

A pesar de todas las importantes contribuciones que los calvinistas holandeses han hecho al protestantismo norteamericano, Herman Bavinck sigue siendo una figura oscura, por detrás del influyente Abraham Kuyper. Con la traducción de la *Dogmática Reformada* de Bavinck, esta desafortunada situación debería cambiar para mejor. Estos Cuatro volúmenes demuestran la importancia y la maestría de la propia contribución de Bavinck a la teología reformada, al tiempo que proporcionan un punto de comparación útil y sorprendente con la dogmática reformada más conocida del siglo XX, la de Karl Barth y ha sido objeto de serias críticas, la *Dogmática Reformada* de Bavinck revela la ventaja de una reflexión cuidadosa y sostenida sobre la verdad cristiana que sea a la vez fiel a la iglesia y comprometida con la academia. Los lectores descubrirán en estos volúmenes más que Bavinck el teólogo; al Dios a quien adoraba y servía.

DG Hart

Autor de *The Lost Soul of American Protestantism*.

La obra maestra holandesa de Bavinck fue el Everest del cual los libros de Louis Berkhof y Auguste Lecerf eran colinas y los estudios de dogmática de Berkouwer eran atípicos. Al igual que Agustín, Calvino y Edwards, Bavinck era un hombre de mente gigante, vasto conocimiento, sabiduría eterna y gran habilidad expositiva, y tener su *Dogmática Reformada* ahora en español, es un enriquecimiento maravilloso. Sólido pero lúcido, exigente pero satisfactorio, amplio, profundo, agudo y estabilizador, la magistral *Dogmática Reformada* de Bavinck sigue siendo después de un siglo el logro supremo de su tipo.

JI Packer

Profesor de teología, Regent College

Una adición bienvenida a las obras de Bavinck en español. De especial interés es la perspicaz crítica de Bavinck del papel de la apologética en el establecimiento de certeza en la fe.

Donald G. Bloesch

Profesor emérito de teología,
Seminario Teológico de la Universidad de Dubuque

Herman Bavinck a menudo ha sido eclipsado injustamente por Abraham Kuyper. La falta de disponibilidad de su obra cumbre, *Dogmática Reformada*, ha sido una carencia particularmente significativa. La amplitud, minuciosidad, rigor, intereses ecuménicos y el fervor espiritual se muestra claramente en esta traducción cuidadosa y legible. Es un regalo espléndido para los estudios teológicos y contribuirá a reparar el abandono de este fiel siervo de Cristo y su Iglesia.

Stephen R. Spencer
Universidad de Wheaton

¡Qué maravilloso regalo para el mundo teológico de habla hispana! Los temas explorados por Bavinck siguen siendo de suma importancia, y él los aborda aquí con una voz teológica sorprendentemente fresca. Oro para que la aparición de este volumen marque los comienzos ¡de un renacimiento de Bavinck!

Richard J. Mouw
Presidente, Seminario Teológico Fuller

Finalmente Bavinck está disponible para el mundo de habla hispana. La versión holandesa ha sido un estímulo constante para estudiantes, pastores y otros cristianos interesados. Ha moldeado a generaciones de teólogos y los ha ayudado a predicar, pensar y actuar de una manera nueva. La fuerza de la *Dogmática Reformada* de Bavinck es que no es ni conservadora ni progresista, pero su carácter bíblico la hace constantemente actualizada. Sin duda saldrán la iglesia y la teología con ganancias en los años venideros.

Herman Selderhuis
Universidad Teológica de Appeldoorn

Aquellos interesados en la teología reformada recibirán con los brazos abiertos este primer volumen de *Dogmática Reformada* de Bavinck. Bavinck es uno de los principales teólogos reformados, pero hasta ahora gran parte de su obra maestra no ha sido accesible para los lectores de idioma español. Estos temas fundamentales se abordan a partir de su profundo compromiso con la revelación divina de Dios en las Escrituras, la necesidad de involucrar el pensamiento moderno y una piedad por la fe alimentada en las riquezas de la fe reformada. Tenemos una gran deuda de gratitud con quienes han puesto los tesoros del pensamiento de Bavinck a disposición de un nuevo mundo de oyentes agradecidos.

