

«Pocos periodos de la historia del cristianismo han sido tan descuidados o tan frecuentemente tergiversados en los debates teológicos contemporáneos como el periodo de la ortodoxia protestante. Richard Muller ha dado un vuelco a la sabiduría convencional sobre la importancia de este periodo y ha redefinido el campo a través de su cuidadoso y exhaustivo análisis de las fuentes primarias. Todos los trabajos futuros sobre la historia de la teología protestante de 1550 a 1800 deberán tener en cuenta los estudios de Muller».

David C. Steinmetz

Duke University

«Aquí tenemos un análisis brillante de la ortodoxia reformada en su desarrollo y en sus contextos polémicos, filosóficos y exegéticos. La narrativa de Muller sobre la codificación o, desde la perspectiva de la historia social, la institucionalización de la teología reformada seguramente reforzará la posición del autor como líder indiscutible de un movimiento revisionista internacional que, en dos décadas, ha alterado dramáticamente nuestra comprensión de la historia histórica posterior a la Reforma. Uno de los verdaderos puntos fuertes de este trabajo es la integración que hace el autor de la historia de la filosofía en esta historia de la teología. También lo es el esfuerzo del autor por permanecer teológicamente neutral en su análisis. Sobre todo, la obra está finamente sintonizada históricamente. Se presta especial atención a las variaciones sincrónicas y diacrónicas en la teología de los reformadores y los ortodoxos reformados... Una fortaleza casi absoluta de la obra es su clara estructura y accesibilidad. El índice es detallado y útil. Con la publicación de estos volúmenes, la comunidad académica ha recibido un trabajo de gran importancia. La ‘tesis de Muller’ tiene un profundo significado tanto para historiadores como para teólogos, porque es mucho más que una crítica prolongada y devastadora de la historiografía neo-ortodoxa. La amplitud de su análisis y la fuerza de su argumento hacen de este estudio una de las obras verdaderamente esenciales sobre la historia y la teología posteriores a la Reforma. Ninguna investigación futura sobre la polémica y la teología posterior a la Reforma ya sea ortodoxa o heterodoxa, puede permitirse el lujo de ignorar estos volúmenes».

Chad B. Van Dixhoorn

Westminster Theological Seminary; Historical Journal

«Richard Muller se ha ganado una reputación internacional como comentarista brillante e incisivo sobre Juan Calvino y la tradición reformada. Pero estos volúmenes son algo más. Con inmensa erudición y energía, Muller muestra aquí la teología de los escolásticos reformados en relación con toda la historia de la doctrina cristiana, exponiéndola a una escala verdaderamente monumental. La comunidad académica está permanentemente en deuda con él. Muller demuestra que, cuando se utiliza con discernimiento, la riqueza de la dogmática reformada, descuidada durante mucho tiempo, puede dar lugar a la profundización de la reflexión teológica y la predicación en la Iglesia cristiana».

Paul Helm

Regent College, Vancouver

«Los dos primeros volúmenes de la Dogmática reformada posterior a la Reforma de Richard Muller ya se han establecido como punto de partida para el estudio serio del desarrollo de la teología de la ortodoxia reformada. Por ello, es un gran placer disponer por fin de los volúmenes finales sobre la doctrina de Dios junto con las segundas ediciones de los dos primeros volúmenes, que han sido revisados para tener en cuenta la erudición más reciente y reestructurados para dar mayor claridad a las tesis centrales. Dogmática reformada posterior a la Reforma está llamada a transformar la erudición tanto en Europa como en Norteamérica».

Willem J. van Asselt

University of Utrecht

«El trabajo de Muller, aquí como siempre, se caracteriza por un dominio incomparable de las fuentes, con una atención al detalle y una expresión precisa. Como historiador, es experto en discernir las continuidades y los contextos de las tradiciones teológicas a medida que crecen y se desarrollan. Su aproximación a los escolásticos protestantes, a menudo denostados, es comprensiva y libre de las caricaturas habituales, y si su obra es iconoclasta, es sólo para defender a escritores y comunidades del pasado contra sus tergiversaciones posteriores».

John Thompson

Fuller Theological Seminary

«El pasado sigue hablando con poderosa relevancia a la era moderna en el notable proyecto de Richard A. Muller en Dogmática reformada posterior a la Reforma. Esta obra en cuatro volúmenes es un tour de force de la teología histórica y será de interés para todos los evangélicos, independientemente de su herencia denominacional».

R. Albert Mohler Jr.

The Southern Baptist Theological Seminary

«Dogmática reformada posterior a la Reforma es una obra de importancia monumental y bien merece la pena comprarla. Cualquiera que trabaje en el ámbito de la teología histórica, la historia intelectual o la filosofía no puede permitirse el lujo de perderse estos volúmenes. Pero no deben quedar relegados al ámbito académico. Del mismo modo, quienes trabajan en las iglesias reformadas no pueden permitirse ignorar esta obra... Y debido a la riqueza de la teología reformada, aquellos que busquen perspectivas tanto históricas como teológicas se verán muy recompensados. ¿Mi recomendación? Cómprelo. ¡Léanlo! Pase la voz a otros».

Scott F. Sanborn

Kerux

«Un proyecto de varias décadas que promete dejar huella durante décadas. Dogmática reformada posterior a la Reforma es una referencia accesible para el anciano, pastor o estudiante de seminario reflexivo. Ya he utilizado la obra como referencia en la preparación de clases de escuela dominical para adultos, y he descubierto que veinte o treinta minutos de hojear pueden fundamentar sólidamente una lección de orientación popular sobre aspectos clave del pensamiento reformado estableciendo las líneas generales de su desarrollo histórico. Por supuesto, el uso más serio de este recurso por parte de estudiantes profesionales de teología también promete dar frutos incalculables, a medida que las aguas claras de la fuente de la tradición reformada lleguen a un número cada vez mayor de lectores».

Brian J. Lee

Modern Reformation

«Toda la obra ha mejorado en varios aspectos. Las exasperantes notas finales se han convertido en notas a pie de página y cada volumen tiene una lista de contenidos considerablemente más detallada, así como un índice. La edición revisada refleja los años de estudio desde la primera. Estos enormes volúmenes constituyen un estudio impresionantemente exhaustivo del tema».

Anthony N. S. Lane

IRT Bulletin

DOGMÁTICA REFORMADA POSTERIOR A LA REFORMA

*El surgimiento y desarrollo de la
ortodoxia reformada, ca. 1520 a ca. 1725*

VOLUMEN 3

La esencia y los atributos de Dios

RICHARD A.
MULLER

MONTE
 **ALTO**
EDITORIAL



Dogmática reformada posterior a la Reforma:

El surgimiento y desarrollo de la ortodoxia reformada, ca. 1520 a ca. 1725. Vol. 3:

La esencia y los atributos de Dios de Richard A. Muller.

© Monte Alto Editorial, 2025.

Traducido con permiso del libro *Post-Reformation Reformed Dogmatics: The rise and development of reformed orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725 v. 3: The Divine Essence and Attributes* © Richard A. Muller. 2003 publicado por Baker Academic una división de Baker Publishing Group PO Box 6287, Grand Rapids, MI 49516-6287

Reservados todos los derechos. Ninguna parte de esta publicación puede reproducirse, almacenarse en un sistema de recuperación o transmitirse de ninguna forma ni por ningún medio (por ejemplo, electrónico, fotocopiado, grabación) sin el permiso previo por escrito del editor. La única excepción son las citas breves en reseñas impresas.

Primera impresión en el 2025 en Cali, Colombia.

A menos que se indique lo contrario, las citas de las Escrituras son de la Nueva Biblia de las Américas (NBLA) © 2005 por The Lockman Foundation.

ISBN Tapa blanda: 978-628-01-9613-8

ISBN Tapa dura: 978-628-01-9614-5

Monte Alto Editorial

www.montealtoeditorial.com

CONTENIDO

PREFACIO	13
Parte 1. Introducción	19
1. LA DOCTRINA DE DIOS DEL SIGLO XII AL XV	21
1.1 Estudios y perspectivas sobre la historia de la doctrina de Dios	21
A. Hacia una historia de la doctrina de Dios, con énfasis en los siglos XVI y XVII	21
B. La Doctrina de Dios en la Ortodoxia Reformada: Hacia una Tesis	31
1.2 Escritura, tradición y filosofía en la doctrina escolástica de Dios.....	36
A. La contribución escolástica temprana: de Anselmo de Canterbury a Pedro Lombardo	36
B. La doctrina de Dios en la alta escolástica: teólogos del siglo XIII	52
1.3 Contribuciones de la Baja Edad Media a la Doctrina de Dios	71
A. Alteraciones de perspectiva en la teología medieval tardía: ¿decadencia o desarrollo?	71
B. Cuestiones específicas	77

**2. LA DOCTRINA DE DIOS DESDE EL SIGLO XVI HASTA PRINCIPIOS
DEL XVIII 99**

2.1 La Doctrina de Dios en la Reforma 99

A. Puntos de vista sobre Dios al comienzo de la Reforma 99

B. La Doctrina de Dios en la Obra de los Codificadores de
Segunda Generación 105

C. La Doctrina de Dios en las Confesiones Reformadas 110

**2.2 La escolástica protestante y la doctrina de Dios: los avances
ortodoxos tempranos (1565-1640) 114**

A. Hacia la revisión de la perspectiva 114

B. Los comienzos de la ortodoxia temprana y el renacimiento
aristotélico del Renacimiento tardío 122

2.3 La Doctrina de Dios en la Alta Ortodoxia (1640-1685) 139

A. La Transición a la Alta Ortodoxia 139

B. La ortodoxia reformada y el surgimiento del racionalismo ... 147

C. El pleno desarrollo de la doctrina ortodoxa reformada
de Dios 157

**2.4 Ortodoxia, teísmo y racionalismo a finales del
siglo XVII y XVIII 167**

A. Desarrollos continentales 167

B. El declive de la teología reformada en las islas británicas 176

Parte 2. LA DOCTRINA ORTODOXA REFORMADA DE DIOS 185

3. LA UNIDAD DE EXISTENCIA, ESENCIA Y ATRIBUTOS EN DIOS 187

**3.1 El Orden y Disposición de la Doctrina de Dios en la Teología
Ortodoxa Reformada 187**

A. Método y Orden en la Era de la Reforma 187

B. Orden, método y construcción de la dogmática reformada ortodoxa temprana	194
3.2 La existencia y el conocimiento de Dios	201
A. El conocimiento de Dios y la incomprensibilidad divina	201
B. Naturaleza, razón y problema de las pruebas de la existencia de Dios en la teología reformada	208
C. Pruebas de la existencia de Dios en la teología ortodoxa reformada	223
3.3 El Problema de la Predicación y los Atributos de Dios en General	240
A. El problema de la predicación	240
B. Los reformadores sobre los atributos divinos	254
C. Los atributos divinos en la teología de la ortodoxia reformada	262
D. Patrones de Clasificación	267
 4. LA ESENCIA DIVINA, LOS NOMBRES Y LOS ATRIBUTOS «ESENCIALES»	 281
4.1 La esencia, independencia y unidad de Dios	281
A. La Doctrina de la Esencia Divina	281
B. Independencia y Unidad Divinas	295
4.2 Los nombres de Dios	304
A. Discusión Doctrinal de los Nombres Divinos en la Era de la Reforma	304
B. Discusión Ortodoxa Reformada de los Nombres Divinos ...	314
4.3 Simplicidad, espiritualidad, inmutabilidad y atributos relacionados	335
A. Quid sit Deus: atributos esenciales del orden primario	335
B. Los reformadores sobre la simplicidad divina	338

