

## RESUMEN

**“La doctrina de Dios en Lutero, Calvino y Arminio – Parte I: Rechazo y aceptación de las presuposiciones escolásticas”** — 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 primer 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 católica 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 1: Historical Background”** — 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 first 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 I: ANTECEDENTES HISTÓRICOS

*Marcos Blanco*

## Introducción

El principio de *sola Scriptura*, que sostiene que la Biblia es la inerrante e infalible Palabra de Dios, fue uno de los elementos clave de la Reforma.<sup>1</sup> Martín Lutero, por ejemplo, afirma en sus escritos que las Santas Escrituras son más claras, simples y confiables que todos los demás escritos sobre doctrina y salvación.<sup>2</sup> Jaroslav Pelikan enfatiza la centralidad de la Biblia en la teología del reformador al afirmar que “la teología de Martín Lutero era una teología de la palabra

---

<sup>1</sup>Uno de los mejores análisis del uso de este principio en el período de la Reforma es Alister McGrath, *Reformation Thought* (New York: Basil Blackwell, 1988), 95-116. Véase también Alister McGrath, *The Intellectual Origins of the European Reformation* (New York: Basil Blackwell, 1987), 140-74.

<sup>2</sup>Martin Luther, *Luther's Works*, vol. 32, *Career of the Reformer II*, ed. George W. Forell y Helmut T. Lehmann (Philadelphia, PA: Fortress, 1958), 11; cf. Martin Luther, *Luther's Works*, vol. 33, *Career of the Reformer III*, ed. Philip S. Watson y Helmut T. Lehmann (Philadelphia, PA: Fortress, 1972), 167. Véase David S. Dockery, *Christian Scripture: An Evangelical Perspective on Inspiration, Authority and Interpretation* (North Nashville, TN: Broadman & Holman, 1995), 131. Sin embargo, Lutero también clasificó las Escrituras en una escala relativa de valor intrínseco, con lo que trabajó con un “canon dentro del canon” operativo, pero no explícito. Véase David W. Lotz, “Sola Scriptura: Luther on Biblical Authority”, *Interpretation* 35, no. 3 (1981): 258-73.

de Dios”.<sup>3</sup> Juan Calvino también adhería rigurosamente a este principio, al reconocer que “las Escrituras . . . pueden lograr entera certidumbre entre los fieles”.<sup>4</sup> El principio de *sola Scriptura* figura en los escritos de Calvino como la “doctrina de la suficiencia”, que da preeminencia y superioridad a la Biblia en referencia a la salvación por sobre todos los demás libros.<sup>5</sup> Jacobo Arminio también adhería a este principio de la Reforma.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup>Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, vol. 4, *Reformation of Church and Dogma (1300-1700)* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), 183.

<sup>4</sup>John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 1.6.1 (trad. Battles). John T. McNeil afirma: “Toda la obra de Calvino se basa sobre la verdad de las Escrituras y la autoridad de las Escrituras sobre todo cristiano”. John T. McNeill, “The Significance of the Word of God for Calvin”, *Church History* 28, no. 2 (1959): 138. Para un análisis profundo del concepto del principio de *sola Scriptura* en Calvino, véase Jack Forstman, *Word and Spirit: Calvin’s Doctrine of Biblical Authority* (Stanford: Stanford University Press, 1962); Thomas F. Torrance, *The Hermeneutics of John Calvin*, Monograph Supplements to the Scottish Journal of Theology (Edinburgh: Scottish Academic Press, 1988).

<sup>5</sup>Calvin, *Institutes* 1.7.2; 1.6.9. Calvino también señaló: “Ahora bien, para que la religión verdadera pueda brillar sobre nosotros, debemos sostener que debe tomar su comienzo de la doctrina celestial y que nadie puede probar en lo más mínimo la correcta y sana doctrina a menos que sea un alumno de la Escritura”. *Ibíd.*, 1.6.23. Y en la siguiente declaración es aun más categórico: “Nuestra sabiduría no debe ser nada más que abrazar con humilde disposición para aprender —y por lo menos sin encontrar defectos— todo lo que se enseña en la Sagrada Escritura”. *Ibíd.*, 1.8.4.

<sup>6</sup>Arminio dedicó tres secciones principales de sus obras para hablar sobre la autoridad y la suficiencia de las Escrituras. Véase, por ejemplo, James Arminius, *Works of James Arminius*, vol.

Este giro hacia la Biblia como la única fuente de doctrina, fe y práctica los guió a redescubrir ciertas doctrinas importantes como la justificación por la fe y el papel de Cristo como único intercesor entre el hombre y Dios. Sin embargo, según Richard A. Muller, Lutero y Calvino rechazaron el uso explícito de la filosofía en la tarea teológica, pero mantuvieron presuposiciones filosóficas subyacentes para entender al ser de Dios:

Tanto Lutero como Calvino se mostraron renuentes a emplearse en discusiones metafísicas sobre la esencia y los atributos divinos, aunque ninguno de los dos puso en disputa la tradición de atribuir a Dios omnipresencia, omnisciencia, atemporalidad, infinitud, simplicidad, etc.<sup>7</sup>

Es más, Roland Ziegler afirma que, si bien la Reforma implicó un rechazo de la metafísica de la escolástica y un regreso a la Biblia como única fuente para el conocimiento de

---

1 (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2002), “Disputation 1: On the Authority and Certainty of the Sacred Scriptures”, consultado el 19 de febrero de 2017, [www.ccel.org/ccel/arminius/works1.html](http://www.ccel.org/ccel/arminius/works1.html). Según Stanglin y McCall, “un aspecto perdurable del legado arminiano ha sido un énfasis pronunciado en lo que en ocasiones se denomina el ‘Principio Protestante’. Arminio fue recordado como un profesor que dirigía a sus alumnos en primer lugar a la Escritura”. Keith D. Stanglin y Thomas H. McCall, *Jacob Arminius: Theologian of Grace* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 204.

<sup>7</sup>Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 1, *Prolegomena to Theology* (Grand Rapids, MI: Baker, 1987), 231. Es más, François Wendel afirma que Calvino conocía y utilizaba a Platón, Aristóteles, Temistio, Cicerón, Juan Crisóstomo, Orígenes y Agustín. François Wendel, *Calvin: Origins and Development of His Religious Thought* (Grand Rapids, MI: Baker, 1963), 123-4.

Dios, ni Lutero ni Calvino revisaron de forma significativa el concepto de Dios que heredaron del teísmo clásico.<sup>8</sup>

Es indiscutible que Lutero, Calvino y Arminio rompieron con doctrinas de la teología clásica como la justificación por las obras y la eclesiología. Sin embargo, es importante preguntarse si esta reforma incluyó la doctrina de Dios, dada su centralidad en todo el sistema teológico. En otras palabras, ¿siguieron estos tres reformadores el mismo procedimiento metodológico y las mismas presuposiciones hermenéuticas de la teología clásica para elaborar su doctrina de Dios?

Este es el primero de una serie de tres artículos que tienen por objetivo comparar la metodología y las presuposiciones hermenéuticas para elaborar la doctrina de Dios en el teísmo clásico y en Lutero, Calvino y Arminio, para determinar si estos últimos siguieron la metodología de *sola Scriptura* al elaborar su doctrina de Dios o si utilizaron la metodología de las fuentes múltiples de la teología clásica.

