del *sensus divinitatis*, de Calvino, véase Paul Helm, “John Calvin, the *Sensus Divinitatis*, and the Noetic Effects of Sin”, *International Journal for Philosophy of Religion* 43, no. 2 (1998): 87-107; Esther L. Meek, “A Polanyian Interpretation of Calvin’s *Sensus Divinitatis*”, *Presbyterian* 23, no. 1 (1997): 8-24; Derek S. Jeffreys, “How Reformed Is Reformed Epistemology? Alvin Plantinga and Calvin’s ‘*Sensus Divinitatis*’”, *Religious Studies* 33, no. 4 (1997): 419-431. T. H. L. Parker argumenta que Calvino adoptó la teoría del *sensus divinitatis* de la filosofía griega; específicamente, de la idea de *prolepsis* (precon-



de Dios en la naturaleza.<sup>40</sup> Cita Heb 11:3, Sal 19:1 y Ro 1:20 para respaldar la idea de que se puede conocer a Dios por medio de la naturaleza:

Por ello, el autor de la epístola a los Hebreos (11,3) llama al mundo, elegantemente, una visión y espectáculo de las cosas invisibles; porque su disposición, orden y concierto tan admirables, nos sirven como de espejo donde poder ver a Dios, que de otro modo es invisible. Por eso el Profeta (Sal. 19,1) presenta a las criaturas celestiales hablando un lenguaje que todos entienden, porque ellas dan testimonio tan clarísimo de que existe un Dios, que no hay gente, por ruda e inculta que sea, que no lo pueda entender. Exponiendo lo cual el Apóstol más vulgarmente (Rom. 1,19), dice que lo que se puede conocer de Dios les ha sido manifestado a los hombres, pues todos desde el primero hasta el último contemplan sus atributos invisibles, aun su virtud y divinidad, entendiéndolas por la creación del mundo.<sup>41</sup>

Es más, Calvino afirma que tanto creyentes como no creyentes deben seguir la metodología de la teología natural:

Aquí solamente he querido notar que éste es el camino por donde todos, así fieles como infieles, deben buscar a Dios, a saber, siguiendo las huellas que, así arriba como abajo, nos retratan a lo vivo su imagen. Además, el poder de Dios nos sirve de guía para considerar su eternidad. Porque es necesario que sea eterno y no tenga principio, sino que exista por sí mismo.<sup>42</sup>

---

cepción) en el estoicismo: T. H. L. Parker, *Calvin's Doctrine of the Knowledge of God*, 2da ed. (Edinburgh: Oliver & Boyd, 1969), 28-35.

<sup>40</sup>En este segundo camino, Calvino menciona no solamente la naturaleza, sino también el conocimiento de Dios obtenido de la historia humana.

<sup>41</sup>Calvino, *Institución de la religión cristiana* 1.5.1.

<sup>42</sup>Ibíd., 1.5.7.

Nótese que Calvino afirma que se puede llegar a la atemporalidad y la aseidad de Dios por medio de la metodología de la teología natural. De hecho, Calvino infiere la atemporalidad de Dios por medio de la teología natural. La menciona en el contexto de las “perfecciones divinas” a las que se puede llegar por medio de la manifestación del poder de Dios en la naturaleza: “El poder de Dios nos sirve de guía para considerar su eternidad. Porque es necesario que sea eterno [atemporal] y no tenga principio, sino que exista por sí mismo”.<sup>43</sup> De este modo, Manfred Svensson afirma que, con este argumento, Calvino está abierto a la posibilidad de un acceso argumentativo al ser de Dios, por medio de la metodología de la teología natural.<sup>44</sup> A su vez Adams nota la diferencia entre el *sensus divinitatis* y el conocimiento por medio de la naturaleza. Mientras que el primero es innato, el segundo es inferido. Es más, él sostiene que esta doble división fue tomada del estoicismo.<sup>45</sup>

### La vía negativa

Calvino muestra su enfoque apofático para hablar del ser de Dios cuando comenta el discurso de Pablo ante los griegos en la colina del Areópago. Calvino clarifica que, allí, Pablo “muestra por medio de argumentos naturales quién es y qué es Dios, y cuál

---

<sup>43</sup>Ibíd. En todos los escritos de Calvino, se entiende la “eternidad” como existencia atemporal: “Ni en la eternidad debemos buscar primero y último”. Ibíd., 1.13.18.