C. Los escolásticos reformados sobre la simplicidad divina	341
D. La distinción de atributos en el ser no compuesto	352
E. Espiritualidad e Invisibilidad	370
F. Inmutabilidad Divina	382
G. Perfección y necesidad	397
4.4 Infinitud Divina, Eternidad y Atributos Relacionados	404
A. La Infinitud Divina	404
B. Infinito en relación con la cantidad: la Magnitudo Dei	411
C. Infinitud en relación con el espacio: inmensidad y omnipresencia	416
D. Infinitud en Relación con el Tiempo: Eternidad	430
E. Pars Practica: Los «Usos» de Infinitud Divina, Omnipresencia y Eternidad	450
5. LOS ATRIBUTOS DE LA VIDA, EL INTELECTO Y LA VOLUNTAD	455
5.1 Los Atributos del «Orden Secundario»: La Operación y Salida Divina	455
A. Primeros modelos ortodoxos: Perkins y Polanus	455
B. Alta ortodoxia: enfoques cartesianos y anticartesianos	457
5.2 Vida, Omnisuficiencia y Bienaventuranza Divina	458
A. La Enseñanza de los Reformadores	458
B. La vida divina en la teología ortodoxa reformada	465
5.3 Los atributos intelectuales de Dios: entendimiento, conocimiento, sabiduría, veracidad y fidelidad	478
A. Atributos Intelectuales: La Estructura y el contenido del Locus	478
B. La Sabiduría Divina (Sapientia)	479
C. El Entendimiento Divino (Intellectus/Intelligentia) y el Conocimiento (Scientia/Omniscientia)	488
D. La Scientia Dei: su manera, objetos y grado	495

E. Distinciones en el Conocimiento Divino	506
F. El conocimiento «necesario» y «libre» de Dios y el problema del «conocimiento medio»	512
5.4 Voluntad y libertad	540
A. La voluntad de Dios en la teología reformada	540
B. La Voluntas Dei en la teología de los reformadores	544
C. La Doctrina Ortodoxa Reformada de la Voluntas Dei	554
D. Las Distinciones ad intra	566
E. Las Distinciones Ad Intra-Ad Extra	570
F. Las Distinciones Ad Extra	586
G. La Voluntas Dei: continuidades, desarrollos y usos	592
 6. ATRIBUTOS RELATIVOS A LA MANIFESTACIÓN Y EJERCICIO DE LA VOLUNTAD DIVINA	 595
6.1 La justicia, santidad, bondad, verdad y fidelidad de Dios	595
A. La Rectitud o Justicia de Dios	595
B. Distinciones en la Iustitia Dei	604
C. La Santidad o Pureza de Dios	621
D. La Bondad de Dios	628
E. Verdad y fidelidad	638
6.2 El Poder, Dominio, Majestad y Gloria de Dios	647
A. Divina Omnipotencia y Dominio en la Teología de los Reformadores	647
B. Omnipotencia divina en la teología ortodoxa temprana y alta	655
C. La Majestad y Gloria de Dios	675
6.3 Los afectos y virtudes divinos	689
A. Consideraciones generales: el problema de los afectos y pasiones en Dios	689
B. El amor de Dios	701

C. Gracia y favor divinos	711
D. La Divina Misericordia	718
E. Ira y Odio Dei: La ira y el odio de Dios y los afectos relacionados	726
Índice	737

PREFACIO

Este prefacio y el más breve de los cuatro volúmenes de *Dogmática reformada posterior a la Reforma* marcan un momento de cierre relativo en una discusión inconclusa. Llego a la finalización formal de un proyecto que, en diversos grados de concentración, me ha ocupado desde 1978. En ese tiempo, he escrito sobre otros temas, pero el análisis de los entendimientos reformados de los prolegómenos y *principia* de los siglos XVI y XVII ha seguido siendo un interés principal y el foco de mi investigación. Sin embargo, la finalización del proyecto viene con el reconocimiento de que la investigación apenas ha arañado la superficie del tema. Aunque los últimos veinticinco años han visto un aumento del interés académico en la historia intelectual del protestantismo a finales del siglo XVI y en el siglo XVII, una gran cantidad de cuestiones que contribuyeron al curso de la ortodoxia protestante y una gran cantidad de documentos pertenecientes a su historia permanecen superficialmente examinados o completamente sin examinar. El mismo hecho de que aquí solo se han estudiado los prolegómenos y las doctrinas de las Escrituras y de Dios indica una enorme cantidad de trabajo por hacer, en una escala similar a la emprendida en el presente trabajo, pero con otros énfasis históricos y doctrinales, antes de que podamos comenzar a tener una imagen completa de la ortodoxia reformada. Se requiere más estudio de la historia de la exégesis, la piedad y la homilética de la era, con atención a los contextos del discurso teológico y las interrelaciones del estudio académico y la religión popular, antes de que podamos cerrar por completo la discusión. Además, a pesar de la extensión del presente estudio, soy más consciente que nunca de la necesidad del estudio de pensadores individuales, de las variedades de formulación doctrinal entre los ortodoxos reformados y de los temas debatidos entre los ortodoxos reformados y sus diversos opositores. A menudo se necesitan ensayos y monografías sobre puntos que ocupan apenas uno o dos párrafos en el presente estudio. Muchas de las secciones temáticas de cada uno de los cuatro volúmenes examinan cuestiones que fueron objeto de extensos tratados en el siglo XVII.

El simple hecho de establecer las necesidades de la erudición de esta manera ofrece una indicación de por qué la antigua erudición dogmática de los siglos XIX y XX, dada su fobia y su definición errónea de la escolástica y su apego a las variaciones de la teoría del dogma central, estaba tan atrozmente equivocada en su evaluación de los materiales de finales del siglo XVI y del XVII. Más allá y subyacente a este problema historiográfico básico, además, está el hecho de que los teólogos de los siglos XIX y XX escribieron en un contexto que estaba en gran medida aislado de la dogmática ortodoxa y escolástica del protestantismo, y que, incluso cuando examinaron sus materiales, normalmente lo hacían a través de compendios menos que representativos, como *Reformed Dogmatics* de Heppe, y en el contexto de las perspectivas filosóficas modernas que difícilmente coincidían con las perspectivas filosóficas, sin mencionar la visión cambiante del mundo de los siglos XVI y XVII. Los críticos teológicos modernos de esta antigua teología protestante suelen malinterpretar las ideas y fórmulas que atacan, a veces porque el malentendido es compartido por los modernos «defensores» de la ortodoxia. El punto es quizás mejor ilustrado por la discusión de la simplicidad divina en el presente volumen: muchos de los defensores, así como los detractores de la doctrina, asumen (incorrectamente) que no permitía distinciones en la Deidad. La mayor dificultad que enfrenta el escritor moderno al tratar con este material es, por lo tanto, aprender su vocabulario y, a través de su vocabulario, su significado.

Sin embargo, este estudio de los prolegómenos y los dos *principia* del sistema reformado ofrece, incluso tomado en sí mismo, una base adecuada para la discusión y reevaluación parcial del pensamiento escolástico y protestante ortodoxo. Estos tres *loci* tomados en conjunto ofrecen un vistazo a las presuposiciones y métodos de la teología del siglo XVII. Un estudio de los contenidos de dos de las doctrinas —las Escrituras y Dios— identificadas por los ortodoxos como *principia*, y posiblemente, más importante para la mente ortodoxa protestante, ilustra las formas en que las definiciones, los enfoques y los métodos descritos en los prolegómenos entraron en juego en la formulación doctrinal. Incluso más que los prolegómenos y la doctrina de las Escrituras, la doctrina ortodoxa protestante de Dios —la esencia divina, los atributos y la Trinidad— da evidencia del carácter de la dogmática reformada posterior a la Reforma. La doctrina es profundamente bíblica, altamente filosófica, totalmente situada en su contexto exegético y filosófico del siglo XVII, pero eminentemente tradicional y nunca muy alejada de la piedad. Es protestante en su reconocimiento confesional y católica (¡en un sentido

ecuménico!) en su método escolástico, sus fundamentos patrísticos y sus raíces filosóficas clásicas. Comparte una tendencia existencial, homilética y kerigmática, así como una ortodoxia trinitaria, con la teología de los reformadores, pero también comparte una agudeza dialéctica y filosófica y, de hecho, un interés en las relaciones intra-trinitarias, con la teología de los doctores medievales. La división del tema en dos volúmenes, uno que trata sobre la esencia y los atributos, el otro sobre la doctrina de la Trinidad, no indica, además, una separación de los temas que los ortodoxos reformados entendían como una unidad. La división es simplemente una concesión a la extensión creciente del proyecto.

El carácter de las declaraciones doctrinales ortodoxas protestantes evidencia una preocupación genuina por las normas bíblicas, los límites confesionales y la catolicidad de la formulación que hace que la identificación de la dogmática escolástica protestante como una forma de racionalismo sea bastante imposible. Uno no debería descartar a los ortodoxos reformados como racionalistas más de lo que debería descartar a los reformadores como ciegos fideístas, y aunque es bastante claro que los teólogos del siglo XVII estaban más dispuestos a involucrarse en discusiones doctrinales de una naturaleza más metafísica de lo que estuvieron los reformadores de la primera y segunda generación del protestantismo, también es bastante seguro que tales discusiones pertenecen al marco de un sistema teológico completo y no fueron tomadas a la ligera por los ortodoxos.