Donald K. McKim
Editor, *Encyclopedia of the Reformed Faith*

La *Dogmática Reformada* de Bavinck ha sido la fuente de la teología reformada durante los últimos cien años. Es, con mucho, la teología sistemática reformada más profunda y completa del siglo XX. El lector quedará sorprendido por la erudición, la creatividad y el equilibrio de Bavinck. Bavinck es confesionalmente ortodoxo, pero reconoce la necesidad de repensar las formulaciones tradicionales de las Escrituras en el contexto de la discusión contemporánea. No puedo expresar lo encantado que estuve al leer el volumen uno por primera vez en mi propio idioma. ¡Espero que tenga un gran número de lectores! Y producirá mucho fruto teológico y espiritual.

John M. Frame

Profesor de teología sistemática y filosofía,
Seminario Teológico Reformado

Esta es una de esas obras fundamentales que encarna una parte importante de nuestra herencia teológica reformada. ¡Todos deberíamos alegrarnos de ver este material finalmente disponible y saber que habrá más por venir!

Samuel T. Logan Jr.

Seminario Teológico de Westminster

La *Dogmática Reformada* de Bavinck sigue siendo el estándar de la dogmática ortodoxa moderna en la tradición reformada. No sólo es abarcadora en contenido sino que también muestra en todas partes una profunda visión de los problemas básicos que una teología reformada tiene que afrontar y una profunda sensibilidad por la cultura moderna. La combinación de ambos hizo famoso su trabajo, y el estudio de su trabajo también fue fructífero para una nueva generación.

Cornelis van der Kooi

Universidad Libre, Ámsterdam

Posiblemente la teología sistemática más importante jamás producida en la tradición reformada. He descubierto que es la más valiosa. La teología de habla hispana a lo largo del siglo XX hasta ahora se ha visto singularmente empobrecida al no tener a su disposición una traducción de la *Dogmática Reformada* de Bavinck. La aparición de este volumen en su totalidad, junto con los tres restantes previstos para un futuro próximo, será una bendición incomparable para generaciones de estudiantes, pastores, profesores y otros, ya que servirá para profundizar la comprensión y enriquecer la reflexión tanto histórica como sistemática.

Richard B. Gaffin, Jr.

Profesor de teología bíblica y sistemática,
Seminario Teológico de Westminster, Filadelfia.

DOGMAÁTICA
REFORMADA

HERMAN BAVINCK

DOGMATICA REFORMADA

VOLUMEN II:
DIOS Y LA CREACIÓN

HERMAN BAVINCK

JOHN BOLT
EDITOR GENERAL

MONTE
 **ALTO**
EDITORIAL



Dogmática Reformada Volumen II: Dios y la creación

Por: Herman Bavinck,
editado por John Bolt.

© Monte Alto Editorial, 2026.

Traducido con permiso del libro *Reformed Dogmatics v. 2: God and Creation* © Dutch Reformed Translation Society, 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 enero del 2026 en Cali, Colombia.

ISBN Tapa blanda: 978-628-02-2915-7

Monte Alto Editorial
www.montealtoeditorial.com

CONTENIDO

| | |
|--|-----|
| Prefacio | 15 |
| Introducción del editor | 17 |
| PARTE I. CONOCER A DIOS | 31 |
| 1. La incomprendibilidad de Dios | 33 |
| Ante el misterio Divino | 35 |
| Dios y los dioses | 38 |
| Incomprendibilidad Divina en la teología cristiana | 42 |
| Agnosticismo filosófico | 48 |
| El misterio de un Dios absoluto y personal | 54 |
| 2. El conocimiento de Dios | 59 |
| El problema del ateísmo | 62 |
| El conocimiento de Dios implantado | 65 |
| Objeciones a las ideas innatas | 75 |
| Disposición innata | 77 |
| El conocimiento de Dios adquirido | 79 |
| Pruebas de la existencia de Dios | 84 |
| Las pruebas: Una valoración | 97 |
| PARTE II. EL DIOS VIVO Y ACTIVO | 101 |
| 3. Los nombres de Dios | 103 |
| Nombres bíblicos para Dios | 105 |
| Clasificando los nombres de Dios | 119 |
| Simplicidad divina, esencia y atributos | 126 |
| Clasificando los atributos de Dios | 140 |
| Nombres propios de Dios | 146 |
| 4. Los atributos incommunicables de Dios | 159 |
| Independencia | 162 |
| Inmutabilidad | 164 |
| Infinidad | 170 |
| Unidad | 182 |
| Simplicidad | 185 |
| 5. Los atributos comunicables de Dios | 191 |
| La naturaleza espiritual de Dios | 195 |
| Atributos intelectuales | 205 |
| Atributos morales | 224 |
| Atributos de soberanía | 243 |
| Perfección, Bienaventuranza y Gloria | 265 |