<sup>44</sup>Manfred Svensson, “El acceso racional a Dios en la *Institución de la Religión Cristiana* de Juan Calvino”, *Veritas* 27 (2012): 57-73. Véase también Michael Sudduth, “Revisiting the ‘Reformed Objection’ to Natural Theology”, *European Journal for Philosophy of Religion* 2 (2009): 37-62.

<sup>45</sup>Adams afirma: “La distinción de Calvino es más bien epistemológica. A mi parecer, la división distingue entre el conocimiento de Dios *innato* y el *inferido*. El primero, el *sensus divinitatis*, se produce instintivamente y sin raciocinio. El segundo, el conocimiento de Dios a través de sus obras, proviene de la experiencia y la reflexión racional. El objeto de contemplación y reflexión no es el mundo fuera del ser humano, sino todo el universo, el mundo físico y social *del cual los seres humanos forman parte*. La distinción entre conocimiento de Dios innato e inferido, creo yo, refleja la dependencia parcial que tenía Calvino de la teología natural estoica”. Adams, “Calvin’s View of Natural Knowledge”, 287-288. Énfasis en el original.

es la forma debida de adorarlo".<sup>46</sup> Es más, Calvino justifica el uso que hace Pablo de lo que él identifica como "teología natural" en su abordaje: "Pablo hace este desvío para enseñar qué es Dios. Además, puesto que está tratando con hombres profanos, utiliza pruebas de la naturaleza misma; ya que hubiera sido en vano que hubiese citado testimonios de la Escritura".<sup>47</sup> En el contexto de esta forma de abordar a Dios por medio de la teología natural, Calvino explica la metodología apofática para comprender el ser de Dios:

Esta es la primera entrada al verdadero conocimiento de Dios, si vamos sin nuestra persona, y no lo medimos según las capacidades de nuestra mente; en efecto, si no imaginamos nada de él según la comprensión de nuestra carne, sino que lo colocamos por encima del mundo, y lo distinguimos de las criaturas. De tal sobriedad, el mundo siempre estuvo distante; porque esta maldad está en los hombres: deformar la gloria de Dios con sus invenciones, como algo natural.<sup>48</sup>

Así que, para Calvino, lo que los humanos necesitan hacer para descubrir la realidad interna de Dios es despojarlo de cualquier noción espacial y temporal. Por definición, este tipo de conocimiento sigue la vía negativa, porque comienza con las características de la realidad humana, que son rechazadas en la realidad de Dios.<sup>49</sup>

### El ser y los atributos de Dios

La sección previa mostró que Calvino llegó al concepto de la atemporalidad de Dios por medio de la metodología de la teología natural; él mencionó que se puede conocer la eternidad

---

<sup>46</sup>John Calvin, *Commentary on the Acts of the Apostles*, trad. Christopher Fetherstone, ed. Henry Beveridge (Edinburgh: Calvin Translation Society, 1844), 154.

<sup>47</sup>Ibíd., 157-158.

<sup>48</sup>Ibíd., 159.

<sup>49</sup>Thomas F. Torrance afirma que Calvino siguió el mismo proceso para hablar acerca de la ascensión de Jesús. Thomas F. Torrance, "Calvin and the Knowledge of God", *Christian Century* 81, no. 22 (1964): 698.