El biblicismo de la ortodoxia reformada o, más precisamente, la íntima conexión entre la exégesis y la formulación dogmática característica de la teología del siglo XVII es también, por lo tanto, un tema en los volúmenes tres y cuatro. Se puede hacer un caso razonable de que la doctrina ortodoxa reformada de Dios era altamente exegética —y que la porción del *locus* relativa a la doctrina de la Trinidad era predominantemente exegética. Este tema, además, se presenta como una continuación y documentación del punto hecho en el volumen dos con respecto al uso de *dicta probantia*. Allí, se ofreció la tesis de que estos «textos de prueba» no eran versículos bíblicos arrancados de su contexto y utilizados para justificar una teología dogmática no exegética; aquí la tesis se ilustra comparando el trabajo de varios comentaristas con las formulaciones doctrinales de los ortodoxos reformados. De manera similar, la conexión entre la exégesis, la dogmática y la piedad se ilustra mediante la cita de sermones y comentarios «populares» (generalmente resultantes de sermones predicados en serie), así como comentarios técnicos y sistemas de teología. Por lo tanto, a pesar de su organización sistemática,

el volumen también ilustra y argumenta el impacto más amplio de la ortodoxia reformada más allá del aula universitaria. (También observo que he tenido que ser selectivo en los textos bíblicos examinados: he intentado seleccionar textos representativos que evidencien la base exegética positiva de la doctrina o proporcionen documentación de la polémica con varios antitrinitarios. Sin embargo, dada la duración del estudio, no era posible examinar todos los argumentos exegéticos).

Como en volúmenes anteriores, he identificado y corregido las citas bíblicas dadas en las diversas obras citadas, sin indicar las correcciones realizadas. Muchas de las citas, particularmente en obras publicadas antes de 1560, son meramente a capítulos, dada la novedad de la versificación en el siglo XVI. En lo posible, he indicado los versos. Los lectores también deben ser conscientes de que las diferencias significativas en la versificación continuaron hasta el siglo XVII (y en algunos casos permanecen hasta el día de hoy): por lo tanto, la versificación de la Versión Autorizada a menudo es diferente de la *Statenvertaling* donde, entre otras diferencias, los encabezados de los Salmos se identifican consistentemente como el primer verso. En tales casos, donde la versificación diferente es una lectura correcta, no he hecho ningún cambio. También he estandarizado las abreviaturas de los libros bíblicos y la tipografía de citación de números de libros, capítulos y versículos. Las citas del texto bíblico suelen seguir la forma de las palabras dadas en las fuentes de los siglos XVI o XVII. He traducido citas latinas directamente al inglés y lo he hecho en consulta con varias traducciones de los siglos XVI y XVII. Cuando era necesario aportar una cita de un texto bíblico no proporcionado íntegramente por el texto teológico examinado, he seguido traducciones más antiguas, dado que su lenguaje se ajusta al uso de la época y, lo que es más importante, son todas traducciones del llamado *Textus Receptus*, entonces en uso como base normativa para la traducción.

Mi profundo agradecimiento a los colegas y amigos de la Universidad de Utrecht, especialmente a Willem Van Asselt, Eef Dekker, Anton Vos y Andreas Beck, quienes han sido mis compañeros de diálogo en varias partes importantes del texto y cuyos penetrantes análisis me ayudaron a refinar mis puntos de vista. Estoy particularmente en deuda con nuestras discusiones sobre la simplicidad, la infinitud y el conocimiento medio en los seminarios celebrados en Utrecht en la primavera de 1997 y con las extensas discusiones que tuvimos en el *Onderzoeksgroep oude Gereformeerde Theologie*, durante mi mandato como Profesor Belle van Zuylen en la Facultad de Teología de la Universidad de Utrecht en

la primavera de 1999. Así también, extendiendo mi agradecimiento a los profesores y estudiantes del Seminario Talbot en La Mirada, CA por su respuesta convincente a las penúltimas versiones de varios de los capítulos de este volumen, presentado en 1996 como Lyman Stewart Lectures. Unas palabras de agradecimiento largamente esperadas también van para Diane Bradley, quien ingresó la primera versión electrónica de este trabajo desde mis páginas escritas a mano, a menudo casi ilegibles.

Finalmente, mi agradecimiento y más profundo aprecio va, como siempre, a Gloria, quien ha apoyado y alentado constantemente mi investigación y escritura y quien, más importante aún, es mi apoyo y compañera cuando termino de escribir.

Richard A Muller

16 de mayo de 2002

PARTE I

INTRODUCCIÓN

1

LA DOCTRINA DE DIOS DEL SIGLO XII AL XV

1.1 Estudios y perspectivas sobre la historia de la doctrina de Dios

A. Hacia una historia de la doctrina de Dios, con énfasis en los siglos XVI y XVII

1. Limitaciones y direcciones del presente estudio. La doctrina de Dios que se encuentra en el pensamiento reformado durante la era de la ortodoxia (ca. 1565-1725) ha ocupado un lugar central en la crítica de la teología posterior a la Reforma y, por lo general, se ha distinguido de la doctrina de los reformadores sobre la base de su contenido escolástico y aristotélico. A pesar de esta crítica razonablemente destacada, la doctrina en sí ha sido poco estudiada: hay algunas monografías y ensayos sobre los puntos de vista de pensadores individuales, pero no hay un examen extenso del desarrollo y el espectro de la enseñanza reformada sobre el tema. Además, las críticas han sido en gran medida dogmáticas más que históricas, han juzgado las opiniones de los dogmáticos más antiguos sobre la base de construcciones dogmáticas del siglo XX y han recurrido a afirmaciones bastante vagas: la doctrina de los escritores ortodoxos era «rígida», «árida», «abstracta», caracterizada por el «escolasticismo» y el «aristotelismo».¹

¹ Así, por ejemplo, Charles S. McCoy, "Johannes Cocceius: Federal Theologian," en *Scottish Journal of Theology*, XVI (1963), pp. 352-370; Basil Hall, "Calvin Against the Calvinists," en *John Calvin: A Collection of Distinguished Essays*, ed. Gervase Duffield (Grand Rapids: Eerdmans, 1966), pp. 19-37; Brian G. Armstrong, *Calvinism and the Amyraut Heresy: Protestant Scholasticism and Humanism in Seventeenth Century France* (Madison: University of Wisconsin Press, 1969); Cornelis Graafland, "Gereformeerde Scholastiek V: De Invloed van de Scholastiek op de Gereformeerde Orthodoxie," en *Theologia Reformata*, 30 (1987), pp. 4-25; cf. Bert Loonstra, "De leer van God en Christus in de Nadere Reformatie," en Th. Brienens *et al.*, *Theologische Aspecten van de Nadere Reformatie* (Zoetermeer: Boekencentrum,

Una historia completa de la doctrina de Dios, aun concediendo su limitación a los desarrollos del pensamiento desde el siglo XII hasta el siglo XVII o principios del XVIII, sería una empresa enorme: lo que sigue en este capítulo y el próximo es un bosquejo de los principales desarrollos y un enfoque crítico de parte de la literatura, específicamente con referencia a las trayectorias de pensamiento que tienen relación con el desarrollo de la doctrina en la Reforma y la teología reformada posterior a la Reforma. Durante estos siglos la doctrina de Dios fue establecida como una formulación dogmática a gran escala por los escritores de la alta escolástica de la Edad Media, con un giro crítico por los escritores de los siglos XIV y XV, transformada de nuevo por los énfasis soteriológicos y exegeticos de la Reforma, y reformulada a gran escala por los escolásticos protestantes del período posterior a la Reforma, sin mencionar el desarrollo de la doctrina dentro del catolicismo romano después del Concilio de Trento o el impacto del renacimiento tardío del aristotelismo y la escolástica. Además, los trabajos filosóficos de toda la era escolástica medieval fueron duramente criticados por los reformadores y luego reevaluados por los escolásticos protestantes en su intento de diseñar un nuevo sistema de doctrina a la luz de la Reforma y de las ideas de los primeros doctores de la iglesia, tanto patristicos como medievales. Todo lo que se puede presentar aquí es un resumen de estos desarrollos como prelude a la discusión actual de la doctrina ortodoxa reformada de la esencia, los atributos y la naturaleza trina de Dios. Dejamos de lado, además, los desarrollos en la teología católica romana y luterana en los siglos XVI y XVII, excepto donde inciden en el pensamiento de los reformados.

Prácticamente se observa aquí el mismo patrón cronológico que en los dos volúmenes anteriores: una era ortodoxa temprana que se extiende aproximadamente desde 1565 hasta 1640, dividida en dos fases por la controversia arminiana y el Sínodo de Dort; una era de alta ortodoxia que se extiende desde 1640 hasta 1725, también dividida en dos fases por el cambio en las sensibilidades filosóficas, las perspectivas exegeticas y críticas, y las fortunas políticas del protestantismo que fue ampliamente perceptible ca. 1685; y una era de ortodoxia tardía que se extiende desde 1725 hasta 1775. Como en los casos anteriores, aunque se hace referencia bastante consistente a varios teólogos ortodoxos tardíos, el énfasis del estudio permanece en las eras ortodoxas temprana y tardía, ca. 1565-1725.²

1993), pp. 99-150.

² Ver las discusiones de la cronología en Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, I, 1.1 (A.2); 1.3 (A-D), en lo sucesivo citado como *PRRD*; y en Richard A. Muller, *After*

2. El estado actual de la investigación. Como se señaló en el volumen anterior,³ el carácter y el énfasis de la literatura secundaria difieren considerablemente de un tema a otro: el examen de la historia y el desarrollo de los prolegómenos es escaso, pero bastante objetivo; de la doctrina de la Escritura y la historia de la exégesis, considerable pero muy invertido en cuestiones y problemas teológicos. En el caso de la doctrina de Dios, hay una vasta literatura sobre los puntos de vista medievales de la esencia y los atributos divinos, menos sobre la Trinidad en la Edad Media, y aún menos sobre cualquiera de estos temas en las eras de la Reforma y la ortodoxia. La importante excepción a este patrón de interés decreciente son los esfuerzos de los historiadores de la filosofía por presentar los desarrollos del siglo xvii y el trabajo que se ha realizado sobre el antitrinitarismo en los siglos xvi y xvii.⁴

Desafortunadamente, además, parece haber muy poco cruce entre los historiadores de la filosofía y los historiadores de la teología: cada grupo puede ser criticado bibliográficamente por no examinar las investigaciones del otro. Además, existe un gran interés filosófico moderno en los puntos de vista clásicos o tradicionales de la esencia y los atributos divinos, muchos de los cuales manifiestan poca preocupación por los detalles históricos. Los filósofos parecen tener aún más interés que las diversas escuelas de teólogos modernos en usar (y frecuentemente distorsionar) la historia para fines contemporáneos: un patrón típico de argumento es la presentación de una imagen parcial o de una caricatura de la enseñanza escolástica en aras de descartarla más fácilmente en favor de una alternativa moderna.⁵ Una importante excepción a las dos

Calvin: Studies in the Development of a Theological Tradition (New York: Oxford University Press, 2002), capítulo 1.

³ *PRRD*, II, 1.1.

⁴ Dos de los mejores puntos de acceso a la bibliografía sobre la historia de la filosofía del siglo xvii son Daniel Garber y Michael Ayers, eds., *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), y la *Encyclopédie philosophique universelle*, publié sous la direction d'André Jacob, 4 partes en 5 vols. (Paris: Presses Universitaires de France, 1989-1998). Retomaré la discusión del pensamiento trinitario y antitrinitario en *PRRD*, IV.