La doctrina de Dios tiene un papel central y articulador en todo el sistema teológico. Dado que Dios es la fuente de toda revelación, y el Creador de todo lo que existe, la doctrina de Dios funciona como la presuposición primordial de todas las demás doctrinas bíblicas y como el principio de articulación entre ellas. Esto es aún más cierto cuando hablamos de la teología medieval, a causa de su método altamente sistematizado. Luego de examinar el período teológico medieval, Jaroslav Pelikan afirma: “La culminación de la historia de la iglesia fue la visión de Dios. En sentido estricto, no se trataba de una doctrina, sino de

---

<sup>8</sup>Véase Roland F. Ziegler, “Luther and Calvin on God: Origins of Lutheran and Reformed Differences”, *Concordia Theological Quarterly* 75, no. 1-2 (2011): 63-90.

la consumación de toda doctrina”.<sup>9</sup> Si bien Pelikan parece estar refiriéndose aquí a la doctrina de Dios como el punto culminante de la tarea teológica en los tiempos medievales, esta también ocupó el papel central de presuposición principal —o punto de partida— en este sistema teológico. Dado que el foco de los reformadores se centró en doctrinas importantes —pero no centrales— como la eclesiología y la soteriología, se hace necesario evaluar si la Reforma llegó hasta el corazón mismo de la teología cristiana de la doctrina de Dios.

Esta serie de tres artículos asume un enfoque teológico-histórico. El primero de ellos analiza el desarrollo histórico de la doctrina de Dios en la teología clásica, concentrándose en las presuposiciones y la metodología seguidas en este proceso. El segundo de ellos, se enfoca en la metodología y las presuposiciones utilizadas por Lutero, Calvino y Arminio al construir su doctrina de Dios.<sup>10</sup> Por último, el tercer artículo compara y contrasta la metodología y presuposiciones de la teología clásica con las de los tres reformadores, con el objetivo de determinar si el enfoque de estos significó un alejamiento radical de la teología clásica. El último artículo además ofrece las conclusiones generales del estudio.

---

<sup>9</sup>Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, vol. 3, *The Growth of Medieval Theology (600-1300)* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), 303.

<sup>10</sup>El análisis de la comprensión de la doctrina de Dios en la teología clásica y en los tres reformadores se enfoca en la metodología, en las presuposiciones y en la comprensión de algunos de los atributos de Dios —inmutabilidad, eternidad, omnisciencia divina, por ejemplo— que resultan de esa metodología y presuposiciones. En este sentido, no es de esperarse una descripción y análisis completos de la doctrina de Dios en los sistemas teológicos mencionados.

## Desarrollo histórico de la doctrina de Dios en la teología clásica

Esta sección presenta una breve reseña del desarrollo histórico del concepto de la doctrina de Dios en el teísmo clásico. Se enfoca principalmente en la metodología y las presuposiciones por detrás de esta doctrina. En primer lugar, se analiza el trasfondo filosófico de la metodología y las presuposiciones para entender a Dios, y luego se presenta el desarrollo de este concepto dentro del teísmo clásico, según lo explicaron sus principales expositores.

### Trasfondo filosófico y teológico

La primera intención clara de definir a Dios por medio del método filosófico se remonta a Parménides (c. 475 a. C.). Parménides escribió un poema en verso hexámetro, dirigido a su alumno Zenón, dividido en tres partes: el proemio, la “vía de la verdad” y la “vía de la opinión”. En la “vía de la verdad”, Parménides afirma: “Lo que es no se ha generado y es imperecedero, pues es de intactos miembros, intrépido y sin fin. Ni nunca fue, ni será, puesto que es, ahora, junto todo, uno, continuo”.<sup>11</sup> Parménides enseñó que la realidad era una y atemporal, y rechazó la realidad que experimentan los humanos en el tiempo como algo irreal o como una realidad “de segunda clase”.<sup>12</sup> Él dio inicio a una tradición que

---

<sup>11</sup>Citado en Francisco Montes de Oca, *La filosofía en sus fuentes* (Ciudad de México: Porrúa, 1992), 22, 23. Véase también Kathleen Freeman y Hermann Diels, eds., *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers* (Cambridge: Harvard University Press, 1948), 43.

<sup>12</sup>La filosofía define como “atemporal” algo que no tenga ningún tipo de relación con el tiempo; específicamente, se utiliza el término para definir una realidad que no existe en el flujo de tiempo futuro-presente-pasado. Véase Ronald C. Hoy, “Parmenides’ Complete

utiliza la “vía negativa”<sup>13</sup> para hablar acerca del Ser. En la vía negativa, se niega por completo la realidad de la percepción sensorial para hablar acerca de Dios.<sup>14</sup> En otras palabras, la naturaleza y los atributos del ser de Dios pueden comprenderse solo por medio de lo que no se podría decir acerca de

---

Rejection of Time”, *Journal of Philosophy* 91, no. 11 (1994): 573-98.

<sup>13</sup>Esto también se llama la forma “apofática”. Para una introducción al lenguaje apofático, véase William Franke, ed., *On What Cannot Be Said: Apophatic Discourses in Philosophy, Religion, Literature, and the Arts* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007). Es importante diferenciar las dos comprensiones del apofaticismo. En primer lugar, está lo que se ha llamado el misticismo apofático: “El misticismo apofático, a grandes rasgos, afirma que no se puede decir nada de los objetos o estados de acontecimientos que experimenta el místico. Estos son absolutamente indescriptibles, o ‘inefables’”. Jerome Gellman, “Mysticism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, consultado el 24 de marzo de 2017, [plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/mysticism](http://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/mysticism). En otras palabras, el misticismo apofático afirma que no se puede decir absolutamente nada acerca de Dios por medio de la experiencia mística. El misticismo apofático es muy similar al concepto de teología apofática en la teología ortodoxa. Según Begzos, en la teología ortodoxa, el concepto de “teología apofática no significa una definición de Dios, ya sea positiva o negativamente. Hablar apofáticamente de Dios significa trascender todos los atributos de Dios, ya sean positivos o negativos”. Marios P. Begzos, “Apophaticism in the Theology of the Eastern Church: The Modern Critical Function of a Traditional Theory”, *The Greek Orthodox Theological Review* 41, no. 4 (1996): 327-57. Por otro lado, está el apofaticismo asociado con la vía negativa, que afirma que toda expresión positiva es inadecuada para hablar de Dios, y que solo es posible decir lo que Dios no es. Esta investigación se enfocará en este último significado: apofaticismo significa la vía negativa.

<sup>14</sup>Véase Alfonso Gómez Lobo, trad., “El poema de la naturaleza de Parménides”, en *Parménides* (Buenos Aires: Charcas, 1985).

Él, o al negar las características del mundo sensorial.<sup>15</sup> Sin embargo, si bien la vía negativa presupone hablar de lo que no se puede decir sobre el Ser, el resultado de este enfoque no fue algo negativo en sí mismo o vacío de contenido, sino una ontología básica y fundamental.<sup>16</sup>

La vía negativa en Platón (427-348 a. C.) también se ve con claridad cuando él aborda la posibilidad de un discurso sobre las realidades trascendentes. Para Platón, cualquier expresión positiva para hablar acerca de Dios (“el Uno”) es inadecuada. En este sentido, el significado del Ser solo puede ser comprendido por medio de negaciones.<sup>17</sup> Platón

---

<sup>15</sup>En consecuencia, la “realidad suprema” tiene que ser no generada e imperecedera; una, continua e indivisible; e inmóvil e inmutable. De este modo, según W. K. C. Guthrie, en el punto de vista de Parménides, la realidad se revela como “algo absolutamente diferente del mundo en el que cada uno de nosotros supone que vive”. W. K. C. Guthrie, *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, vol. 2, *A History of Greek Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1965), 56.

<sup>16</sup>Según Jaspers, las obras de Parménides sentaron las bases para la “ontología” filosófica. Karl Jasper, *The Great Philosophers: The Original Thinkers* (New York: Harcourt, Brace and World, 1966), 33.