(esto es, atemporalidad) de Dios por medio de su naturaleza. La forma en que Calvino ve la atemporalidad de Dios queda clara cuando examina la cuestión de la presciencia de Dios. “Cuando atribuimos a Dios la presciencia queremos decir que todas las cosas han estado y estarán siempre delante de sus ojos, de manera que en su conocimiento no hay pretérito ni futuro, sino que todas las cosas le están presentes; y de tal manera presentes, que no las imagina con una especie de ideas o formas. . . , sino que las ve y contempla como si verdaderamente estuviesen delante de Él”.<sup>50</sup>

De esta forma, la atemporalidad de Dios —a la cual se llegó en el teísmo clásico por medio de la vía negativa—<sup>51</sup> funciona implícitamente en los escritos de Calvino como presuposición primordial. La atemporalidad también opera como presuposición primordial dentro de un conjunto de atributos que se basan en la atemporalidad de Dios. Así, la definición de Dios de Calvino menciona que el ser de Dios es simple: “Siendo la esencia divina simple e individua, incapaz de división alguna, el que la tuviere toda en sí y no por partes ni comunicación”.<sup>52</sup> Calvino también añade

---

<sup>50</sup>Calvino, *Institución de la religión cristiana* 3.21.5. Véase también Phillip Schaff, *History of the Christian Church*, vol. 8 (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1960), 806-819.

<sup>51</sup>Es bien conocida la influencia que tuvo Agustín sobre la teología de Calvino. Véase, por ejemplo, Gordon R. Payne, “Augustinianism in Calvin and Bonaventure”, *Westminster Theological Journal* 44 (1982): 1-30. También se ha señalado la influencia de la filosofía griega en muchas de las elaboraciones doctrinales del reformador: “Calvino participó del mundo de Platón y Aristóteles, Lucrecio y Séneca, porque era el mundo intelectual en el que vivía y en el que se había formado”. David C. Steinmentz, “Calvin as Biblical Interpreter among the Ancient Philosophers”, *Interpretation* 63, no. 2 (2009): 152. Véase también Charles D. Raith, “Calvin’s Theological Appropriation of His Philosophical Sources: A Note on Natural Law and Institutes 2.2.22-23”, *Calvin Theological Journal* 47, no. 2 (2012): 32-49. Es más, Charles Partee ha observado la influencia que tuvo Aristóteles sobre la ontología de Calvino: “Sin lugar a dudas, de forma indirecta, Calvino fue influenciado por la forma en que Aristóteles identifica a Dios como el Ser Supremo, y por su distinción entre forma y materia en la sustancia”. Charles Partee, *Calvin and Classical Philosophy*, ed. Heiko A. Oberman, *Studies in the History of Christian Thought* (Leiden: E. J. Brill, 1977), 97.

<sup>52</sup>Calvino, *Institución de la religión cristiana* 1.13.2.

que Dios es invisible,<sup>53</sup> Espíritu<sup>54</sup> e inmutable.<sup>55</sup> Basándose en la atemporalidad de Dios como presuposición primordial, Calvino también se adhiere a una firme idea de la impasibilidad de Dios. Según él, no hay posibilidad de que Dios “cambie su consejo, ni [de que] su voluntad y afecto se inmuten”.<sup>56</sup> De este modo, dado que Dios está fuera del tiempo, Calvino niega enérgicamente que haya cambios en Dios: “Lo que desde toda la eternidad había previsto, aprobado y determinado, lo lleva adelante constantemente y sin cambiar nada de como lo había ordenado, por más que a los hombres les parezca que hay una súbita mutación”.<sup>57</sup>

Uno de los más distinguidos eruditos en la teología de Calvino, Paul Helm, enfatiza que este adoptó la atemporalidad y otras presuposiciones del teísmo clásico: “Por ejemplo, al tratar sobre la predestinación, él [Calvino] señala que en el conocimiento de Dios no hay nada futuro o pasado, sino que todas las cosas son presentes. En la eternidad no existe antes o después. Al tratar la Trinidad, él sostiene una noción de la simplicidad divina, creyendo (con la tradición cristiana corriente) que Dios no tiene partes pero al mismo tiempo es tripersonal”.<sup>58</sup> Y J. T. Billings también muestra que Calvino adoptó los supuestos acerca de Dios del teísmo clásico:

De hecho, Calvino afirma rotundamente los atributos clásicos de Dios de forma básica. . . . Calvino exhibe supuestos comunes a la tradición escolástica medieval y a la escolástica reformada posterior a él respecto de la aseidad, la esencia y los atributos de Dios. . . . Este deseo de basar su doctrina de Dios en los atributos clásicos, está declarado concisamente en la Con-

---

<sup>53</sup>Ibíd., 1.5.1.