⁵ Por ejemplo, Nicholas Wolterstorff, "God Everlasting," en *God and the Good: Essays in Honor of Henry Stob*, ed. Clifton Orlebeke and Lewis Smedes (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), pp. 181-203; ídem, "Divine Simplicity," en *Philosophical Perspectives*, 5, *Philosophy of Religion*, ed. James Tomberlin (Atascadero, CA: Pidgeview Publishing, 1991), pp. 531-552; y Alvin Plantinga, *Does God Have a Nature?* (Milwaukee: Marquette University Press, 1980); para una defensa de la doctrina más tradicional, véase Ronald H. Nash, *The Concept of God: An Exploration of Contemporary Difficulties with the Attributes of God* (Grand Rapids: Zondervan, 1983).

generalizaciones de este párrafo es el trabajo reciente de los grupos de investigación de la Universidad de Utrecht.⁶

La erudición sobre el desarrollo histórico de la doctrina de Dios ha sido parcial en el mejor de los casos. Varias historias importantes de la doctrina —como *Histoire des Dogmes* de Schwane, *History of Doctrines* de Seeberg, y *Handbuch der Dogmengeschichte* de Grillmeier, Schmaus y Scheffczyk— ofrecen reseñas de la obra de los principales pensadores; *Christian Tradition* de Pelikan ofrece reflexiones sobre la Trinidad, pero no la doctrina de la esencia y los atributos divinos; y el extenso ensayo de Chossat en *Dictionnaire de théologie catholique* ofrece una sólida sinopsis de los desarrollos en el período medieval.⁷ De manera similar, aunque no con tanto detalle, las historias más antiguas de la doctrina de Neander y Hagenbach ofrecen estudios de las doctrinas de Dios y la Trinidad en cada una de las eras principales de la iglesia.⁸ Dos estudios más antiguos también merecen mención: *God in Human Thought* de Gillett y *The Knowledge of God in Its Historical Development* de Gwatkin.⁹ La primera es una obra que destaca por su alcance y, concediendo su tiempo, por su objetividad. Todavía sirve como una útil lista de hallazgos de materiales, particularmente con referencia a la teología natural del siglo xvii y principios del xviii. Sin embargo, se debe criticar a Gillett por no establecer un criterio claro para la inclusión o exclusión de obras sobre teología natural y, en su discusión del siglo xvii, por simplemente seguir las líneas de la filosofía deísta y racionalista en lugar de intentar

⁶ Por ejemplo, Juan Duns Escoto, *Contingency and Freedom. Lectura I 39*, Introducción, traducción y comentario de A. Vos, H. Veldhuis, A. H. Looman-Grasskamp, E. Dekker, y N. W. den Bok (Dordrecht, 1994); Antonie Vos, *Johannes Duns Scotus* (Leiden, 1994); Eef Dekker, “Does Duns Scotus Need Molina? On Divine Foreknowledge and Co-causality,” en *John Duns Scotus (1265/6-1308): Renewal of Philosophy*, ed. E. P. Bos (Amsterdam: Rodopi, 1998), pp. 101-11 e ídem, “The Reception of Scotus’ Theory of Contingency in Molina and Suárez,” en *Via Scoti*, ed. Sileo, pp. 445-54.

⁷ Joseph Schwane, *Histoire des Dogmes*, trad. A. Degert, 5 vols. (Beauschesne, 1906); Reinhold Seeberg, *Text-book of the History of Doctrines*, trad. Charles E. Hay, 2 vols. (Grand Rapids: Baker Book House, 1977); A. Grillmeier, M. Schmaus, and L. Scheffczyk, eds., *Handbuch der Dogmengeschichte*, (Freiburg: Herder, 1956 ss.); Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, 5 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1971-1989); M. Chossat, “Dieu. Sa nature selon les scholastiques,” en *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 4/1, cols. 1152-1243.

⁸ Johann August Wilhelm Neander, *Lectures on the History of Christian Dogmas*, 2 vols. (London: Bohn, 1858); Karl R. Hagenbach, *A History of Christian Doctrines*, 3 vols. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1880-1881). Ezra Hall Gillett, *God in Human Thought; or, Natural Theology Traced in Literature, Ancient and Modern, to the Time of Bishop Butler*, 2 vols. (New York, Scribner, Armstrong, 1874).

⁹ Henry Melvill Gwatkin, *The Knowledge of God in Its Historical Development*, 2nd ed., 2 vols. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1907).

examinar el tema más amplio del teísmo racional. La segunda es una serie de conferencias bastante incompleta que se destaca por su sesgo contra los desarrollos escolásticos, ya sean medievales o posteriores a la Reforma, por su filosofía bastante superficial y por su frecuente descuido de las fuentes. Más allá de estas obras, la doctrina también se examina, aunque desde otra perspectiva, en las diversas historias principales de la filosofía, en particular Ueberweg y Copleston.¹⁰ También son dignos de mención el breve estudio de la doctrina de Dios realizado por Kaiser y la colección de extractos de una serie de importantes ensayos y monografías sobre aspectos de la doctrina de Dios a lo largo de la historia occidental reunidos por Fortman bajo el título *Theology of God*. La colección de Fortman es demasiado general para ser útil en este estudio y el trabajo de Kaiser, desafortunadamente, repite los estereotipos sobre la era de la ortodoxia sin evidencia de ninguna investigación sobre los documentos reales de la época.¹¹

Tampoco podríamos pasar de una revisión de los relatos más amplios de la doctrina de Dios sin alguna mención de la discusión masiva del tema que se encuentra en el libro *Dogmática Eclesiástica* de Barth y la extensa encuesta, a menudo basada en Barth, que se encuentra en *Foundations of Dogmatics* de Weber.¹² La presentación de Barth es una de las más detalladas que existen, y está llena de reflexiones sobre la lógica de la antigua dogmática que con frecuencia ha influido en la erudición del siglo xx sobre la ortodoxia reformada. Adolece, sin embargo, como la mayoría de las excursiones dogmáticas de Barth, de una voluntad de usar los materiales más antiguos como contraste para su propio argumento: a pesar de todos sus detalles, no puede verse como un intento de entrar en la mente de la doctrina tradicional en sus propios términos. La discusión de Barth sobre *scientia media* es ejemplar —sus comentarios sobre la inmutabilidad divina son problemáticos. Sus presentaciones deben ser estudiadas con cuidado, pero también con cautela. Así también en el

¹⁰ Friedrich Ueberweg, *et al.*, *Friedrich Ueberweg's Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 5 vols. (Berlin: E. S. Mittler & Sohn, 1923-1928); también ídem, *A History of Philosophy from Thales to the Present Time*, 2 vols. (New York: Scribner, 1872-1874); y Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, 9 vols. (Westminster, Md.: The Newman Press, 1946-1974; repr. Garden City: Image Books, 1985).

¹¹ Christopher B. Kaiser, *The Doctrine of God: an Historical Survey*, rev. ed. (Eugene, Or.: Wipf & Stock, 2001); Edmund Fortman, *The Theology of God: Commentary* (Milwaukee: Bruce, 1968).

¹² Karl Barth, *Church Dogmatics*, ed. G. W. Bromiley y T. F. Torrance, 4 vols. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1936-1975), II/1, pp. 322-677; Otto Weber, *Foundations of Dogmatics*, trad. Darrell Guder, 2 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1981-1982), I, pp. 397-460.

caso de Weber hay mucho detalle y comprensión, pero también mucha incomprensión teológica.

Mientras que, en general, los pensadores individuales en la era escolástica temprana han recibido poca atención,¹³ la doctrina de Dios en la obra de Anselmo había sido bien y ampliamente discutida.¹⁴ La literatura sobre la doctrina de la alta escolástica es, sin embargo, masiva, y solo unos pocos estudios representativos pueden señalarse en este resumen. Abundan los estudios individuales de la doctrina de Dios de Tomás de Aquino,¹⁵ y ha habido un trabajo significativo comparando a Buenaventura y Tomás.¹⁶ Aquí, sin embargo, como en las observaciones generales hechas al comienzo de este capítulo, hay un problema distinto causado por el uso de Tomás de Aquino para fines filosóficos modernos, aparte del examen histórico de sus ideas en su contexto medieval de interpretación; de hecho, como si a menudo es el caso, el examen de porciones de su *Summa theologiae* aparte del corpus más grande de sus escritos, sin mencionar su contexto histórico. La suposición de gran parte de este escrito parece ser que Tomás de Aquino es el pensador representativo por excelencia de la teología medieval y que la *Summa theologiae* es la expresión más completa de su pensamiento en casi todos los puntos, cuando de hecho, sus puntos de vista a menudo ejemplifican solo una posición en un debate medieval importante y la exposición más completa de sus ideas ocurre en otro documento, como su comentario

¹³ Pero tenga en cuenta Donald F. Duclow, "Pseudo-Dionysius, John Scotus Eriugena, Nicholas of Cusa: An Approach to the Hermeneutic of Divine Names," en *International Philosophical Quarterly*, 12 (1972), pp. 260-278; Ivan Boh, "Divine Omnipotence in the Early Sentences," en Tamar Rudavsky (ed.), *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy: Islamic, Jewish, and Christian Perspectives*, (Dordrecht: Riedel, 1985), pp. 185-211.

¹⁴ Por ejemplo, Gillian Evans, *Anselm and Talking About God* (Oxford: Clarendon Press, 1978); John Moreall, "The Aseity of God in St. Anselm," en *Studia Theologica: Scandinavian Journal of Theology*, 36/1 (1982), pp. 37-46; William Courtenay, "Necessity and Freedom in Anselm's Conception of God," en *Analecta Anselmiana*, 4/2, ed. H. Kohlenberger (1975), pp. 39-64.

¹⁵ Por ejemplo, Robert L. Patterson, *The Conception of God in the Philosophy of Aquinas* (London: Allen & Unwin, 1933); Karl Albert, "Exodusmetaphysik und Metaphysische Erfahrung," en *Thomas von Aquino: Interpretation und Rezeption*, ed. Willehad Eckert (Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1974), pp. 80-95; P. Fontan, "Dieu, premier ou dernier connu, de Spinoza á St. Thomas d'Aquin," en *The Thomist*, 74 (1974), pp. 244-278; Gerhard Ebeling, "The Hermeneutical Locus of the Doctrine of God in Peter Lombard and Thomas Aquinas," en *Journal for Theology and the Church*, 3 (1967), pp. 70-111; L.-B. Geiger, "Les idées divines dans l'oeuvre de S. Thomas," en *St. Thomas Aquinas, 1274-1974; Commemorative Studies*, prólogo de Etienne Gilson, 2 vols. (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974), vol. I, pp. 175-209; W. J. Hankey, *God in Himself: Aquinas' Doctrine of God as Expounded in the Summa Theologiae* (New York: Oxford University Press, 1987).