<sup>17</sup>Según Franke, “el texto seminal para este universo de discurso y especulación es el Parménides de Platón, y en particular sus dos primeras hipótesis, esto es: ‘Si el Uno es Uno...’ y ‘Si el Uno es...’ El problema es que si el Uno es, no puede ser uno, porque el hecho de que es le agrega algo, y como resultado ya no es perfecta y sencillamente uno. Si, por el contrario, el Uno es estrictamente Uno, entonces no puede ser, ya que, nuevamente, el hecho de ser le agregaría algo al Uno puro y simple. De hecho, incluso decir tan solo ‘Uno’ es caer en el error, pues esto ya es convertir al Uno en dos: él mismo y su nombre. Con tal razonamiento, atracamos en una situación de absoluta impronunciabilidad”. William Franke, “Introduction: Historical Lineaments of Apophasis”, en *On What Cannot Be Said: Apophatic Discourses*

también utilizó la vía negativa para hablar sobre la atemporalidad de Dios.<sup>18</sup> En su obra *Timeo*, Platón argumenta que el ser divino no experimenta la secuencia futuro-presente-pasado del tiempo del ser humano.<sup>19</sup>

Si bien la ontología de Aristóteles (384-322 a. C.) es más elaborada, él también sigue la vía negativa para hablar acerca de Dios. Es más, el procedimiento metodológico de la teología negativa aparece por primera vez elaborada técnicamente en su *Metafísica*.<sup>20</sup> Él niega que haya en Dios alguno de los atributos de la realidad cambiante del mun-

---

*in Philosophy, Religion, Literature, and the Arts*, ed. William Franke (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007), 9-10.

<sup>18</sup>Platón siguió la concepción básica de Parménides de que la realidad es atemporal e inmutable, y desarrolló la visión dualista de la realidad como un todo. Véase L. P. Gerson, "Platonic Dualism", *The Monist* 69, no. 3 (1986): 352-69.

<sup>19</sup>Platón afirma: "El 'era' y el 'será' son formas devenidas del tiempo que de manera incorrecta aplicamos irreflexivamente al ser eterno. Pues decimos que era, es y será, pero según el razonamiento verdadero sólo le corresponde el 'es', y el 'era' y el 'será' conviene que sean predicados de la generación que procede en el tiempo —pues ambos representan movimientos, pero lo que es siempre idéntico e inmutable no ha de envejecer ni volverse más joven en el tiempo, ni corresponde que haya sido generado, ni esté generado ahora, ni lo sea en el futuro, ni en absoluto nada de cuanto la generación adhiere a los que se mueven en lo sensible". Platón, *Timeo* 37.e-38.a (trad. Durán y Lisi). Véase G. L. Owen, "Plato and Parmenides on the Timeless Present", *The Monist* 50, no. 3 (1966): 317-40.

<sup>20</sup>Los tres principales elementos de la teología negativa —privación, abstracción y negación— fueron definidos claramente por Aristóteles. Véase, por ejemplo, Raoul Mortley, "The Fundamentals of the Via Negativa", *American Journal of Philology* 103 (1982): 429-39; John Whittaker, "Neopythagoreanism and Negative Theology", *Symbolae Osloenses* 44, no. 1 (1969): 109-25.

do de los humanos. De este modo, al seguir la vía negativa, Aristóteles desarrolló su teoría de un Ser atemporal e inmaterial. Según él, la realidad del Ser es inmutable: no involucra movimiento en absoluto, ni siquiera movimiento espacial, que muchos otros seres “eternos” tienen. Debido a esta inmovilidad absoluta, Aristóteles identifica su noción del Ser como el “primer motor inmóvil”.<sup>21</sup>

En la filosofía griega antigua, la vía negativa también venía acompañada por una animadversión hacia el antropomorfismo, la atribución de forma humana u otras características humanas a Dios.<sup>22</sup> Es más, la filosofía griega se levantó con una crítica demoledora al antropomorfismo tal como se lo encontraba en el panteón griego. Jenófanes (filósofo jónico del siglo VI a. C.) fue el primer filósofo que atacó la caracterización antropomórfica de los dioses del panteón

---

<sup>21</sup>Aristóteles lo expresa con las siguientes palabras: “Es evidente, conforme con lo que acabamos de decir, que hay una esencia eterna, inmóvil y distinta de los objetos sensibles. Queda demostrado igualmente que esta esencia no puede tener ninguna extensión, que no tiene partes y es indivisible. Ella mueve, en efecto, durante un tiempo infinito. Y nada que sea finito puede tener una potencia infinita. Toda extensión es finita o infinita; por consiguiente, esta esencia no puede tener una extensión finita; y, por otra parte, no tiene una extensión infinita, porque no hay absolutamente extensión infinita. Además, finalmente, ella no admite modificación ni alteración, porque todos los movimientos son posteriores al movimiento en el espacio”. Aristóteles, *Metafísica* 1073a (trad. Azcárate).

<sup>22</sup>Se ha definido el antropomorfismo como “la descripción de Dios en formas y sentimientos humanos (antropopatismos)”. Lester J. Kuyper, “The Suffering and the Repentance of God”, *Scottish Journal of Theology* 22, no. 2 (1969): 257. En un sentido estricto, los antropomorfismos describen a Dios en términos de *formas* humanas, mientras que los antropopatismos describen a Dios en términos de *sentimientos y emociones* humanos.

griego (Homero y Hesíodo, por ejemplo).<sup>23</sup> Desde entonces, una de las principales características de la filosofía griega antigua fue la eliminación de todo rasgo antropomórfico en su concepto de lo divino.<sup>24</sup> Es más, en su deseo de eliminar todo antropomorfismo de la poesía de Homero, Platón acuñó el término *theoprepés* (aquello que es adecuado o apropiado para Dios), lo que significa que todo rasgo humano atribuido a Dios debe ser interpretado alegóricamente, “puesto que no es adecuado para Dios”.<sup>25</sup>

Filón de Alejandría —filósofo judío helenista de los tiempos de Jesús (20 a. C. a 50 d. C.)— fue el principal teólogo que introdujo los argumentos filosóficos griegos en contra del antropomorfismo. Filón fue uno de los primeros teólogos judíos que argumentó que Dios es atemporal<sup>26</sup> y no puede

---

<sup>23</sup>Thomas Vernor Smith, ed., *From Thales to Plato, Philosophers Speak for Themselves* (Chicago: University of Chicago Press, 1968), 14. Véase también G. S. Kirk y J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1962).

<sup>24</sup>Según Edwin M. Yamauchi, la tendencia a criticar los antropomorfismos comenzó a finales del siglo VI a. C. y en el siguiente siglo llegó a su auge con el pensamiento de Platón y Aristóteles. Edwin M. Yamauchi, “Anthropomorphism in Hellenism and in Judaism”, *Bibliotheca Sacra* 127, no. 2 (1970): 213-5.

<sup>25</sup>Pieter W. van der Horst, *Jews and Christians in Their Graeco-Roman Context*, *Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament* 196 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 130. Véase también Harald A. T. Reiche, “A History of the Concepts ‘Theoprepes’ and ‘Hieroprepes’” (PhD diss., Harvard University, 1955).