| | |
|---|-----|
| 6. La Santísima Trinidad..... | 273 |
| Semillas del Antiguo Testamento | 278 |
| Judaísmo intertestamentario | 281 |
| El Nuevo Testamento..... | 286 |
| Desarrollo del dogma Trinitario | 296 |
| La oposición: Arrianismo y sabelianismo | 308 |
| Terminología Trinitaria..... | 313 |
| Distinciones entre las tres Personas | 322 |
| Oriente y occidente | 332 |
| La economía Trinitaria..... | 336 |
| Analogías y argumentos Trinitarios..... | 340 |
| La importancia del dogma Trinitario | 348 |

PARTE III. LA VOLUNTAD DE DIOS EN LA TIERRA

| | |
|------------------------|-----|
| COMO EN EL CIELO | 357 |
|------------------------|-----|

| | |
|--|-----|
| 7. El Consejo Divino | 357 |
| La enseñanza de las Escrituras | 363 |
| Agustín y el desafío pelagiano | 367 |
| El regreso de la Reforma a Pablo y Agustín..... | 376 |
| Supra e infralapsarianismo | 382 |
| Remonstrancia y resistencia | 387 |
| El alcance del Decreto de Dios..... | 392 |
| Providencia | 396 |
| Respuesta al pelagianismo..... | 401 |
| Predestinación | 404 |
| Insuficiencia del supra e infralapsarianismo | 410 |
| Reprobación..... | 415 |
| Elección..... | 421 |

| | |
|-------------------|-----|
| 8. Creación | 429 |
|-------------------|-----|

| | |
|---|-----|
| La creación y sus alternativas religiosas: Panteísmo y materialismo | 431 |
| Creatio ex nihilo..... | 439 |
| El creador es el Dios Trino..... | 443 |
| Creación y tiempo | 449 |
| Meta de la creación | 453 |
| Una cosmovisión basada en la creación | 458 |

| | |
|--|-----|
| PARTE IV. CREADOR DEL CIELO Y DE LA TIERRA | 465 |
|--|-----|

| | |
|---|-----|
| 9. El cielo: El mundo espiritual | 467 |
| Más allá de los límites..... | 471 |
| Los ángeles en las Escrituras | 474 |
| Naturaleza angélica: Unidad y corporeidad | 478 |
| Ángeles, humanidad y cristo | 484 |

| | |
|--|-----|
| El ministerio de los ángeles | 487 |
| Veneración de los ángeles..... | 492 |
| 10. La tierra: El mundo material | 497 |
| La semana de la creación | 502 |
| Los seis días de la creación..... | 503 |
| Las hipótesis de las ciencias naturales | 509 |
| La formación de la Tierra | 512 |
| Armonizando la ciencia con las Escrituras | 514 |
| La semana de los seis días de la creación | 519 |
| Hechos e interpretaciones | 525 |
| El factor inundación | 529 |
| PARTE V. LA IMAGEN DE DIOS..... | 533 |
| 11. Orígenes humanos | 535 |
| Creación y evolución: Darwinismo | 536 |
| La edad de la humanidad..... | 544 |
| La unidad de la raza humana | 548 |
| La morada original de la humanidad | 551 |
| 12. Naturaleza humana..... | 555 |
| Definición de la Imagen..... | 558 |
| La visión de la reforma sobre la Imagen..... | 573 |
| La persona entera como imagen de Dios | 580 |
| 13. Destino humano | 589 |
| Pacto con Adán: Solo el principio..... | 591 |
| Visión reformada y otras visiones del destino humano | 598 |
| El destino humano en comunidad | 603 |
| Creación y traducianismo | 606 |
| PARTE VI. EL CUIDADO PATERNO DE DIOS | 617 |
| 14. Providencia | 619 |
| El lenguaje de la Providencia..... | 623 |
| Competidores no cristianos..... | 627 |
| Un intento de definición | 632 |
| Concurrencia: Causas secundarias | 637 |
| La providencia como gobierno | 643 |
| Bibliografía | 649 |
| Índice de nombres..... | 691 |
| Índice de temas | 692 |