¹⁶ Cf. Thomas A. Fay, "Bonaventure and Aquinas on God's Existence: Points of Convergence," en *The Thomist*, 41 (1977), pp. 585-595; Anton Pegis, "The Bonaventuran Way to God," en *Medieval Studies*, 29 (1967), pp. 206-242.

sobre las *Sentencias*. En ninguna parte este problema es más evidente que en el debate moderno sobre la doctrina de la simplicidad divina.

La teología de Enrique de Gante ha sido reevaluada en el siglo xx por Paulus y Pegis como una contribución distintiva y significativa a la doctrina de Dios en el contexto de las críticas al aristotelismo de finales del siglo xiii. Entre otras cosas, Enrique reconoció más plenamente que cualquiera de sus predecesores que los argumentos aristotélicos del movimiento, particularmente en su forma original, no dan como conclusión necesaria que hay un solo Dios. Enrique, por tanto, prefirió una comprensión platónica de Dios y, más allá de eso, la metafísica de Avicena.¹⁷

Comenzando con las monografías de Seeberg y Minges, la teología de Duns Escoto ha llegado gradualmente a ser vista como una obra positiva y constructiva más que como una obra puramente crítica destructiva de la síntesis de teología y filosofía del siglo xiii.¹⁸ Los estudios recientes, sobre todo los de Allan Wolter y Antonie Vos, han dirigido una atención cada vez más positiva a la doctrina de Dios de Duns Escoto.¹⁹ De manera similar, la teología de Guillermo de Ockham, una vez vista como una influencia negativa y excesivamente crítica sobre la doctrina cristiana, ha sido reevaluada significativamente en los últimos años, y el lado filosófico de su doctrina de Dios ha sido minuciosamente examinado.²⁰ Entre otros estudios de los pensadores de la Baja Edad Media, el trabajo

¹⁷ J. Paulus, *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique* (Paris: J. Vrin, 1938); Anton Pegis, "Toward a New Way to God: Henry of Ghent," en *Medieval Studies*, 30 (1968), pp. 226-247, y 31 (1969), pp. 93-116; *idem*, "Four Medieval Ways to God," en *Monist*, 54 (1970), pp. 317-358; *idem*, "Four Medieval Ways to God," en *Monist*, 54 (1970), pp. 317-358.

¹⁸ Reinhold Seeberg, *Die Theologie des Johannes Duns Scotus. Eine dogmengeschichtliche untersuchung* (Leipzig: Dieterich, 1900); Parthenius Minges, *Der Gottesbegriff des Duns Scotus* (Vienna, 1907); e *idem*, *Ioannis Duns Scoti Doctrina Philosophica et Theologica*, 2 vols. (Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae, 1930).

¹⁹ Allan B. Wolter, "Duns Scotus on the Existence and Nature of God," en *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, XXVIII (1954), pp. 94-121; *idem*, "Duns Scotus on the Natural Desire for the Supernatural," en *The New Scholasticism*, XXIII (1949), pp. 281-317; *idem*, "Duns Scotus on the Nature of Man's Knowledge of God," en *Review of Metaphysics*, 1/2 (Dec. 1947), pp. 3-36; *idem*, "The 'Theologism' of Duns Scotus," en *Franciscan Studies*, 7 (1947), pp. 257-273, 367-414; *idem*, *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus* (St. Bonaventure, New York: The Franciscan Institute, 1946); Allan B. Wolter and Marilyn McCord Adams, *The Philosophical Theology of John Duns Scotus* (Ithaca: Cornell University Press, 1990).

²⁰ Gordon Leff, *William of Ockham: The Metamorphosis of Scholastic Discourse* (Manchester: The University Press, 1975); Marilyn McCord Adams, *William Ockham*, 2 vols. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1987); Armand Maurer, *The Philosophy of William of Ockham in the Light of Its Principles* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1999); nótese también Allan B. Wolter, "Ockham and the Textbooks: On the Origin of Possibility," en *Franziskanische Studien*, 32 (1950), pp. 70-96.

de Hoenen sobre Marsilio de Inghen sobre el conocimiento divino ofrece un avance considerable en la discusión y, desde nuestra perspectiva aquí, un análisis de un elemento importante del trasfondo medieval de las opiniones de la Reforma y posreforma sobre la *scientia Dei*, particularmente con referencia a la distinción de los atributos divinos, la extensión del conocimiento divino y el problema de la presciencia divina de los contingentes futuros.²¹

También hay una gran cantidad de ensayos sobre varios problemas debatidos en la doctrina de Dios desde el siglo XII hasta el XIV, como los de Sweeney, Wass y Catania sobre la infinitud divina,²² los ensayos de varios autores sobre el problema de la *potencia Dei absoluta* y *potentia Dei ordinata*,²³ estudios de atributos divinos individuales y las implicaciones del lenguaje sobre ellos,²⁴ y numerosos estudios de la doctrina de Dios en la obra de varios teólogos medievales.²⁵ Sweeney, en particular, debe

²¹ M. J. F. M. Hoenen, *Marsilius of Inghen: Divine Knowledge in Late Medieval Thought* (Leiden: E. J. Brill, 1993).

²² Leo Sweeney, "Divine Infinity, 1150-1250," en *The Modern Schoolman*, 35 (1957-1958), pp. 38-51; ídem, "Divine Infinity in the Writings of Thomas Aquinas" (Ph.D. diss.: University of Toronto, 1954); ídem, "Lombard, Augustine and Infinity," en *Manuscripta*, 9 (1958), pp. 24-40; ídem, "Some Medieval Opponents of Divine Infinity," en *Medieval Studies*, 19 (1957), pp. 233-245; también Leo Sweeney y Charles Ermatinger, "Divine Infinity according to Robert Fishacre," en *The Modern Schoolman*, 35 (1957-1958), pp. 191-235; Los ensayos de Sweeney están reunidos en su *Divine Infinity in Greek and Medieval Thought* (New York: Peter Lang, 1992); Meldon C. Wass, *The Infinite God and the Summa Fratris Alexandri* (Chicago: Franciscan Herald Press, 1964); F. L. Catania, "Divine Infinity in Albert the Great's Commentary on the Sentences of Peter Lombard," en *Medieval Studies*, 22 (1960), pp. 27-42.

²³ Por ejemplo, Heiko A. Oberman, "Some Notes on the Theology of Nominalism with Attention to Its Relation to the Renaissance," en *Harvard Theological Review*, 53 (1960), pp. 47-76; Francis Oakley, "Pierre D'Ailly and the Absolute Power of God: Another Note on the Theology of Nominalism," en *Harvard Theological Review*, 56 (1963), pp. 59-73; Felix Alluntis and Allan B. Wolter, "Duns Scotus on the Omnipotence of God," en *Stud Phil Hist Phil*, 5 (1970), pp. 178-222; M. A. Pernoud, "The Theory of the *Potentia Dei* according to Aquinas, Scotus and Ockham," en *Antonianum*, 47 (1972), pp. 69-95; Kathleen Ashley, "Divine Power in the Chester Cycle and Late Medieval Thought," en *Journal of the History of Ideas*, 39 (1978), pp. 387-404; Edward Grant, "The Condemnation of 1277, God's Absolute Power and Physical Thought in the Late Middle Ages," en *Viator*, 10 (1979), pp. 211-244; Laurence Eldredge, "The Concept of God's Absolute Power in the Later Fourteenth Century," en *By Things Seen: Reference and Recognition in Medieval Thought* (Ottawa: University of Ottawa Press, 1979), ed. David L. Jeffrey (1979), pp. 211-226.

²⁴ Armand Maurer, "John of Jandun and the Divine Causality," en *Medieval Studies*, 17 (1955), pp. 185-207; Girard J. Etzkorn, "John Reading on the Existence and Unicity of God, Efficient and Final Causality," en *Franciscan Studies*, 41 (1981), pp. 110-221; Matthew J. Kelly, "John Went, O. F. M., and Divine Omnipotence," en *Franciscan Studies*, 47 (1987), pp. 138-170; ídem, "Power in Aquinas," en *The Thomist*, 43 (1979), pp. 474-479; Leonard A. Kennedy, "Divine Omnipotence and the Contingency of Creatures, Oxford, 1330-1350 A.D.," en *The Modern Schoolman*, 61 (1983/84), pp. 249-258.

²⁵ Por ejemplo, A. John Badcock, "Aspects of the Medieval Idea of God," en *London Quarterly*

señalarse por haber demostrado que la noción de la infinitud divina no puede simplemente darse por sentada como una característica del teísmo cristiano tradicional, y que fue objeto de una intensa discusión en el siglo XIII, con algunos teólogos postulando una esencia divina finita en vista de la asociación de la infinitud con la cantidad y, por tanto, desde una perspectiva aristotélica, con la imperfección.²⁶

Desafortunadamente, la teología de la Reforma y el protestantismo posreformado ha sido menos útil en tales asuntos que la de la Edad Media. La doctrina de Dios se discute, por supuesto, en los diversos estudios de los principales reformadores como Lutero,²⁷ Zuinglio,²⁸ y Calvino;²⁹ y hay ensayos sobre la doctrina de Dios tal como la enseñan estos y otros pensadores de la época de la Reforma.³⁰ En el caso de Calvino, la discusión más extendida sobre la doctrina de Dios sigue siendo el estudio de Warfield. Junto con los ensayos complementarios sobre las doctrinas de Calvino del conocimiento de Dios y de la Trinidad, constituye un gran esfuerzo monográfico que aún debe tenerse en

and *Holborn Review*, 177 (1952), pp. 86-97; Ebeling, "Hermeneutical Locus of the Doctrine of God," pp. 70-111; Konrad Fischer, "Hinweise zur Gotteslehre Bonaventuras," en Alphonso Pompei, ed. *San Bonaventura Maestro di Vita Franciscana e di Sapienza Cristiana*, 3 vols. (Rome: Pontifica Facoltà Teologica San Bonaventura, 1976), vol. I, pp. 513-525; L. Hodl, "Die philosophische Gotteslehre des Thomas von Aquin, O.P. in der Diskussion der Schulen um die Wende des 13. zum 14. Jahrhundert," en *Rivista di Filosofia Neo-scholastica*, 70 (1978), pp. 113-134; Mark G. Henninger, "Henry of Harclay's Questions on Divine Prescience and Predestination," en *Franciscan Studies*, 40 (1980), pp. 167-243; Etzkorn, "John Reading on the Existence and Unicity of God," pp. 110-221; Hankey, *God in Himself: Aquinas' Doctrine of God*.

²⁶ Sweeney, *Divine Infinity*, pp. 337-63.

²⁷ Julius Köstlin, *The Theology of Luther in its Historical Development and Inner Harmony*, 2 vols. trad. Charles E. Hay (Philadelphia: Lutheran Publication Society, 1897; repr. St. Louis: Concordia, 1986); Paul Althaus, *The Theology of Martin Luther*, trad. Robert C. Schultz (Philadelphia: Fortress, 1966).