<sup>54</sup>Ibíd., 1.13.1.

<sup>55</sup>Ibíd., 1.17.13.

<sup>56</sup>Ibíd.

<sup>57</sup>Ibíd.

<sup>58</sup>Paul Helm, *John Calvin's Ideas* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 8. Dewey J. Hoitenga también afirma que Calvino aceptó “distinciones metafísicas griegas” al abordar la doctrina de la Trinidad. Dewey J. Hoitenga, “Calvin and the Philosophers I”, *Reformed Journal* 8, no. 2 (1958): 12.

fesión de La Rochelle, cuyo autor principal fue Calvino, quien respaldó plenamente su contenido: “Creemos y confesamos que existe un solo Dios, que es de esencia única y simple, espiritual, eterno, invisible, inmutable, infinito, incomprendible, inefable, omnipotente, plenamente sabio, plenamente bueno, plenamente justo y plenamente misericordioso”.<sup>59</sup>

En síntesis, Calvino se adhiere incondicionalmente a conceptos como la atemporalidad, aespacialidad, inmutabilidad y simplicidad de Dios.

### **Antropomorfismo y lenguaje acomodativo**

Acorde con su visión de la inmutabilidad de Dios, Calvino rotuló como “antropomorfismo” a cualquier cambio que la Biblia atribuye a Dios. Por ejemplo, Calvino trata la cuestión del arrepentimiento de Dios de la siguiente manera: “¿Qué quiere decir, por lo tanto, este nombre de arrepentimiento? Evidentemente, lo mismo que todas las otras maneras de hablar que nos pintan a Dios como si fuese hombre”.<sup>60</sup> También introduce el concepto de acomodación divina en el contexto de la idea de inmutabilidad.<sup>61</sup> Por ejemplo, cuando Calvino trata el tema de los antropomorfismos en el lenguaje que usa la Biblia para hablar de Dios, se plantea:

¿Qué hombre con un poco de entendimiento no comprende que Dios, por así decirlo, balbucea al hablar con no-

---

<sup>59</sup>J. Todd Billings, “The Catholic Calvin”, *Pro Ecclesia* 20, no. 2 (2011): 128-129.

<sup>60</sup>Calvino, *Institución de la religión cristiana* 1.17.13.

<sup>61</sup>“¿Qué quiere decir, por lo tanto, este nombre de arrepentimiento? Evidentemente, lo mismo que todas las otras maneras de hablar que nos pintan a Dios como si fuese hombre. Porque como nuestra flaqueza no puede llegar a su altura, la descripción que de Él se nos da ha de estar acomodada a nuestra capacidad, para que la entendamos. Pues precisamente ésta es la manera de acomodarse a nosotros, representarse, no tal cual es en sí, sino como nosotros le sentimos. Aunque está exento de toda perturbación, sin embargo, declara que se enoja con los pecadores. Por lo tanto, lo mismo que cuando oímos decir que Dios se enoja no hemos de imaginarnos cambio alguno en Él, sino que hemos de pensar que esta manera de hablar se toma de nuestro modo de sentir, porque Él muestra el aspecto de una persona airada, cuando ejecuta el rigor de su justicia”. *Ibíd.*

sotros, como las nodrizas con sus niños para igualarse a ellos? Por lo tanto, tales maneras de hablar no manifiestan en absoluto cómo es Dios en sí, sino que se acomodan a nuestra rudeza, para darnos algún conocimiento de Él".<sup>62</sup>