Herman Bavinck (1854-1921)

Boceto gráfico hecho por Erik G. Lubbers

En memoria de
M. Eugene Osterhaven
1915-2004

**Sociedad Neerlandesa
de Traducción Reformada**

«La herencia de los tiempos para hoy»
P.O. Box 7083
Grand Rapids, MI 49510

Consejo de Administración

Rev. Dr. Joel Beeke

Presidente y profesor de teología sistemática y homilética
Puritan Reformed Theological Seminary
Grand Rapids, Michigan

Rev. Dr. Gerald M. Bilkes

Pastor, Free Reformed Church
Grand Rapids, Michigan

Dr. John Bolt

Profesor de teología sistemática
Calvin Theological Seminary
Grand Rapids, Michigan

Dr. Arthur F. De Boer

Cirujano retirado
Grand Haven, Michigan

Dr. James A. De Jong

Presidente y profesor emérito de teología histórica
Calvin Theological Seminary
Grand Rapids, Michigan

Rev. David Engelsma

Profesor de teología
Protestant Reformed Seminary
Grandville, Michigan

Dr. I. John Hesselink

Profesor emérito Albertus C. Van Raalte de teología sistemática
Western Theological Seminary
Holland, Michigan

James R. Kinney

Director de Baker Academic
Baker Publishing Group
Grand Rapids, Michigan

Dr. Nelson Kloosterman

Profesor de ética y estudios del Nuevo Testamento
Mid-America Reformed Seminary
Dyer, Indiana

Dr. Richard A. Muller

Profesor de Estudios de Doctorado P. J. Zondervan
Calvin Theological Seminary
Grand Rapids, Michigan

Dr. Adriaan Neele

Profesor y decano académico
Institut Farel
Dorval, Quebec

† **Dr. M. Eugene Osterhaven**

Profesor emérito de Teología Sistemática Albertus C. Van Raalte
Western Theological Seminary
Holland, Michigan

Henry I. Witte

Presidente, Witte Travel
Cónsul del gobierno de los Países Bajos
Grand Rapids, Michigan

† **Difuntos**

PREFACIO

La Sociedad Neerlandesa de Traducción Reformada (DRTS, por sus siglas en inglés) fue fundada en 1994 por un grupo de empresarios, profesionales, pastores y profesores de seminario, que representaban a seis diferentes denominaciones reformadas, para patrocinar la traducción y facilitar la publicación en inglés de la literatura teológica y religiosa clásica reformada publicada en lengua neerlandesa. Está constituida como una corporación sin fines de lucro en el Estado de Michigan y gobernada por una junta directiva.

Creando que la tradición reformada holandesa tiene muchas obras valiosas que merecen una distribución más amplia que la limitada accesibilidad que permite el idioma holandés, los miembros de la sociedad buscan difundir y fortalecer la fe reformada. El primer proyecto de la DRTS es la traducción definitiva de la obra completa *Gereformeerde Dogmatiek* (Dogmática Reformada) de Herman Bavinck, en cuatro volúmenes. La sociedad invita a aquellos que comparten su compromiso y visión para difundir la fe reformada, a escribir para obtener información adicional.

INTRODUCCIÓN DEL EDITOR

Con la publicación de este segundo volumen completo de *Dogmática Reformada* de Herman Bavinck, la Sociedad Neerlandesa de Traducción Reformada ha completado la mitad de su proyecto de una década para publicar la traducción completa al inglés de la obra clásica de Bavinck en cuatro volúmenes. Además del primer volumen sobre Prolegómenos, publicado hace un año, se han publicado dos obras en medio volumen, una sobre la sección de escatología¹ y otra sobre la sección de creación.² En los capítulos 8-14 este volumen contiene la totalidad del volumen de creación (de *Gereformeerde Dogmatiek*, vol. 2, parte 5, §§33-39 [##250-306], «Over de Wereld in haar Oorspronkelijke Staat» [Sobre el mundo en su estado original]). Los primeros siete capítulos son una nueva traducción de la parte 4, §§23-32 [##161-249], «Dios», de *Gereformeerde Dogmatiek*, volumen 2. Este material estaba disponible en una traducción inglesa de William Hendriksen.³ La traducción de Hendriksen proporcionó esquemas y resúmenes útiles, pero no incluyó notas a pie de página ni material bibliográfico. La presente edición contiene todas las notas a pie de página, se ha reorganizado con nuevos títulos y subtítulos, y presenta cada capítulo con una precisión preparada por el editor. Para facilitar la referencia, los números de los subpárrafos utilizados por Bavinck se han mantenido en este volumen. Más adelante en esta introducción consideraremos brevemente la relevancia contemporánea, tanto de la sección sobre la doctrina de Dios como de la sección sobre la creación, pero primero daremos algunas palabras sobre el autor de la *Dogmática Reformada*. ¿Quién era Herman Bavinck, y por qué es tan importante este trabajo de teología?