²⁸ Gottfried W. Locher, *Die Theologie Huldrych Zwinglis im Lichte seiner Christologie, I, Die Gotteslehre* (Zürich: EVZ Verlag, 1952); W. P. Stephens, *The Theology of Huldrych Zwingli* (Oxford: Clarendon Press, 1986).

²⁹ Émile Doumergue, *Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps*, 7 vols. (Lausanne: G. Bridel, 1899-1917); Wilhelm Niesel, *The Theology of Calvin*, trad. Harold Knight (London: Lutterworth, 1956; repr. Grand Rapids: Baker Book House, 1980); François Wendel, *Calvin: The Origins and Development of His Religious Thought*, trad. Philip Mairét (N.Y.: Harper and Row, 1963).

³⁰ Por ejemplo, R. T. L. Liston, "John Calvin's Doctrine of the Sovereignty of God" (Ph.D. diss.: University of Edinburgh, 1930); John Murray, *Calvin on Scripture and Divine Sovereignty* (Grand Rapids: Eerdmans, 1960); Garret A. Wilterdink, "Irresistible Grace and the Fatherhood of God in Calvin's Theology." Ph.D. dissertation, University of Chicago, 1974; ídem, "The Fatherhood of God in Calvin's Thought," en *Reformed Review*, 30/1 (fall 1976), pp. 9-22; ídem, *Tyrant or Father? A Study of Calvin's Doctrine of God*, 2 vols. (Bristol, In.: Wyndham Hall Press, 1985); Richard Kyle, "The Divine Attributes in John Knox's Concept of God," en *Westminster Theological Journal*, 48/1 (1986), pp. 161-172.

cuenta.³¹ No obstante, con algunas excepciones notables, la continuidad y discontinuidad entre la Reforma y los conceptos medievales de Dios rara vez se ha estudiado en profundidad.³²

Los estudios de la doctrina de Dios desarrollados por los pensadores protestantes posreformados siguen siendo relativamente pocos, dado el número de pensadores y el lapso de años que se discutirán, y se dividen en tres categorías básicas. Primero, hay una erudición más antigua caracterizada por la generalización dogmática y el uso de la teoría del dogma central del siglo XIX,³³ en la que se ha descrito a escritores como Beza y Zanchi como formuladores de un sistema deductivo de doctrina contrario a las tendencias del pensamiento de la Reforma. También hay estudios de un interés más filosófico que no suelen estar arraigados en las generalizaciones de la erudición dogmática más antigua en las que se examinan las obras de los reformados del siglo XVII,³⁴ y está, en tercer lugar, la reciente erudición de la reevaluación, que presta más atención al contexto histórico y al trasfondo bastante diverso de los documentos, y que ha dejado de lado el modelo del dogma central.³⁵ Hay una clara

³¹ Benjamin Breckinridge Warfield, "Calvin's Doctrine of the Knowledge of God," "Calvin's Doctrine of God," y "Calvin's Doctrine of the Trinity," en Samuel Craig (ed.), *Calvin and Augustine*, (Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1956), pp. 29-130, 133-185, 189-284.

³² Por ejemplo, Otto Hermann Pesch, *The God Question in Thomas Aquinas and Martin Luther*, trad. Gottfried Kroedel (Philadelphia: Fortress, 1972); David C. Steinmetz, "Calvin and the Absolute Power of God," en *Calvin in Context* (New York: Oxford University Press, 1995), pp. 40-52; Susan E. Schreiner, "Exegesis and Double Justice in Calvin's Sermons on Job," en *Church History*, 58 (1918), pp. 322-338; idem, *Where Shall Wisdom be Found? Calvin's Exegesis of Job from Medieval and Modern Perspectives* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

³³ Cf. Otto Gründler, "Thomism and Calvinism in the Theology of Girolamo Zanchi, 1516-1590," (Th.D. dissertation, Princeton Theological Seminary, 1961); e idem, *Die Gotteslehre Girolami Zanchis und ihre Bedeutung für seine Lehre von der Prädestination* (Neukirchen: Neukirchner Verlag, 1965); Heiner Faulenbach, *Die Struktur der Theologie des Amandus Polanus von Polansdorf* (Zurich: EVZ Verlag, 1967); y nótese el capítulo relevante en Antonie Hendrik Haentjens, *Remonstrantsche en calvinistische dogmatiek: in verband met elkaar en met de ontwikkeling van het dogma* (Leiden: A.H. Adriani, 1913).

³⁴ Frederik Gerrit Immink, *Divine Simplicity* (Kampen: J. Kok, 1987); Gijsbert van den Brink, *Almighty God: A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence* (Kampen: J. Kok, 1993); Lucio Johan van den Brom, *Divine Presence in the World: a Critical Analysis of the Notion of Divine Omnipresence* (Kampen: Kok Pharos, 1993); y observe los ensayos en Gijsbert van den Brink y Marcel Sarot eds., *Understanding the Attributes of God* (Frankfurt: Peter Lang, 1999); Aza Goudriaan, *Philosophische Gotteserkenntnis bei Suárez und Descartes in Zusammenhang mit die niederländischen reformierten Theologie und Philosophie des 17. Jahrhunderts* (Leiden: E. J. Brill, 1999); idem, "Die Rezeption des cartesianischen Gottesdankens bei Abraham Heidanus," en *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 38/2 (1996), pp. 166-197.

³⁵ John Platt, *Reformed Thought and Scholasticism: The Arguments for the Existence of God in Dutch Theology, 1575-1650* (Leiden: Brill, 1982); Richard A. Muller, *God, Creation and Providence in the Thought of Jacob Arminius: Sources and Directions of Scholastic Protestantism in the Era of*

superposición entre las dos últimas categorías. También hay un estudio de la doctrina luterana de Dios en la era de la ortodoxia,³⁶ sin un análogo comparable en los estudios de la ortodoxia reformada.

También hay un cuerpo considerable de trabajo sobre la historia de la filosofía que tiene relación con el tema. ¡El estudio de Wolfson sobre Spinoza sigue siendo el análisis más detallado de la doctrina de Dios de cualquier pensador en particular en el siglo XVII!³⁷ Aquí, nuevamente, hay una cobertura mucho mejor dedicada a los filósofos del siglo XVII y, desafortunadamente, esta literatura rara vez examina la teología de la época, ya sea como un telón de fondo o como un compañero de diálogo de la filosofía, a pesar de la clara interrelación de la literatura teológica y filosófica de la época. El ensayo filosóficamente excelente de Jolley en la reciente *Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy* es un buen ejemplo: a pesar de su intención de discutir la relación de los filósofos del siglo XVII con la teología, prácticamente no se menciona a ningún teólogo de la época.³⁸

B. La Doctrina de Dios en la Ortodoxia Reformada: Hacia una Tesis

1. El problema general: identificar trayectorias, continuidades y discontinuidades. Se puede argumentar con referencia significativa a este cuerpo de literatura secundaria que el problema histórico de la doctrina de Dios en su desarrollo desde la Edad Media hasta las eras de la Reforma y la posreforma no solo ha sido estudiado parcialmente sino que también, debido a la carácter parcial del estudio, no ha sido

Early Orthodoxy (Grand Rapids: Baker Book House, 1991); Carl R. Trueman, *The Claims of Truth: John Owen's trinitarian Theology* (Carlisle: Paternoster Press, 1998); ídem, "John Owen's *Dissertation on Divine Justice*: An Exercise in Christocentric Scholasticism," en *Calvin Theological Journal*, 33 (1998), pp. 87-103; Andreas Beck, "Gisbertus Voetius (1589-1676): Basic Features of His Doctrine of God," en Willem Van Asselt and Eef Dekker, eds., *Reformation and Scholasticism: An Ecumenical Enterprise* (Grand Rapids: Baker Book House, 2001), pp. 205-226; Harm J. M. J. Goris, "Thomism and Zanchi's Doctrine of God," en *ibid.*, pp. 125-126.

³⁶ Robert D. Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, 2 vols. (St. Louis: Concordia, 1970-1972), vol. 2, pp. 52-163. Nótese también la selección de textos en Heinrich Schmid, *Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, trad. Charles E. Hay y Henry Jacobs (Minneapolis: Augsburg, n.d.).

³⁷ Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, 2 vols. (Cleveland and New York: World, 1958).

³⁸ Nicholas Jolley, "The Relation Between Theology and Philosophy," en Daniel Garber and Michael Ayers (eds.), *Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), I, pp. 363-392.

suficientemente o claramente analizado en términos de las grandes continuidades doctrinales o, más aún, en términos de los genuinos cambios y discontinuidades que tanto caracterizan su desarrollo. La mayoría de los estudios de la doctrina medieval de Dios han hecho hincapié en el carácter filosófico y especulativo de la doctrina, con un interés relativamente pequeño en los elementos tradicionales que se trasladaron del período patrístico al medieval y prácticamente sin interés en la relación entre la formulación teológica doctrinal o sistemática y la historia de la exégesis. Por el contrario, los pocos estudios que han aparecido sobre la doctrina de Dios durante la Reforma han tendido a ignorar los elementos tradicionales, para enfatizar la relación de la enseñanza protestante con la Escritura (sin hacer, no obstante, una clara referencia a las continuidades de la tradición exegética), y para enfatizar además la antipatía de la Reforma temprana hacia la argumentación escolástica y hacia la filosofía. La mayoría de las discusiones sobre la doctrina ortodoxa protestante de Dios han tomado como punto de partida el surgimiento del método escolástico, el regreso de un enfoque y uso más positivo de la filosofía y, por lo tanto, el contraste entre la doctrina de los reformadores y la de los escolásticos protestantes —sin ningún examen de la tradición exegética empleada por los reformadores y por sus sucesores escolásticos y, además, sin ninguna comparación detallada de los escolásticos protestantes con los medievales con miras a las continuidades y discontinuidades en el método y en la formulación doctrinal.

Cuando se toman en consideración estos factores olvidados de la tradición y la exégesis y, además, cuando se compara la doctrina escolástica protestante de Dios no solo con la enseñanza de los reformadores, sino también, en cierto detalle, con la de los doctores medievales, se pueden hacer varios puntos previamente desaparecidos, pero muy significativos con respecto tanto al desarrollo de la doctrina de Dios como a la naturaleza y carácter de la teología escolástica protestante. Primero, aparece un acuerdo subyacente en la interpretación de numerosos *loci* bíblicos clave y, con ello, un fuerte elemento de continuidad entre la teología medieval, reformada y posreformada. Segundo, se hace evidente que, a pesar de las claras diferencias metodológicas entre la obra de los reformadores y la de sus sucesores provocadas por la reintroducción del método escolástico, la teología de los ortodoxos protestantes se mantuvo en su mayor parte bastante firme a la tradición exegética de la cual los reformadores eran parte.