La idea de Calvino de la acomodación divina muestra cierto tipo de apofaticismo operativo: es imposible conocer qué es Dios, y la forma en que Dios se revela en las Biblia es tan solo una "acomodación divina" a la comprensión finita del ser humano.<sup>63</sup> Tinker ve esta lógica repetidas veces en el pensamiento de Calvino: "(1) El hombre no tiene la capacidad de conocer a Dios como él es en sí mismo. (2) La Escritura dice que Dios se comunica con el Hombre y el Hombre entiende algo de Dios. (3) Por lo tanto, Dios debe haberse rebajado a la capacidad del hombre".<sup>64</sup> En realidad, Calvino ha dicho mucho acerca del ser de Dios (que es atemporal, simple, inmutable), y todas las descripciones bíblicas que no concuerdan con esta idea de Dios son consideradas como meros antropomorfismos o lenguaje acomodativo.

Por ejemplo, en 1 S 15:11 se dice que Dios se arrepiente de haber puesto a Saúl por rey. Sin embargo, en 15:29 se dice que Dios no se arrepiente, porque no es un hombre. Pero en 15:35 se afirma de nuevo que Dios se arrepintió de haber puesto a Saúl por rey de Israel. Calvino afirma, arbitrariamente, que el lenguaje que muestra a Dios arrepintiéndose debe entender-

---

<sup>62</sup>Calvino, *Institución de la religión cristiana* 1.13.1.

<sup>63</sup>También puede verse que Calvino adoptó la vía negativa si se observa el hecho de que niega que los seres humanos puedan comprender el ser de Dios pues- to que no participa de la dimensionalidad tiempo-espacio del mundo. Calvino, *Institución de la religión cristiana* 1.14.1. Al comentar este pasaje de Calvino, Dowe y se- ñala: "El hombre debe mantener sus pensamientos dentro de los límites impuestos por la creación temporal y espacial. Quedan prohibidas las especulaciones acerca del tiempo infinito y espacio infinito, así como aquellas respecto de posibles activi- dades de Dios que no conciernen directamente al hombre". Edward A. Dowe y, *The Knowledge of God in Calvin's Theology* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994), 7.

<sup>64</sup>Michael Tinker, "John Calvin's Concept of Divine Accommodation: A Hermeneutical Correction", *Churchman* 118, no. 4 (2004): 333.

se como lenguaje acomodativo o metafórico, mientras que este mismo término debe entenderse como "literal" si niega que Dios se pueda arrepentir: "Lo que dice la Escritura, que Dios se arrepiente de haber hecho rey a Saúl, es una manera figurada de hablar, que no ha de entenderse al pie de la letra. Y por esto un poco más abajo se dice: 'La gloria de Israel no mentirá ni se arrepentirá, porque no es hombre para que se arrepienta' (1 S 15:29). Con estas palabras claramente y sin figura se confirma la inmutabilidad de Dios".<sup>65</sup>

### Conclusión parcial

La comprensión de Calvino sobre la forma en que los seres humanos conocen a Dios es compleja, y más elaborada que la de Lutero. Calvino desarrolló la idea del *sensus divinitatis*, una percepción intelectual interna e innata de Dios como Creador, junto con un sentido de la necesidad de responder a Dios. Afirma que no solo se puede conocer a Dios por medio de la consciencia interna, sino también por medio de la naturaleza. Sostiene que se puede llegar a "perfecciones divinas" como la atemporalidad y la aseidad de Dios por medio de la metodología de la teología natural. En el contexto de la teología natural, Calvino desarrolla explícitamente la metodología de la teología apofática. Para él, a fin de comprender la realidad interna de Dios, los humanos necesitan despojarlo de todo aspecto espacial y temporal. Este tipo de procedimiento comienza con las características de la realidad humana, que son negadas para la realidad de Dios.