<sup>26</sup>La presuposición griega de la atemporalidad de Dios se ve claramente cuando Filón aborda la cuestión de la inmutabilidad de Dios: “Dios es también autor del tiempo, pues es el padre del padre del tiempo, es decir, del mundo, que es padre del tiempo; y ha producido el movimiento del mundo, origen del tiempo. . . . De modo que nada es

tener forma humana: Dios es innombrable e inefable.<sup>27</sup> Sostuvo que las descripciones antropomórficas de Dios en la Biblia estaban incluidas como una concesión al pueblo común, pero que debían ser interpretadas en sentido figurado.<sup>28</sup> Arthur Marmorstein subraya el antiantropomorfismo de Filón: “Nadie que lea el tratado de Filón sobre la inmutabilidad de Dios puede dejar de percibir que el escritor se exaspera profundamente con los pasajes bíblicos que expresan ideas antropomórficas y se prestan a ser usadas por enseñanzas maliciosas acerca de la doctrina judía de Dios”.<sup>29</sup> Se ha dicho que Filón fue el puente que trajo el platonismo a los primeros teólogos cristianos, y que él influyó de manera marcada en la forma en que ellos hablaron acerca de Dios. Según Ulrich Mauser, “la eliminación de las imágenes humanas en el concepto de Dios realizada por Filón llegó a ser en gran medida

---

futuro para Dios, ya que también de él proceden y dependen los límites del tiempo. Su existencia, en efecto, es no ya tiempo sino eternidad, es decir, el arquetipo y modelo del tiempo, y en la eternidad no hay nada pasado ni futuro sino solo presente”. Filón, *Sobre la inmutabilidad de Dios (Quod Deus immutabilis sit)* 31, 32 (trad. Triviño).

<sup>27</sup>H. A. Wolfson, *Philo*, 2 vols. (Cambridge: Harvard University Press, 1948), 2:110-8; John Dillon, *The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D.220* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977), 155.

<sup>28</sup>De este modo, Filón fue uno de los primeros en mezclar las ideas bíblicas con el platonismo, el estoicismo y el neopitagorismo. Véase H. A. Wolfson, *Philo*, 2 vols. (Cambridge: Harvard University Press, 1947); H. A. Wolfson *Philo: Foundation of Religious Philosophy in Judaism*, 2 vols. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962).

<sup>29</sup>Arthur Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God*, vol. 2, *Essays in Anthropomorphism* (London: Oxford University Press, 1937), 4-5.

un axioma indiscutido dentro del pensamiento cristiano”.<sup>30</sup>

Se puede afirmar como conclusión que el método utilizado para formar la idea de Dios en la filosofía griega antigua tuvo dos pasos metodológicos principales: la vía negativa y el antropomorfismo. A través de la vía negativa, la filosofía griega se niega a atribuirle a Dios cualquier característica del mundo perceptible: Dios es atemporal y aespacial, no tiene cuerpo ni partes, es simple e inmutable. Cabe señalar que, si bien la vía negativa presupone ausencia de contenido, puesto que se refiere a lo que no puede decirse acerca de Dios, en realidad crea contenido proposicional de pleno significado ontológico. Respecto al concepto del antropomorfismo, este fue usado tanto por la filosofía griega como por algunos pensadores judíos para desechar cualquier rasgo humano atribuido a Dios.

### Los padres capadocios

Los padres capadocios —específicamente, Gregorio de Nacianzo (330-390 d. C.), Basilio de Cesarea (330-379 d. C.) y Gregorio de Nisa (335-395 d. C.)— fueron los primeros teólogos que formularon explícitamente un concepto de la teología natural como método teológico. Christine Shepardson ha enfatizado que “los argumentos teológicos de Basilio de Cesarea, Gregorio de Nacianzo y Gregorio de Nisa en contra de su oponente Eunomio contribuyeron a formar el desarrollo de la ortodoxia cristiana, y de este modo a la definición propia del cristianismo, en el Imperio Romano a fines del siglo IV”.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup>Ulrich Mauser, “Image of God and Incarnation”, *Interpretation* 24, no. 1 (1970): 339.

<sup>31</sup>Christine Shepardson, “Defining the Boundaries of Orthodoxy: Eunomius in the Anti-Jewish Polemic of His Cappadocian

Gregorio de Nisa explica su perspectiva del uso de la razón humana para llegar a una comprensión del ser de Dios. Para él, el pensamiento humano, en su esfuerzo por “comprender a Dios tanto como sea posible”, podría “aprender acerca de la Naturaleza divina, ya sea en la Sagrada Escritura o en su propia meditación”.<sup>32</sup> Es más, para él, “las maravillas visibles en el universo proporcionan material para los términos teológicos con los que llamamos a Dios sabio, poderoso, bueno, santo, bendito, eterno, juez, salvador, etcétera”.<sup>33</sup> Aún más, el uso de la prueba racional de la existencia de Dios como método principal de la teología natural ya está presente en el enfoque teológico de Gregorio de Nisa.<sup>34</sup> Si bien los padres capadocios utilizaron la

---

Opponents”, *Church History* 76, no. 4 (2007): 699.

<sup>32</sup>Gregory of Nyssa, *On the Lord’s Prayer* 2 (trad. Graef).

<sup>33</sup>Gregory of Nyssa, *Commentary on the Song of Songs* 1 (trad. Casimir McCambley).

<sup>34</sup>Gregorio utiliza principalmente el argumento de la primera causa como el primer principio de la teología natural, argumento que más tarde tendría un papel preponderante en la teología natural de Tomás de Aquino: “Puesto que todos concuerdan en que el Universo está vinculado con una Primera Causa; que nada en él debe su existencia a sí mismo, con lo que sería su propio origen y causa, sino que hay, por otro lado, una sola Esencia eterna y no creada, que siempre es la misma, que trasciende todas nuestras ideas de distancia, se concibe que no tiene incremento ni disminución, y que está más allá del alcance de cualquier definición, y que el tiempo y el espacio con todas sus consecuencias, y cualquier cosa que haya sido previa a estos que el pensamiento pudiera captar en el mundo inteligible supramundano, son todas producciones de esta Esencia”. Gregory of Nyssa, *On Infants’ Early Deaths* (The Nicene and Post-Nicene Fathers, Series 2, vol. 5:375, trad. Moore y Wilson; en adelante, NPNF2). Basilio de Cesarea también utilizó las pruebas racionales de la existencia de Dios, como el argumento del diseño. Basil of Caesarea, *Hexaemeron* 1.1; 7.4 (NPNF2, 8:52, trad. Jackson).

teología natural en el contexto de la apología,<sup>35</sup> después de un tiempo “la teología natural pasó por una *metamorfosis* profunda. No solo llegó a ser apologética, sino también una presuposición para la teología sistemática y dogmática”.<sup>36</sup>

Gregorio de Nisa utilizó en su metodología la vía negativa como herramienta hermenéutica para comprender el ser de Dios. Si bien en algunos de sus predecesores la vía negativa está presente como metodología hermenéutica operativa —pero no explícita—, Gregorio de Nisa desarrolló todo un marco teórico para utilizarla en la teología (teología natural, por supuesto). En el segundo libro de su tratado “Contra Eunomio”, Gregorio de Nisa introduce nuevamente el concepto de la teología natural: “Como he dicho, entonces (porque hago de las palabras de mi maestro las mías), aquella razón nos proporciona tan solo una comprensión tenue e imperfecta de la naturaleza divina; no obstante, el conocimiento que obtenemos de los términos que la piedad nos permite aplicarle es suficiente para nuestra capacidad limitada”.<sup>37</sup> Más

---

<sup>35</sup>Jaroslav Pelikan, *Christianity and Classical Culture: The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism* (London: Yale University Press, 1993), 37.

<sup>36</sup>Ibíd., 38. Cursiva en el original.