Tercero, la comparación de la escolástica protestante con la medieval indica que los teólogos protestantes de finales del siglo XVI y del XVII no

regresaron simplemente a una forma de escolástica medieval. El método escolástico se había alterado y desarrollado durante los siglos XIV, XV y XVI —y lo que es más, los escolásticos protestantes conservaron en su teología tanto un elemento de la desconfianza de la Reforma por la especulación filosófica como un alto grado de preocupación por la base bíblica de la teología. Como se indicó en la primera parte de este estudio, los escolásticos protestantes adoptaron deliberadamente los términos «escolástico» y «escolasticismo», identificándolos con una forma particular de disputa y un método de teología usado en el contexto académico y distinto de la exégesis, la catequesis e incluso exposición doctrinal «positiva». En consecuencia, los elementos filosóficos o metafísicos de su doctrina de Dios evidencian un enfoque ecléctico de la filosofía y un esfuerzo, paralelo al trabajo de los filósofos académicos y lógicos de la época, por desarrollar una filosofía contemporánea en diálogo con la teología. Esta filosofía puede llamarse «aristotelismo cristiano» solo con salvedades: específicamente, los pensadores reformados de la era de la ortodoxia se involucraron en un debate y diálogo continuos con la tradición más antigua, sus manifestaciones del Renacimiento tardío, con varias opciones clásicas —en particular el platonismo, el estoicismo, y el epicureísmo— que habían revivido en el Renacimiento, y con las formas más nuevas de escepticismo y deísmo nacidas en el siglo XVI. Las declaraciones hechas en los siglos XVI y XVII contra las filosofías clásicas e, igualmente, las apelaciones a ellas deben entenderse como encuentros con problemas contemporáneos.³⁹

La atención a la tradición exegetica, además, lleva adelante uno de los temas metodológicos y teológicos centrales de este estudio considerado en su conjunto. En el segundo volumen, examinamos la doctrina de la Escritura no solo desde una perspectiva dogmática o sistemática sino también, como lo indican los mismos sistemas teológicos escolásticos protestantes, desde una perspectiva interpretativa o hermenéutica. Al continuar examinando el tema de la interpretación bíblica, ahora a través del lente de la doctrina de Dios, estamos en condiciones de examinar tanto la relación entre la doctrina protestante de las Escrituras y el resto del sistema teológico como el impacto de los aspectos hermenéuticos de la doctrina protestante de la Escritura sobre la formulación doctrinal en la era de la ortodoxia protestante en general.

Así como no debe ignorarse la exégesis, tampoco debe olvidarse la relación de la teología con la piedad, particularmente como se indica en las obras dogmáticas de los teólogos ortodoxos protestantes y continúa en

³⁹ Cf. *PRRD*, I, 1.3 (A.4-5); 4.1 (B); 8.1 (A-C).

la literatura homilética. La dogmática del protestantismo posreformado no se desarrolló en el vacío y no se formuló simplemente para ejercicios de pensamiento especulativo en el aula: fue una dogmática eclesiástica que reflejaba las preocupaciones de la religión. Esta característica de la dogmática ortodoxa se evidencia más claramente en la teología holandesa e inglesa de finales del siglo XVI y del XVII, y en la medida en que Heppe, por ejemplo, cita a pensadores como Maastricht desde una perspectiva puramente dogmática, sin indicación clara de su interés constante en la relación directa de la doctrina de la esencia divina, los atributos y la Trinidad con la piedad, la antigua doctrina protestante de Dios ha sido tergiversada. Aun así, en la medida en que la erudición más antigua ha ignorado tanto la relación positiva e integral de la ortodoxia reformada en los Países Bajos con la piedad de la *Nadere Reformatie*, la llamada Segunda Reforma holandesa, y la relación de la trayectoria reformada central del puritanismo inglés con la teología reformada continental, la estrecha relación entre el dogma y la piedad que existió, a veces en tensión, pero a menudo en una formulación profunda y de apoyo mutuo, ha sido pasado por alto e ignorado, nuevamente tergiversando la naturaleza y el carácter de la ortodoxia reformada. En esta relación, además, los escritores ortodoxos ilustran sus definiciones más típicas de la teología como práctica y especulativa o como práctica en gran parte: su interés en la piedad de los atributos surge directamente de su sentido de la teología como una disciplina dirigida hacia la meta de la salvación.⁴⁰

2. Algunos detalles. La doctrina de Dios enseñada por los protestantes reformados en los siglos XVI y XVII presenta una trayectoria diversa y variada. El examen de los materiales de la historia demuestra que, contrariamente a la percepción típica de la literatura secundaria, la teología ortodoxa o escolástica de la época no tenía una estructura monolítica. Dada la diversidad de los materiales, además, las trayectorias que conducen desde finales de la Edad Media a través de la Reforma hasta la era de la ortodoxia también manifiestan diversidad y sutilezas en la transmisión y el desarrollo —un punto que parece haberse perdido en gran parte de la erudición más antigua.

Un ejemplo que se abordará al comienzo mismo de la sección temática de este estudio es el uso de argumentos a favor de la existencia de Dios donde, contrariamente a la opinión generalizada, los reformadores no despreciaron el tema y los ortodoxos posteriores no volvieron a una exposición puramente tomista de las cinco vías. Más bien, tanto el uso de

⁴⁰ Cf. *PRRD*, I, 7.3 (A-B).

estos argumentos por parte de los reformadores como de los escritores ortodoxos posteriores ofrece evidencia de los patrones cambiantes de la lógica y la retórica característicos del movimiento desde la Edad Media tardía hasta el Renacimiento —paralelo al cambio relativo del modo demostrativo de la disputa y *quaestio* medievales a la forma más retóricamente formulada de *loci communes*.⁴¹

Los teólogos dentro del campo ortodoxo reformado también diferían en cuanto al orden y la organización de los atributos divinos, al igual que en cuanto a la naturaleza y el carácter de la atribución misma. Específicamente, ni siguieron universalmente el patrón de atributos incommunicables y comunicables típicamente identificados como el paradigma estándar más antiguo ni estuvieron de acuerdo entre ellos sobre la naturaleza de las distinciones dentro de la Divinidad indicadas por los atributos y las personas de la Trinidad. No hubo acuerdo universal sobre el significado de la simplicidad divina.

También hay una serie de temas relacionados con la doctrina de Dios en los que había un alto grado de consistencia entre la ortodoxia reformada, pero también en los que la sabiduría estándar de la literatura secundaria ha perdido por completo el punto de la discusión del siglo XVI —y XVII. A modo de ejemplo: no encontramos aquí una doctrina de una deidad no relacionada. La doctrina de la eternidad expresada por los ortodoxos reformados no se caracteriza fácilmente como una doctrina de la intemporalidad divina, según la cual un ser eternamente inmutable y atemporal no se relaciona directamente con el orden temporal. La doctrina ortodoxa más antigua de la eternidad no solo postula una relación radical de Dios con el mundo, sino que también asume la relación inmediata e íntima de Dios con los seres temporales. En lugar de identificar a Dios como «atemporal», argumenta que Dios abarca el tiempo. En una nota igualmente llamativa, la concepción ortodoxa reformada de la impassibilidad divina no argumenta un Dios que carece de amor, misericordia, ira, odio o (¡de hecho!) placer, sino que tiene todas estas relaciones con el orden mundial. La exclusión de las «pasiones» del ser divino nunca implicó la ausencia de «afectos».

Los ortodoxos más antiguos no solo asumen la relación entre el Dios eterno y su mundo, y la argumentan en términos de una serie sustancial de afectos divinos, sino que también asumen (contrariamente a la «sabiduría» recibida) que Dios es completamente libre en su voluntad:

⁴¹ Ver la discusión en Richard A. Muller, *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Formation of a Theological Tradition* (New York: Oxford University Press, 2000), pp. 102-111; y PRRD, I, 4.1 (A.1).

plenamente capaz de no querer crear el mundo y, queriendo crearlo, plenamente capaz de querer un mundo totalmente diferente al que tenemos, aunque igualmente bueno. Esta concepción de la libertad divina radical es ciertamente parte de la herencia bajomedieval y, como en el caso del lenguaje medieval de *potentia Dei absoluta*, conlleva implicaciones tanto epistemológicas como ontológicas, en particular la limitación de los poderes de la razón para tratar cuestiones relativas a la naturaleza y la obra de Dios.

Finalmente, en prácticamente todos los aspectos de la exposición doctrinal, los escritores reformados de los siglos XVI y XVII evidencian una interrelación significativa, incluso una interacción, entre la doctrina de Dios y los demás temas de su teología. La identificación de Dios como el *principium essendi* de la teología, lejos de generar un sistema teológico deducido de la doctrina de Dios, en realidad produjo un sistema teológico en diálogo consistente con la doctrina de Dios, a menudo en la medida en que aspectos de la doctrina de Dios derivan de preocupaciones en el corazón de otros *loci*, en particular la cristología, la soteriología y la escatología.

1.2 Escritura, tradición y filosofía en la doctrina escolástica de Dios

A. La contribución escolástica temprana: de Anselmo de Canterbury a Pedro Lombardo

1. Líneas de desarrollo histórico. La doctrina escolástica de Dios —de la esencia divina, los atributos y la Trinidad— tuvo sus comienzos en la teología de finales del siglo XI y principios del XII, sobre todo en la obra de Anselmo de Canterbury. Antes de Anselmo, la teología occidental poseía todos los elementos de su doctrina de Dios: conocía el lenguaje de la esencia divina, entendía el concepto de la simplicidad divina, podía basarse en una larga lista de atributos divinos argumentados por la vía de la negación (*via negationis*) y por la vía de la eminencia (*via eminentiae*), y tenía a su disposición una estructura masiva de argumentación trinitaria. Todo esto había sido transmitido a los maestros de la Edad Media en los escritos de los padres. Los materiales patrísticos, sin embargo, apenas estaban sistematizados. De los grandes pensadores patrísticos, solo Orígenes había intentado algo parecido a un sistema teológico cohesivo —y su *De Principiis*, tanto por su fecha temprana (ca. 230 d.C) como por el carácter altamente individualista de sus especulaciones, no

pudo proporcionar a la iglesia una declaración normativa de la doctrina cristiana. De Agustín, la Edad Media recibió una fuente vasta pero no siempre claramente organizada de formulaciones acerca de la Deidad, su esencia y sus atributos y, por supuesto, el lenguaje trinitario. Lo que Anselmo intentó, a finales del siglo XI y principios del XII, fue juntar los hilos de la enseñanza patristica —principalmente la enseñanza de Agustín— en un tejido coherente.