La *Gereformeerde Dogmatiek* de Herman Bavinck, publicada por primera vez hace un siglo, representa el punto culminante de unos cuatro siglos de reflexión teológica reformada holandesa notablemente productiva. De las numerosas citas de Bavinck de teólogos reformados holandeses claves como: Voetius, de Moor, Vitringa, van Mastricht, Witsius y Walaeus; así como de la importante *Synopsis purioris theologiae* de Leiden,⁴ está claro que él conocía bien esa tradición y la

¹ Herman Bavinck, *The Last Things: Hope for This World and the Next*, ed. John Bolt y trad. John Vriend (Grand Rapids: Baker, 1996). Este volumen presenta la segunda mitad del volumen 4 de la *Gereformeerde Dogmatiek*.

² Herman Bavinck, *In the Beginning: Foundations of Creation Theology*, ed. John Bolt y trad. John Vriend (Grand Rapids: Baker, 1999). Este volumen presenta la segunda mitad del volumen 2 de la *Gereformeerde Dogmatiek*.

³ Herman Bavinck, *The Doctrine of God*, trad. W. Hendriksen (Grand Rapids: Eerdmans, 1951; reprinted, Grand Rapids: Baker, 1979).

⁴ La *Synopsis* de Leiden, publicada por primera vez en 1625, es un gran manual de doctrina reformada tal como fue definida por el Sínodo de Dort. Hasta bien entrado el siglo xx sirvió como libro de texto estándar de referencia para el estudio de la teología reformada (Karl Barth la cita incluso en su *Church Dogmatics*). Como obra de referencia original de la teología clásica holandesa reformada, es comparable a la antología del siglo xix, más

reivindicó como propia. Al mismo tiempo, Bavinck no era simplemente un cronista de las enseñanzas pasadas de su propia iglesia. Se comprometió seriamente con otras tradiciones teológicas, en particular la católica romana y la protestante liberal moderna; minó efectivamente a los padres de la iglesia y a los grandes pensadores medievales; y puso su propio sello neocalvinista en la *Dogmática Reformada*.

Kampen y Leiden

Para entender el sabor distintivo de Bavinck es necesaria una breve orientación histórica. Herman Bavinck nació el 13 de diciembre de 1854. Su padre era un influyente ministro de la Dutch Christian Reformed Church (Christelijke Gereformeerde Kerk) que se había separado de la National Reformed Church de los Países Bajos veinte años antes.⁵ La secesión de 1834 fue en primer lugar una protesta contra el control estatal de la Dutch Reformed Church; también aprovechó una larga y rica tradición de disidencia eclesiástica en asuntos de doctrina, liturgia y espiritualidad, así como de gobierno. En particular, cabe mencionar aquí el equivalente holandés del puritanismo inglés, la llamada Segunda Reforma (*Nadere Reformatie*),⁶ el influyente movimiento de teología y espiritualidad reformada experiencial del siglo xvii y principios del xviii,⁷ así como un movimiento de avivamiento internacional, aristocrático y evangélico de principios del siglo xix conocido como el *Réveil*.⁸ La iglesia de Bavinck, su familia y su propia espiritualidad fueron definitivamente moldeadas por los fuertes patrones de profunda espiritualidad reformada pietista. Aunque las primeras fases del pietismo holandés afirmaban la teología ortodoxa reformada y también eran no separatistas en su eclesiología, a mediados del siglo xix el grupo Seceder se había vuelto significativamente separatista y sectario en su perspectiva.⁹

ampliamente continental, de Heinrich Heppe sobre la *Reformed Dogmatics: Set Out and Illustrated from the Sources*, rev. y ed. Ernst Bizer, trad. G. T. Thomson (London: Allen & Unwin, 1950; reprinted, Grand Rapids: Baker, 1978). Mientras servía como ministro de una Iglesia Cristiana Reformada en Franeker, Friesland, Bavinck editó la sexta y última edición de este manual, que fue publicada en 1881.