<sup>37</sup>Gregory of Nyssa, *Answer to Eunomius' Second Book* 2.1 (NPNF2, 5:262, trad. Moore y Wilson). Es más, unas líneas antes escribió: “¡Pero eleva tu vista hacia el Cielo! ¡Contempla sus glorias! ¡Dirige tu pensamiento a los amplios confines de la tierra, y las profundidades de las aguas! Abarca con tu mente todo el mundo, y cuando hayas llegado al conocimiento de la naturaleza sobrenatural, aprende que estas son las verdaderas obras de aquel que por ti moró en la carne”. Ibíd., 2.1 (NPNF2, 5:262). Más adelante, añade: “Cualquiera sea la naturaleza de Dios, él no puede ser aprehendido por los sentidos, y trasciende la razón, aunque el pensamiento humano, ocupándose con curiosa indagación, con toda la ayuda de la razón que puede obtener,

adelante, él explica la extensión del uso de la vía negativa en el predicamento humano de la naturaleza de Dios:<sup>38</sup>

Y sin embargo es claro a todo aquel que haya dado atención a los usos de las palabras, que la palabra “incorruptión” denota por la partícula privativa que ni la corrupción ni el nacimiento tienen relación con Dios: así como muchas otras palabras de formación similar denotan la ausencia de lo que no es inherente, y no la presencia de lo que es; por ej., inofensivo, indoloro, inocente, imperturbable, desapasionado, insomne, inafectado, imposible, irrepreensible y similares. Porque todos estos términos se aplican verdaderamente a Dios, y proporcionan una espe-

---

extiende su mano y apenas toca su naturaleza inaccesible y sublime, sin tener la agudeza de vista suficiente para ver claramente lo que es invisible, pero sin tampoco estar tan impedido de acercarse de modo que sea incapaz de alcanzar algún débil atisbo de lo que busca conocer. Porque aquel conocimiento lo obtiene en parte por el toque de la razón y en parte justamente por su incapacidad para discernirlo, y descubre que es una clase de conocimiento para saber que lo que se busca trasciende el conocimiento (porque ha aprendido lo que es contrario a la Naturaleza divina, así como todo lo que se podría conjeturar adecuadamente respecto a esta)”. *Ibíd.*, 2.1 (NPNF2, 5:264).

<sup>38</sup>Él afirma sobre las declaraciones negativas y positivas acerca del ser y los atributos de Dios: “Nuevamente, por un cambio de significado, podríamos aplicar términos a Dios por la vía de la acomodación, de modo que lo que es adecuado para Dios podría representarse por un término que de ninguna manera le pertenece, y podría representarse que lo que es foráneo a su naturaleza le pertenece. Porque, si bien la justicia es la contradicción de la injusticia, y la perpetuidad lo contrario de la destrucción, de forma adecuada y sin ser incorrectos podríamos emplear los contrarios para hablar de Dios, como cuando decimos que siempre existe, o que no es injusto, lo que equivale a decir que es justo y que no es afectado por la corrupción”. *Ibíd.*, 2.1 (NPNF2, 5:263).

cie de catálogo y reunión de cualidades malas de las que Dios está apartado. Sin embargo, los términos utilizados no dan una descripción positiva de aquello a lo cual son aplicados. De ellos conocemos lo que no es, pero la fuerza de las palabras no indica lo que sí es. . . . De la misma manera, de las muchas cosas que se predicán de la naturaleza divina, llegamos a conocer bajo qué condiciones podemos concebir que Dios existe, pero tales declaraciones no nos informan qué es Él en esencia.<sup>39</sup>

Con esta descripción, Gregorio de Nisa alcanzó un alto nivel de complejidad técnica al utilizar la vía negativa como herramienta hermenéutica. De este modo, según Pelikan, entre los padres capadocios

la teología natural fue en primera instancia teología negativa: su objeto de estudio era, en la lapidaria fórmula expresada por Basilio de Cesarea, “inexpresable por la voz humana”, y era “incomprensible para la razón humana”, estaba fuera de todo sistema de significado lingüístico y fuera de los poderes analíticos y reflexivos del alma racional.<sup>40</sup>

Es más, Pelikan argumenta de forma categórica que “así como Gilson describió ‘la noción de la “teología negativa”’ como ‘esencial para el tomismo y expresiva de su verdadero espíritu’, esta lo fue aún más con los capadocios”,<sup>41</sup> incluyendo a Gregorio de Nisa, por supuesto. En la misma dirección, Roger Olson afirma que

---

<sup>39</sup>Ibíd. 2.1 (NPNF2, 5:264).

<sup>40</sup>Pelikan, *Christianity and Classical Culture*, 42.

<sup>41</sup>Ibíd., 68.

la influencia del neoplatonismo aparece en varias de las enseñanzas distintivas de Gregorio. Por ejemplo, él argumentaba que la esencia de Dios es tan trascendente e incomprensible que la única vía por la cual los humanos podrían apenas comenzar a describirla es negativa —al declarar que lo que la naturaleza o la esencia de Dios *no es*, es algo completamente misterioso—, pero por lo menos podemos describirla al quitar las características del mundo creado que son impropias. De este modo, la esencia de Dios es infinita (no limitada), impasible (incapaz de sufrir), incomprensible (no es posible definirla). Se conoce a esto en la historia de la teología como ‘teología negativa’, lo que llegó a tener una gran influencia sobre teólogos posteriores, tanto en el Este como en el Oeste.<sup>42</sup>

Por medio de la metodología de la vía negativa en el contexto de la teología natural, los padres capadocios elaboraron un concepto de Dios muy similar al de la filosofía griega. Gregorio de Nisa, por ejemplo, declaró que Dios no estaba “ni en el espacio ni en el tiempo, y elude toda limitación y cualquier clase de definición”.<sup>43</sup> Y Basilio de Cesarea argumentó que Dios excede “los límites del tiempo, es

---

<sup>42</sup>Roger E. Olson, *The Story of Christian Theology: Twenty Centuries of Tradition and Reform* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1999), 190-1. Cursiva en el original.

<sup>43</sup>Gregory of Nyssa, *Oraciones de Beatitudinibus* 3 (*Patrologia Graeca* 44:1225). Véase también Brooks Otis, “Gregory of Nyssa and the Cappadocian Conception of Time”, *Studia Patristica* 14, no. 3 (1976): 327-57; David L. Balás, “Eternity and Time in Gregory of Nyssa’s *Contra Eunomium*”, en *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, ed. Margarete Attenburger, Heinrich Dörrie y Uta Schramm (Leiden: Brill, 1976), 128-55.

eterno e infinito”.<sup>44</sup> Gregorio de Nisa también argumenta a favor de la idea de la impasibilidad de Dios, basado en la teología natural:

La Deidad, por su misma naturaleza, no es pasible de ser argumentada, porque no percibe algún otro bien fuera de sí, del cual, al participar de él, podría obtener algún ascenso, sino que siempre es inmutable, sin despojarse de lo que tiene ni adquirir lo que no tiene: puesto que ninguna de sus propiedades son tales que se pudiera despojar de ellas.<sup>45</sup>

Del mismo modo, es imposible aplicar literalmente pasajes donde, por ejemplo, el Padre le dice al Hijo: “Siéntate a mi diestra” (Heb 1:13), porque esta idea es “totalmente distinta de la idea de lo absoluto, lo infinito y lo incorpóreo” en Dios.<sup>46</sup>

Los padres capadocios también utilizaron la herramienta del antropomorfismo en sus escritos. Por ejemplo, era implicación del conocimiento natural de Dios, disponible para cualquiera, “considerar a la Bendita Deidad misma libre de la pasión de la envidia”.<sup>47</sup> Según Gregorio de Nacianzo, la Biblia hablaba de la “ira” de Dios tan solo como un antropomorfismo: “Según la Escritura, Dios duerme y está despierto, camina, tiene a los querubines como su trono. Y sin embargo, ¿cuándo llegó él a estar sujeto a pasiones?, o ¿has oído alguna vez que Dios tiene un cuerpo? Así que esto,

---

<sup>44</sup>Basil of Caesarea, *Hexaemeron* 1.5 (NPNF2, 8:54).

<sup>45</sup>Gregory of Nyssa, *Against Eunomius* 3.3 (NPNF2, 5:102, trad. Moore y Wilson).

<sup>46</sup>Basil of Caesarea, *De Spiritu Sancto* 6.15 (NPNF2, 8:9, trad. Jackson).