Los esfuerzos de Anselmo, en el *Monologium*, el *Proslogium*, y el tratado *On the Procession of the Holy Spirit against the Greeks*, todos siguen un camino lógico o dialéctico hacia una enunciación de doctrina basada no, como era el patrón habitual, en la autoridad de la Escritura y la tradición sin que se haga ninguna distinción entre la tarea exegetico-tradicional y la dogmática, sino en una exposición racional de la lógica de la doctrina y sus conceptos constituyentes. Anselmo identificó claramente la tarea dogmática como la argumentación racional de un punto doctrinal. Este punto es importante ya que el propio Anselmo no ofreció una distinción claramente establecida entre *sacra pagina* y *sacra theologia* como lo harían sus sucesores,⁴² aunque es obvio que la Escritura es la norma última para la doctrina en su teología y que tanto las verdades expresadas directamente en la Escritura como las que surgen de las conclusiones necesarias del examen del texto deben ser «recibidas con certeza».⁴³

No hay poca ironía en el continuo interés por los grandes tratados de Anselmo, el *Monologion* y el *Proslogion*, como depositarios de las pruebas de la existencia de Dios, en la medida en que los tratados, si bien contienen intentos significativos de formular tales pruebas y, en el caso del *Proslogion*, el argumento ontológico únicamente anselmiano, son principalmente tratados sobre la lógica de la doctrina de Dios. El prefacio o prólogo del *Monologion* ofreció numerosas obras de las generaciones posteriores, incluyendo las *Sentencias* de Lombardo, los muchos comentarios al respecto, y las grandes *summas* del siglo XIII, una visión fundacional del objeto y método de la teología.⁴⁴ De hecho, la intención de ambos tratados de Anselmo sobre Dios es reunir en un todo coherente los temas de la existencia divina, la esencia, los atributos y la trinidad, para identificar el propósito fundamental del discurso teológico

⁴² Sobre esta distinción véase *PRRD*, II, 1.2 (A.2; B.1).

⁴³ Anselmo, *De processione Spiritus Sancti*, ii, en *Opera*, II, p. 209; y ver la discusión en Jasper Hopkins, *A Companion to the Study of St. Anselm* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1972), pp. 46-48.

⁴⁴ Cf. Ebeling, "Hermeneutical Locus of the Doctrine of God," pp. 85-87.

como una meditación sobre la naturaleza de Dios, ya sea considerado «absolutamente» como tal en el pensamiento de Alejandro de Hales, Buenaventura, Aquino y Duns Escoto o considerado «relativamente» como Creador, Redentor y Glorificador en la obra de pensadores como Egidio Romano, Gregorio de Rímini y Durando de San Porciano.⁴⁵

Así, el impacto de estos tratados en el desarrollo de la doctrina escolástica estuvo en la codificación y argumentación interna de la doctrina de Dios, incluyendo, por supuesto, las pruebas, pero yendo mucho más allá de ellas, de hecho, identificando su contexto dentro de la doctrina de Dios y manifestando la lógica y la interrelación de los diversos elementos de la doctrina en su conjunto. Incluso aquellos, como Aquino, que no aceptaron el argumento ontológico de Anselmo, están en la línea de su influencia sobre la naturaleza del lenguaje sobre Dios y, en particular, la suposición de que Dios es lo que tiene y que la esencia de Dios es tal que Dios debe existir. Además, la argumentación de ambos tratados determinó la forma del *locus* sobre Dios para una de las principales trayectorias del sistema teológico: un argumento que comienza con el hecho de Dios y avanza hacia la fiel contemplación de Dios como Trinidad.

Aunque el genio de Anselmo ciertamente aseguró la victoria final del realismo filosófico en los debates de los siglos XI y XII, el resultado no fue, en ese momento, lo suficientemente claro ni la superioridad del Realismo lo suficientemente manifiesta como para impedir que aparecieran puntos de vista alternativos y que tuvieran su influencia, sea positiva o negativa, en la formulación de la doctrina. Dos controversias del siglo XII ejemplifican la diversidad de formulaciones escolásticas tempranas y la necesidad, percibida por muchos de los maestros de la época, de establecer un lenguaje normativo acerca de Dios y los atributos. El primero de estos dos debates se refería a las opiniones de Abelardo sobre la relación entre la bondad de Dios y la obra de la creación, tal como lo abordaron los Sínodos de Soissons (1121) y Sens (1140). El segundo debate fue sobre la visión de la esencia y los atributos divinos que, según los informes, presentó Gilberto Porretano y fue condenada en los sínodos de París (1147) y Reims (1148).

En reacción al elevado realismo de la escuela de Chartres y su concepción de la creación como una emanación de lo divino, Abelardo argumentó una clara distinción entre Dios y el mundo en la creación e identificó la creación como el resultado y la revelación de la bondad de Dios. Este correctivo fundamentalmente ortodoxo a las tendencias

⁴⁵ Chossat, "Dieu. Sa nature selon les scolastiques," col. 1153-1154.

panteístas de la época llevó a Abelardo, sin embargo, a una serie de conclusiones que cuestionaban el concepto de la libertad de Dios en la creación: dado que Dios es absolutamente bueno y debe, por lo tanto, actuar siempre para lo mejor, debe crear el mundo y, de hecho, debe crear este mundo particular: Abelardo afirma explícitamente que «es necesario que Dios quiera y haga el mundo, ni exista en el ocio, como quien antes de hacer [algo] es capaz de no hacerlo».⁴⁶ Atacado por los cistercienses Bernardo de Claraval y Guillermo de San Thierry, las ideas de Abelardo fueron condenadas en los sínodos de Sens y Soissons. Los enfoques medievales posteriores a la cuestión insistieron en la libertad de Dios y, en consecuencia, en la contingencia del orden mundial.

De particular importancia para el desarrollo de la doctrina escolástica de Dios fue la controversia en torno a la enseñanza de Gilberto Porretano acerca de la distinción de personas y atributos en la Deidad. Gilberto, estudiante y seguidor de Anselmo, quien fue obispo de Poitiers de 1142 a 1154, fue interpretado por sus contemporáneos como enseñando que las personas divinas y los atributos divinos, como representación de ideas distintas en la mente que los concibe, también deben ser distintos dentro de la esencia divina. Específicamente, al plantear a través de Boecio la cuestión de la relación entre el bien y el ser, Gilberto recurrió a la fórmula *diversum est esse, et id quod est*: la existencia es diferente de lo que es una cosa, o la existencia es diferente de la esencia. Se informó que Gilberto, siguiendo la distinción, hizo una distinción real entre esencia y existencia, incluso en Dios, y planteó distinciones reales entre uno y otro atributo divino, entre cada uno de los atributos y la esencia divina, entre las personas, y entre cada una de las personas y la esencia divina. Sus críticos concluyeron que había enseñado que Dios era un ser compuesto.⁴⁷

El Sínodo de París (1147) condenó una serie de proposiciones atribuidas a Gilberto sobre la base de informes de su comentario sobre *De Trinitate* de Boecio. Dado que Gilberto afirmó haber entendido a Boecio de manera diferente y dado que el concilio no tuvo acceso directo a su libro, se encargó al abad Gottschalk de San Eligius que revisara el libro y documentara sus proposiciones erróneas. Gilberto, a su vez, pudo demostrar cómo su propia comprensión de las proposiciones no era en absoluto herética y, por lo tanto, evitar la condena: argumentó

⁴⁶ Pedro Abelardo, *Theologia christiana*, V, en J. P. Migne, ed. *Patrologia Latina Cursus Completus* [hereinafter *PL*], 221 vols. (Paris: Vives, 1844-55), vol. 187, col. 1321; cf. Leo Scheffczyk, *Creation and Providence* (New York: Herder and Herder, 1970), p. 127.

⁴⁷ Cf. s.v. «Gilbert de la Porrée», en *Dictionnaire de théologie catholique*; con Schwane, *Histoire des Dogmes*, IV, p. 191; y con Chossat, «Dieu. Sa nature selon les scolastiques», cols. 1165-7.

que no extendió la lógica de una distinción entre esencia y existencia al Ser infinito, que tiene su ser según su esencia y no por participación. Dios es el simple Ser y es todo lo que tiene: no se trata simplemente de que Dios sea poderoso y sabio, Dios es su poder y es su sabiduría. Gilberto escapó a la condena, pero, como señala Chossat, no pudo resolver la cuestión básica del fundamento para hacer distinciones entre los atributos divinos.⁴⁸

Más importante aún, los problemas planteados por el debate sobre la teología de Gilberto se convirtieron en el foco de mayor discusión en el Sínodo de Reims (1148), que, en presencia del Papa Eugenio III, afirmó como dogma una serie de proposiciones formuladas por Bernardo de Claraval, escuchó más explicaciones y retracciones de Gilberto, y por lo tanto formalizó los contornos de la doctrina de la simplicidad divina en su relación con las definiciones trinitarias fundamentales. La decisión conciliar no es un asunto de especulación abstrusa y ciertamente no es una negación de ninguna y toda clase de distinciones en Dios. Las proposiciones del concilio se presentan principalmente como argumentos de que (1) puede que no haya distinción entre la divinidad y Dios que pueda implicar que Dios era un ser en un género y, por lo tanto, de alguna manera subordinado a la idea de Deidad, (2) que la triunidad de persona no divide la esencia o sustancia divina, (3) que las diversas relaciones o propiedades —es decir, propiedades personales o esenciales— asociadas con Dios no son separables de Dios, y (4) que la encarnación no divide la Deidad.⁴⁹ El concilio, por lo tanto, cubrió el concepto de la simplicidad divina tanto positiva como negativamente, positivamente como una afirmación de la absoluta ultimidad y prioridad de Dios y negativamente como un concepto que ni socava la triunidad de la Trinidad ni impide la identificación de atributos en Dios.

La enseñanza conciliar medieval no se extendió más allá de la enseñanza ya presente en los escritos de los padres.⁵⁰ En concreto, en relación con el problema de la predicación de los atributos divinos, la cuestión quedó precisamente donde la ha situado el platonismo cristiano de los padres: los atributos divinos, considerados como ejemplos últimos de lo bueno, lo verdadero, lo justo, etc., ya no podría entenderse como

⁴⁸ Chossat, “Dieu. Sa nature selon les scolastiques,” col. 1166.

⁴⁹ En Bernard of Clairvaux, *Libellus contra capitulum Gilberti*, en *PL*, 185, col. 609; cf. Schwane, *Histoire des Dogmes*, IV, p. 193. Para las implicaciones trinitarias del argumento y el texto de las proposiciones, ver *PRRD*, IV, 1.2 (A.4).

⁵⁰ Así, por ejemplo, Gregorio de Nisa, *Orat.cat. praef.*, en Migne, J. P., ed. *Patrologia Graeca Cursus Completus* [hereinafter, *PG*], 161 vols. (Paris: Vives, 1857-66), vol. 45, col. 12); Agustín, *Ennarationes in Psalmos*, CXXXIV, 3-4; *De civitate Dei*, XI, x, 2-3; *Sermo* 341, cap. 6.8.