Calvino entiende el ser y las acciones de Dios basándose en la atemporalidad, simplicidad, inmutabilidad e impasibilidad como presuposiciones principales. Según él, el ser de Dios opera en una realidad atemporal y aespacial, donde no hay flujo de tiempo de pasado-presente-futuro ni ningún tipo de cambio. Tomando esta idea de Dios como punto de partida, Calvino rotula como "antropomorfismos" de "lenguaje acomodativo" a todas las descripciones de Dios que no encajan con su comprensión previa del ser de Dios.

---

<sup>65</sup>Calvino, *Institución de la religión cristiana* 1.17.12.



## Jacobo Arminio

La doctrina de Dios en Jacobo Arminio (10 de octubre de 1560 – 19 de octubre de 1609) ha recibido poca atención, tanto entre los historiadores como entre los teólogos. Por lejos, su posición acerca de Dios está menos comentada que los otros dos reformadores. Sin embargo, se conoce más su uso de las herramientas escolásticas.<sup>66</sup> Las siguientes secciones se enfocarán en la influencia que tuvo la filosofía clásica sobre su metodología y presuposiciones.

### Teología natural

En sus *Disputas sobre algunos de los principales asuntos de la religión cristiana*, Arminio aborda la cuestión de la teología natural. En su disputa IV, que trata sobre la naturaleza de Dios, Arminio afirma que hay dos formas de conocer la naturaleza de Dios. Primero, la naturaleza de Dios puede conocerse *inmediatamente* por medio de la vista nítida —“cara a cara” —, pero este conocimiento solo le pertenece a quienes están en el cielo. Segundo, la naturaleza de Dios puede conocerse “de forma *mediata*, por medio de imágenes y símbolos analógicos, que no solo son los actos externos de Dios y sus obras por medio de ellos (Salmo xix,18; Rom. i,20), sino también su palabra (Rom. x,1417)”.<sup>67</sup> En esta declaración, Arminio no solo está validando la teología natural como metodología teológica, sino que también la ha colocado en el mismo nivel epistemológico que la Biblia en lo que respecta al conocimiento de la naturaleza de Dios. Roelf te Velde observa esta conexión: “Arminio de forma sistemática toma en conjunto a ‘la naturaleza y la Escritura’ como fuentes para nuestro conocimiento de Dios”.<sup>68</sup>

<sup>66</sup>Véase, por ejemplo, Eef Dekker, “Jacobus Arminius and His Logic: Analysis of a Letter”, *Journal of Theological Studies* 44, no. 1 (1993): 118-142.

<sup>67</sup>James Arminius, *The Works of James Arminius*, trad. James Nichols y W. R. Bagnall, 3 vols. (Grand Rapids, MI: Baker, 1996), 2:112. Énfasis en el original. En otro lugar, Arminio revalida la metodología de la teología natural en la tarea teológica: “Dado que no somos capaces de conocer la naturaleza de Dios en sí misma, podemos en cierta medida alcanzar algo de conocimiento de la analogía de la naturaleza que se encuentra en las cosas creadas”. *Ibid.*, 2:338.

<sup>68</sup>Roelf T. Velde, “Eloquent Silence: The Doctrine of God in the Synopsis

### La vía negativa

Arminio define explícitamente el procedimiento de la vía negativa en el contexto de la metodología de la teología natural. Mencionando a Tomás de Aquino como uno de sus referentes sobre el primer modo de percibir la naturaleza de Dios, Arminio define la vía negativa como el modo de la *afirmación*, “según el cual las simples perfecciones que existen en las criaturas, que son producciones de Dios, se atribuyen analógicamente a Dios de acuerdo a cierta similitud”.<sup>69</sup> El segundo modo de percibir la naturaleza de Dios en sus obras —la teología natural— claramente es apofático: “El segundo es el de la *Negación* o *Remoción*, según el cual [*secundum quid*] las percepciones relativas y todas las imperfecciones relacionadas con la criatura, dado que se produjeron de la nada, se remueven de Dios”.<sup>70</sup>