<sup>47</sup>Gregory of Nyssa, *Against Eunomius* 1.4 (NPNF2, 5:74).

si bien no es de veras un hecho, es una figura del lenguaje”.<sup>48</sup> Es más, Gregorio de Nisa utiliza extensamente el concepto platónico de *theoprepés* (lo que es adecuado o apropiado para Dios). Argumenta que existen algunos conceptos a los que se les puede “reconocer la idea de la Deidad [*tōn theoprepōn noēmatōn*]”.<sup>49</sup>

En resumen, no se puede destacar lo suficiente la importancia metodológica de la vía negativa para todo el sistema teológico de los padres capadocios. Esta es la tesis de Pelikan: “La presuposición más fundamental de la teología natural que haya salido del emprendimiento apologetico capadocio y que haya sido incorporada al emprendimiento de dogmática capadocio fue la *apófasis*, el lenguaje de la negación, que subyació y permeó todas las demás materias del sistema capadocio”.<sup>50</sup>

## La teología medieval

La comprensión de la doctrina de Dios dio un nuevo giro con la teología natural de Tomás de Aquino (1225-1274 d. C.), que utiliza la razón —independiente de la Biblia— como instrumento para conocer a Dios y hablar acerca de Él. En otras palabras, se puede conocer a Dios tanto por la razón natural

---

<sup>48</sup>Gregory of Nizanzius, *Select Orations* 31.22 (NPNF2, 7:3245, trad. Brown y Swallow).

<sup>49</sup>Gregory of Nyssa, *Answer to Eunomius' Second Book* 2.1 (NPNF2, 5:317). Específicamente, Gregorio de Nisa menciona conceptos como ser “digno de honor, ser glorioso, bueno, omnipotente”.

<sup>50</sup>Pelikan, *Christianity and Classical Culture*, 200. Cursiva en el original. De forma notoria, él afirma que “los capadocios utilizaron más profusamente el apofaticismo en su dogmática de lo que lo hicieron en su apologetica”. *Ibid.*

como por la revelación: “Sobre lo que creemos de Dios hay una doble verdad. Hay ciertas verdades de Dios que sobrepasan la capacidad de la razón humana, como es, por ejemplo, que Dios es uno y trino. Hay otras que pueden ser alcanzadas por la razón natural, como la existencia y la unidad de Dios”.<sup>51</sup> De este modo, si bien Tomás de Aquino mantuvo la idea de la Trinidad en la esfera de la revelación sobrenatural y específica,<sup>52</sup> la existencia de Dios y algunos de sus atributos se trasladan a la esfera de la teología natural; esto es, se encuentran al alcance por medio del uso de la razón.<sup>53</sup>

En consecuencia, en su *Suma teológica* (I.2), Tomás de Aquino analiza la cuestión de la existencia de Dios. Valiéndose de Ro 1:19-20, Tomás argumenta que, como Pablo afirma que se pueden conocer ciertas cosas acerca de Dios por medio de la razón, la existencia de Dios presupone la fe, pero no está hablando específicamente sobre un artículo de fe: “Pues la fe presupone el conocimiento natural, como la gracia presupone la naturaleza, y la perfección lo perfectible”.<sup>54</sup>

---

<sup>51</sup>Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles, Book 1: God* 3.2 (trad. Pegis).

<sup>52</sup>El teólogo franciscano Buenaventura de Fianza fue más allá que Agustín, Anselmo y Tomás de Aquino, al afirmar que es posible incluso entender el concepto de la Trinidad por medio de la revelación natural. San Buenaventura, *Itinerario de la mente a Dios* 3.6 (trad. Masa).

<sup>53</sup>Cornelius Van Til afirma: “La primera cosa que debe notarse en el enfoque de Tomás de Aquino es que comienza su identificación de Dios . . . por medio de la razón natural. En otras palabras, en el principio de su teología, y controlando todo lo que dice, no solo asume sino que nos asegura que la razón puede probar la existencia de Dios”. Cornelius Van Til, *A Survey of Christian Epistemology* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1977), 76.

<sup>54</sup>Tomás de Aquino, *Suma de teología* I.2.2. (trad. José Martorell).

Habiendo argumentado que es necesario demostrar la existencia de Dios (*Suma teológica* I.2.1), y que es posible realizar esa demostración (si bien es imposible conocer la esencia misma de Dios, I.2.2),<sup>55</sup> Tomás de Aquino “demuestra” la existencia de Dios por medio de cinco argumentos: sus famosas cinco vías (I.2.3). Las cinco vías se basan en la relación de causa-efecto.<sup>56</sup> Sin embargo, Tomás va un paso más allá al afirmar que la razón también puede decir algo acerca de las propiedades de Dios. Esta vez, Tomás utiliza una vía doble: la vía negativa y la vía de la analogía. De este modo, por medio de la primera vía —la vía negativa— se puede decir lo que Dios no es:

Cuando de algo se sabe que existe, falta por averiguar *cómo* es para que se pueda llegar a saber *qué* es. Como quiera que de Dios no podemos saber *qué* es sino qué no es, al tratar de Dios no podemos centrarnos en cómo es, sino, mejor, en cómo no es. . . . El *cómo no es* Dios puede demostrarse no aplicándole todo lo que es incompatible con Él: la composición, el movimiento y cosas parecidas. Primero in-

---

<sup>55</sup>Según Hampus Lyttkens, el punto de vista de Tomás de Aquino es que “debido al equipamiento natural del hombre al llevar cierta semejanza a Dios y debido a la semejanza a Dios que tiene la creación, Santo Tomás sostiene que el hombre tiene una vía natural para llegar a un conocimiento de Dios que, si bien es deficiente, no obstante es verdadera”. Hampus Lyttkens, *The Analogy between God and the World: An Investigation of Its Background and Interpretation of Its Use by Thomas of Aquino* (Uppsala: Almqvist & Wiksells, 1952), 480-1. Véase también Eugene F. Rogers, “The Narrative of Natural Law in Aquinas’ Commentary on Romans 1”, *Theological Studies* 59 (1998): 254-76.

<sup>56</sup>Los límites de esta investigación no nos permiten analizar estas cinco pruebas de la existencia de Dios. Solo las mencionaremos: movimiento, causas eficientes, contingencia, grados de perfección, orden en la naturaleza.

vestigaremos su simplicidad, para lo cual no se le aplica la composición. Y puesto que en las cosas corporales lo simple es imperfecto y divisible, en segundo lugar investigaremos su perfección. En tercer lugar, su infinitud. En cuarto lugar, su inmutabilidad. En quinto lugar, su unidad.<sup>57</sup>

De este modo, queda muy claro que Tomás de Aquino llegó a los conceptos de la atemporalidad, la inmutabilidad y la simplicidad de Dios por medio de la vía negativa<sup>58</sup> en el contexto de la teología natural. Por ejemplo, Tomás declara explícitamente: “Puesto que nuestro intelecto no alcanza a la esencia divina, esta misma esencia divina sobrepasa nuestro intelecto y nos es desconocida: por lo tanto, alcanzamos el punto más alto de nuestro conocimiento acerca de Dios cuando sabemos que no lo conocemos, en la medida en que

---

<sup>57</sup>Tomás de Aquino, *Suma de teología* I.3. Cursiva en el original.

<sup>58</sup>Christopher A. Franks: “Un creciente coro de eruditos nos ha ayudado a percibir el apofaticismo de las primeras cuestiones acerca de Dios de la *Suma teológica*. . . . De este modo, estas cuestiones no desarrollan un concepto de Dios de acuerdo a ciertos atributos. Más bien, desarrollan una especie de teología negativa, delineando reglas para lo que no podemos decir acerca del Dios de quien no tenemos ningún concepto. No es que no podemos decir nada, porque de hecho podemos identificar varias reglas para hablar acerca de Dios”. Christopher A. Franks, “The Simplicity of the Living God: Aquinas, Barth, and Some Philosophers”, *Modern Theology* 21, no. 2 (2005): 278. Muchos eruditos sostienen que el apofaticismo de Tomás de Aquino estuvo influenciado por la obra del Pseudo Dionisio Areopagita (c. 500 a. C.). John Jones, “The Character of the Negative (Mystical) Theology for Pseudo-Dionysius Areopagite”, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 51 (1977): 66-74; R. G. Williams, “The Via Negativa and the Foundations of Theology: An Introduction to the Thought of V. N. Lossky”, en *New Studies in Theology*, ed. S. Sykes y D. Holmes (London: Duckworth, 1980), 95-117.

sabemos que aquello que Dios es, trasciende todo lo que concebimos de él”.<sup>59</sup> Como señaló Rik van Nieuwenhove, “Tómás es profundamente un teólogo negativo o apofático”.<sup>60</sup>

La importancia esencial de las pruebas racionales de la existencia de Dios que da Tomás de Aquino —las cuales utilizan la vía negativa como metodología— queda clara en el desarrollo de su *Suma teológica*. Así, por ejemplo, la primera vía de Tomás para conocer de la existencia de Dios es la vía del movimiento.<sup>61</sup> En esta vía, Tomás argumenta en favor de la necesidad de la causa final del movimiento. Afirma que Dios es el “primer motor”, que es la causa de todo lo que se mueve.<sup>62</sup> La segunda vía se remite a la vía de las causas eficientes: dado que todas las cosas tienen una causa inmediata o eficiente, y las causas eficientes no pueden prolongarse infinitamente, debe existir una primera causa incausada: Dios.<sup>63</sup> Luego, basado en estas pruebas racionales para la existencia de Dios, Tomás prueba que Dios no es un cuerpo: “En absoluto Dios es cuerpo. Y esto puede demostrarse de tres modos. 1) Porque ningún cuerpo mueve a otro si, a su vez, no es movido, como se puede comprobar examinando cada caso. Ha quedado demostrado. . . que

---

<sup>59</sup>Thomas Aquinas, *De Potentia Dei* 7.5 (trad. English Dominican Fathers).

<sup>60</sup>Rik Van Nieuwenhove, *An Introduction to Medieval Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 182.

<sup>61</sup>Tomás de Aquino, *Suma de teología* I.2.2.

<sup>62</sup>El argumento es como sigue: (a) La causa última del movimiento existe; (b) el primer motor es la causa última del movimiento; (c) por lo tanto, el primer motor existe. Según Tomás de Aquino, este primer motor es Dios.

<sup>63</sup>Tomás de Aquino, *Suma de teología* I.2.2.

Dios es el primer motor no movido”.<sup>64</sup> Él también sostiene la simplicidad de Dios con el mismo principio: “Dios es absolutamente simple, lo cual puede demostrarse de muchas maneras. 1) *La primera*, por todo lo dicho anteriormente. . . . Como quiera que en Dios no hay composición ni partes de cantidad porque no es cuerpo; ni hay composición de forma y de materia”.<sup>65</sup> La inmutabilidad de Dios también halló su justificación epistemológica con la vía negativa en el contexto de la teología natural: “De lo establecido queda claro que Dios es completamente inmutable. *Primero*, porque, tal como quedó demostrado, existe un primer ser a quien llamamos Dios. Por ser primer ser requiere ser acto puro sin mezcla alguna de potencialidad, pues la potencia es absolutamente posterior al acto”.<sup>66</sup> Y al mismo tiempo, la inmutabilidad es el argumento para la atemporalidad de Dios: “El concepto de eternidad se deriva de la inmutabilidad, como el de tiempo del movimiento, según ha quedado dicho. . . . Como quiera que Dios es lo más inmutable, a Él le corresponde en grado máximo ser eterno”.<sup>67</sup>

---

<sup>64</sup>Ibíd., I.3.1.

<sup>65</sup>Ibíd., I.3.7. *Cursiva en el original.*

<sup>66</sup>Ibíd., I.9.1.

<sup>67</sup>Ibíd., I.10.2. El enfoque apofático queda bien claro en la idea misma de la eternidad que tenía Tomás: “Así como llegamos al conocimiento de lo simple partiendo de lo compuesto, así también llegamos al conocimiento de eternidad partiendo del tiempo, que no es más que el *número de movimiento según el antes y el después*. Como en todo movimiento hay sucesión, y una de sus partes viene después de la otra, constanding el antes y el después del movimiento, conseguimos la noción de tiempo, que no es más que el número de lo anterior y de lo posterior en el movimiento. En cambio, en lo que carece de movimiento no es posible distinguir un antes y un después, ya que siempre está del mismo modo. Así pues, como el concepto de

De este modo, según Gregory P. Rocca, Tomás de Aquino elaboró estos atributos de Dios por medio de la “negación cualitativa”:

Primero, a menudo él habla de lo que podría llamarse negaciones cualitativas, que niegan cierta cualidad de Dios alegando que es intrínsecamente imperfecta, y por lo tanto incompatible con la perfección de Dios: por ej., Dios es incorpóreo, inmutable y no tiene sucesión temporal. Este es el tipo de negación que Tomás de Aquino tiene en mente siempre que dice que aunque no podemos saber qué es Dios, podemos saber qué no es.<sup>68</sup>

De este modo, al recurrir a la vía negativa —que presupone la ontología de Platón y Aristóteles—, Tomás de Aquino desarrolló su comprensión de la atemporalidad y la inmutabilidad de Dios.<sup>69</sup> Sin embargo, Tomás también admite que

---

tiempo consiste en la numeración de lo anterior y de lo posterior en el movimiento, así el concepto de eternidad consiste en la concepción de la uniformidad de lo que está absolutamente exento de movimiento”. *Ibid.*, I.10.1. Cursiva en el original.

<sup>68</sup>Gregory P. Rocca, “Aquinas on God-Talk: Hovering over the Abyss”, *Theological Studies* 54 (1993): 648.

<sup>69</sup>“Una aproximación más cercana al conocimiento apropiado de Dios se efectúa a través de esta forma, porque muchas cosas son aisladas de Él a través de la demostración, cuya supresión permite que Él sea entendido separado de otros seres. De hecho, la demostración muestra que Dios es inmutable, eterno, incorpóreo, absolutamente simple, uno y otras cosas parecidas que expusimos en el libro primero”. Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles, Book 3: Providence; Part 1* 39.1 (trad. Bourke). De este modo, según Tomás, cualquier cambio o emoción en Dios tiene que ser descartado como una imperfección (antropomorfismo). Tomás de Aquino, *Suma de teología* I.21.3.

se puede decir algo acerca de Dios por medio del recurso de la analogía. Según Tomás, cuando hablamos de Dios, es inevitable utilizar el lenguaje que fue creado originalmente por criaturas finitas. El problema surge cuando se considera que este lenguaje no puede atribuirse a Dios de una forma precisa en su sentido original.<sup>70</sup> Aquí es donde la analogía entra en juego. El principio de la analogía es que los seres concuerdan en algo, pero también difieren enormemente. Esto es, cualquier analogía siempre supone univocidad, cierta similitud, cosas en común. Pero también implica cierta equivocidad, una disimilitud, y es por ello que debiera aclararse cuán lejos llega la similitud y la disimilitud.<sup>71</sup>

---

<sup>70</sup>Tomás de Aquino, *Suma de teología* I.13.3. La idea de analogía de Tomás debe entenderse en el contexto de la idea de Aristóteles sobre este concepto, que llegó a Tomás por medio de Averroes, así como la discusión escolástica sobre la forma apropiada de nombrar a Dios. Por ejemplo, dada la controversia entre quienes sostenían un apofaticismo radical (equivocidad) y quienes sostenían una idea más catafática (univocidad), el IV Concilio de Letrán (1215) declaró que “no puede afirmarse tanta semejanza entre el Creador y la criatura, sin que haya de afirmarse mayor desemejanza”. Jhon F. Clarkson et al., eds., *The Church Teaches* (London: Herder, 1956), no. 307.