Arminio también explica la forma en que debiera aplicarse esta metodología apofática al conocimiento de la Esencia de Dios:

Dado que toda Esencia, que está o en la naturaleza superior de las cosas o en la inferior, se distribuye en *espiritual* y *corpórea* (Colos. i:16), de las cuales la primera denota simplemente la perfección, y la segunda una defección o defecto de esta perfección; a causa de esto, separamos de Dios la Esencia corpórea, según el modo de la remoción, y al mismo tiempo todas aquellas cosas que pertenecen a una Esencia corpórea *como tal*, ya sean simples o compuestas, tales como magnitud, figura, lugar o partes, sean *sensibles* o *imaginables*. Por lo cual, él no puede ser percibido por los sentidos corpóreos, ya sea por los que son externos o por los internos, ya que es invisible, impalpable e im-

---

of Purer Theology”, *Church History and Religious Culture* 92, no. 4 (2012): 594.

<sup>69</sup>Arminius, *The Works of James Arminius*, 2:112.

<sup>70</sup>Ibíd., 2:112-113. Énfasis y corchetes en el original. Arminio vuelve a plantear este concepto unas líneas más adelante: “Debemos enunciar negativamente el modo por el cual la Esencia de Dios, de forma preeminente, a la vez es y es espiritual, por encima de la excelencia de todas las Esencias, incluso de las que son espirituales”. Ibíd., 2:114.

posible de ser representado (Deut. iv,12; 1 Reyes viii,27; Lucas xxiv,39; Juan iv,24; 1 Tim. i,17).<sup>71</sup>

Entonces, según Arminio, para comprender la esencia de Dios, los seres humanos tienen que negar que él tenga cualquier noción espacial y temporal. Es por esto que llama a este modo de percepción un modo de negación o remoción.

### Los atributos de Dios

Si bien a menudo cita varios versículos bíblicos luego de una declaración doctrinal, Arminio sigue una metodología y un vocabulario filosóficos para explicar el ser y los atributos de Dios. Según él, toda esencia puede clasificarse como espiritual o corpórea, “la primera de las cuales simplemente denota la perfección, y la segunda una defección o defecto de esta perfección”.<sup>72</sup> Además, Arminio argumenta que la presuposición primordial acerca del ser de Dios es que “‘él es *ἀναρχος και αναίτιος*, sin principio y sin causa externa o interna.’ . . . Porque, dado que no puede existir ningún avance *in infinitum* (porque si tal pudiera existir, no habría ninguna Esencia, ningún Conocimiento), debe existir una Esencia, por encima y ante la cual ninguna otra puede existir”.<sup>73</sup>

Basándose en el hecho de que Dios carece de cualquier causa, Arminio supone la simplicidad e infinidad de Dios. Así, “él [Dios] *no tiene composición*, porque no tiene causa externa; y *no tiene componentes*, porque no tiene causa interna”.<sup>74</sup> Arminio define la infinidad de Dios como la ausencia “de cualquier limitación o

<sup>71</sup>Ibíd. Énfasis en el original.

<sup>72</sup>Ibíd., 437.

<sup>73</sup>Ibíd., 2:437-438. Énfasis en el original. Aquí, Arminio recurre al concepto de la causalidad como se lo encuentra en Aristóteles. Keith Stanglin enfatiza cómo Arminio depende de la causalidad de Aristóteles: “En un contexto escolástico como la universidad, Arminio empleó más distinciones sutiles de causalidad aristotélica que cualquier otro”. Keith D. Stanglin, “The New Perspective on Arminius: Notes on a Historiographical Shift”, *Reformation & Renaissance Review* 11, no. 3 (2009): 300.