<sup>71</sup>Él afirma: “Por todo lo cual se ve que el nombre *sabio* no se da con el mismo sentido a Dios y al hombre. Lo mismo cabe decir de otros nombres. De donde se concluye que ningún nombre es dado a Dios y a las criaturas unívocamente. Pero tampoco equivocamente, como dijeron algunos. Pues, de ser así, partiendo de las criaturas nada de Dios podría ser conocido ni demostrado, sino que siempre se caería en la falacia de la equivocidad. . . . Así, pues, hay que decir que estos nombres son dados a Dios y a las criaturas por analogía, esto es, proporcionalmente”. Tomás de Aquino, *Suma de teología* I.13.5. *Cursiva en el original.* También debe tenerse en cuenta que la analogía es una categoría para la cual se la aplica. En Dios, por ejemplo, esta puede aplicarse a su existencia, su temporalidad, su carácter, su bondad, etc. Esto significa que siempre hay un elemento objetivo con

De esta forma, existe una analogía en la que una misma palabra (un nombre o atributo) se aplica a dos entidades distintas, pero no puede decirse que el significado de esta palabra es idéntico para ambas entidades.<sup>72</sup> Sin embargo, cabe destacar que Tomás de Aquino introduce su análisis del concepto de la analogía luego de haber presentado el núcleo de su concepción del ser de Dios (atemporalidad, inmutabilidad, simplicidad). Es por esto que él rechaza la univocidad: porque ya ha establecido el ser de Dios por medio de la vía negativa, que por definición niega cualquier univocidad. Del mismo modo, rechazó la equivocidad (como sucede con Maimónides, por ejemplo), porque ya ha dicho *algo* acerca de Dios. En este sentido, “solo la analogía puede justificar epistemológicamente lo que él ya sabe por medio de sus juicios teológicos [negativos]”.<sup>73</sup> Así, en la analogía, Tomás emplea por supereminencia las virtudes que poseen

---

el cual se relacionan las dos entidades (p. ej., tiempo). La analogía compara la relación de los dos elementos de la analogía con aquel elemento. Por lo tanto, la analogía solo es una comparación de cómo los dos sujetos de esta se relacionan con aquel elemento en común.

<sup>72</sup>No resulta útil para esta investigación entrar en la disputa sobre las cuatro formas de hacer analogía de Tomás, inferidas originalmente por Tomás Cajetano de Vio en su obra *De nominum analogia et de conceptu entis* (1498). Véase Cajetan de Vio, *The Analogy of Names and the Concept of Being*, ed. P. N. Zammit, trad. E. A. Bushinski y H. J. Koren (Pittsburgh: Duquesne, 1953). Una de las razones es porque el punto de vista de Cajetano ha sido severamente desafiado. Véase Santiago Ramírez, “De Analogía”, *Sapientia* 8 (1953): 166-92; Ralph McInerny, *The Logic of Analogy: An Interpretation of St. Thomas* (The Hague: Nijhoff, 1961). Para una interpretación moderna de la analogía de Tomás, véase Paul DeHart, “On Being Heard but Not Seen: Milbank and Lash on Aquinas, Analogy, and Agnosticism”, *Modern Theology* 26, no. 2 (2010): 243-77.

<sup>73</sup>Rocca, “Aquinas on God-Talk”, 657.

los seres humanos, como sabiduría, perfección, etc. Debería señalarse nuevamente que Tomás elaboró su concepto de analogía como un procedimiento hermenéutico, no en el contexto de la Biblia, sino en el contexto de la teología natural.<sup>74</sup>

## Conclusión

El boceto histórico precedente ha mostrado que el teísmo clásico desarrolló su doctrina de Dios en una metodología de tres etapas. En primer lugar, comenzando muy temprano con los primeros teólogos cristianos, y siguiendo con Tomás de Aquino, el teísmo clásico utilizó la teología natural para hablar de Dios. Esto implica que la razón humana puede lograr cierta comprensión del ser y los atributos de Dios independientemente de la revelación sobrenatural de Dios como se la encuentra en la Biblia.

En segundo lugar, el teísmo clásico llegó a la comprensión de su concepción básica de Dios por medio de la vía negativa en el contexto de la teología natural mencionada. Esta metodología hermenéutica puede rastrearse hasta llegar a Parménides, y fue utilizada por Platón y Aristóteles para elaborar el concepto de Dios. Por medio de la vía negativa, la filosofía griega rechaza atribuirle a Dios cualquier característica del mundo sensible: Dios es atemporal y aespacial, no

---

<sup>74</sup>Gamwell observa: “Sin lugar a dudas, algunos intérpretes de Tomás sostienen que su explicación de los nombres divinos es puramente una explicación teológica cristiana, en el sentido de que esta también depende de lo que puede saberse acerca de Dios solamente en, o por medio de, la Sagrada Escritura. Sin embargo, por cómo lo interpreto, Tomás defiende la predicación analógica de lo divino por vías de la razón natural, así como también busca demostrar la existencia de Dios independientemente de la revelación especial”. Franklin I. Gamwell, “Speaking of God after Aquinas”, *The Journal of Religion* 81, no. 2 (2001): 186.

tiene cuerpo ni partes, es simple e inmutable. Sin embargo, es necesario señalar que, si bien la vía negativa presupone ausencia de contenido —porque se refiere a lo que no puede decirse acerca de Dios—, crea verdaderamente contenido proposicional de pleno significado ontológico. No es sorpresa que tanto los padres griegos como los latinos hayan utilizado esta herramienta hermenéutica, ya que esta se encontraba en su entorno: “La vía negativa . . . es la característica más destacada de la vida filosófica de la antigüedad tardía, griega y cristiana”.<sup>75</sup> Se ha mostrado que los principales arquitectos del teísmo clásico siguieron el mismo enfoque metodológico para elaborar el concepto de la atemporalidad, simplicidad e inmutabilidad de Dios.

En tercer lugar, trabajando sobre la base de un concepto ontológico de Dios elaborado por medio de la vía negativa en el contexto de la teología natural, el teísmo clásico rotula cualquier característica que la Biblia le atribuye a Dios y que no se ajusta a su idea previa de Dios como un mero “antropomorfismo”. En otras palabras, el teísmo clásico comienza desde una idea de Dios extrabíblica y luego interpreta el lenguaje para hablar acerca de Dios basándose en esta presuposición ontológica del ser de Dios.

El análisis del trasfondo filosófico mostró que la filosofía griega desarrolló su comprensión ontológica del Ser por medio de la vía negativa, un procedimiento que le quita al Ser cualquier atributo relacionado con el mundo sensorial. De este modo, se concibe la realidad última en términos de atemporalidad, sin relación al cambio, espacio o materia física. Basado en esta metodología hermenéutica, el concepto de Dios en el teísmo clásico se pensó en términos de atemporalidad, simplicidad e inmutabilidad. Estas presuposiciones

---

<sup>75</sup>Raoul Mortley, *From Word to Silence* (Bonn: Peter Hanstein Verlag, 1986), 2:15.

ontológicas se convirtieron en una clave hermenéutica para interpretar el lenguaje utilizado para hablar acerca de Dios en las Escrituras. El siguiente artículo comparará la metodología y las presuposiciones del teísmo clásico con las de Lutero, Calvino y Arminio al elaborar su doctrina de Dios.☺

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

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