<sup>74</sup>Arminius, *The Works of James Arminius*, 2:438. Énfasis en el original.

frontera".<sup>75</sup> Y luego, las ideas de simplicidad e infinidad son las principales presuposiciones para definir los atributos y las acciones de Dios: "De la Simplicidad e Infinitud de la Esencia Divina, surgen la Infinitud en relación al *tiempo*, que se llama 'ETERNIDAD'; y en relación al *espacio*, que se llama 'INMENSIDAD'".<sup>76</sup>

De este modo, se define a la "eternidad" como un modo preeminente de la Esencia de Dios "por el cual esta está desprovista del tiempo . . . en relación con la sucesión de lo anterior y lo posterior, de pasado y futuro, porque es de ser simple, que nunca es en potencia [*potentia*], sino siempre en la acción".<sup>77</sup> De este modo, la eternidad de Dios se entiende como existencia atemporal. Arminio también define la "impasibilidad" como un modo preeminente de la Esencia de Dios, "según el cual esta está desprovista de cualquier sufrimiento o sentimiento [*passions*]", porque no se puede influir sobre la simplicidad de Dios.<sup>78</sup> Por estas mismas razones, Dios es inmutable; esto es, "está desprovisto de cualquier cambio".<sup>79</sup>

### Antropomorfismo y lenguaje acomodativo

Si bien Arminio no utiliza el término "acomodación" cuando aborda las acciones de Dios en la Biblia, se refiere a ellas como descripciones "metafóricas". Por ejemplo, menciona las "expresiones metafóricas que le atribuyen tales pasiones".<sup>80</sup> Una de las razones para las escasas apariciones de este concepto es que las obras de Arminio no incluyen comentarios bíblicos. Él se enfoca en la dogmática, no en la exégesis bíblica.

<sup>75</sup>Ibíd.

<sup>76</sup>Ibíd., 2:439. Mayúscula y énfasis en el original.

<sup>77</sup>Ibíd. Corchete en el original. En el pensamiento de Arminio, la atemporalidad, la simplicidad y la inmutabilidad de Dios son presuposiciones clave para la prescencia de Dios: "Dios sabe todas las cosas desde la eternidad, y nada desde hace poco [*de novo*]. Porque esta nueva perfección agregaría algo a su esencia, según la cual entiende todas las cosas. . . . Él sabe todas las cosas inmutablemente, y su conocimiento no varía según los infinitos cambios de las cosas conocidas". Ibíd., 2:445. Corchete en el original.

<sup>78</sup>Ibíd., 2:440.

<sup>79</sup>Ibíd.

<sup>80</sup>Ibíd., 2:475.

### **Conclusión parcial**

Arminio elabora su teología de una forma muy sistemática. Dedicar una sección de prolegómenos para tratar la cuestión del conocimiento que los seres humanos tienen de Dios. No solo valida la teología natural como una metodología teológica, sino que también la pone al mismo nivel epistemológico que la Biblia en lo que respecta al conocimiento de la naturaleza de Dios. Además, su teología natural es claramente apofática. Define claramente la vía negativa (o de negación o remoción) como un modo de percepción de la naturaleza de Dios. De acuerdo a esta metodología, para comprender la esencia de Dios, los seres humanos tienen que negar que él tenga cualquier noción espacial o temporal. Es por esto que Arminio llama a este modo de percepción un modo de negación o remoción.

Utilizando la vía negativa en el contexto de la teología natural, Arminio elabora la idea de la atemporalidad, inmutabilidad, simplicidad e impasibilidad de Dios. Y basándose en estas ideas como presuposiciones principales, entiende que todo lenguaje en la Biblia que le atribuye a Dios tiempo, espacio o cambio es algo metafórico.

### **A modo de conclusión**

Este artículo ha analizado la metodología y presuposiciones de Lutero, Calvino y Arminio para elaborar su doctrina de Dios. En el siguiente artículo, tercero y último de esta serie, se comparará la metodología y presuposiciones de estos tres teólogos con las del teísmo clásico. Allí también se ofrecerán las conclusiones generales de este estudio.

Marcos Blanco  
marcos.blanco@aces.com.ar  
Asociación Casa Editora Sudamericana, Argentina

**Recibido:** 10/05/2017  
**Aceptado:** 20/08/2017