⁵ Para una breve descripción de los antecedentes y el carácter de la Iglesia de la Secesión, ver James D. Bratt, *Dutch Calvinism in Modern America* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), cap. 1: «Secession and Its Tangents».

⁶ Ver Joel R. Beeke, “The Dutch Second Reformation (*Nadere Reformatie*),” *Calvin Theological Journal* 28 (1993): 298-327.

⁷ El logro teológico supremo de la *Nadere Reformatie* es la obra devota y teológicamente rica de Wilhelmus à Brakel, *Redelijke Godsdienst*, publicada por primera vez en 1700 y frecuentemente después (¡incluyendo veinte ediciones holandesas solo en el siglo xviii!). Este trabajo está ahora disponible en traducción al inglés (ET): *The Christian's Reasonable Service*, trad. Bartel Elshout, 4 vols. (Ligonier, Pa.: Soli Deo Gloria, 1992-95).

⁸ El trabajo estándar sobre el *Réveil* es M. Elizabeth Kluit, *Het Protestantse Réveil in Nederland en Daarbuiten, 1815-1865* (Amsterdam: Paris, 1970). Bratt también da un breve resumen en *Dutch Calvinism in Modern America*, 10-13.

⁹ Bavinck mismo llamó la atención sobre esto en su discurso rectoral de Kampen de 1888, cuando se quejó de que la emigración secesionista a América era una retirada espiritual y el abandono de «la Patria como perdida por la incredulidad» (“The Catholicity of Christianity and the Church,” trad. John Bolt, *Calvin Theological Journal* 27 [1992]: 246). Sin embargo, los estudios históricos recientes sugieren que esta nota de separatismo

La segunda mayor influencia en el pensamiento de Bavinck proviene del período de su formación teológica en la Universidad de Leiden. La Christian Reformed Church tenía su propio seminario teológico, la Escuela Teológica de Kampen, establecida en 1854. Bavinck, después de estudiar en Kampen durante un año (1873-74), indicó su deseo de estudiar en la facultad de teología de la Universidad de Leiden, reconocida por su agresivo enfoque modernista y «científico» de la teología.¹⁰ Su comunidad eclesiástica, incluidos sus padres, quedó aturdida por esta decisión, que Bavinck explicó como un deseo de «familiarizarse con la teología moderna de primera mano» y de recibir «una formación más científica de la que la Escuela de Teología está en condiciones de proporcionar en la actualidad».¹¹ La experiencia de Leiden dio lugar a lo que Bavinck percibió como la tensión en su vida entre su compromiso con la teología y la espiritualidad ortodoxa y su deseo de entender y apreciar lo que podía sobre el mundo moderno, incluyendo su cosmovisión y cultura. Una entrada reveladora y conmovedora en su diario personal al comienzo de su período de estudio en Leiden (23 de septiembre de 1874) indica su preocupación por ser fiel a la fe que había profesado públicamente en la iglesia cristiana reformada de Zwolle en marzo de ese mismo año: «¿Permaneceré de pie [en la fe]? Que Dios lo conceda».¹² Al terminar su trabajo doctoral en Leiden en 1880, Bavinck reconoció con franqueza el empobrecimiento espiritual que Leiden le había costado: «Leiden me ha beneficiado de muchas maneras, espero siempre reconocerlo con gratitud. Pero también me ha empobrecido mucho, me ha robado, no solo de mucho lastre (por el cual estoy feliz), sino también de muchas cosas que últimamente, sobre todo cuando predico, reconozco como vital para mi propia vida espiritual».¹³

Por lo tanto, no es injusto caracterizar a Bavinck como un hombre entre dos mundos. Uno de sus contemporáneos describió una vez a Bavinck como «un predicador de la Secesión y un representante de la cultura moderna», concluyendo: «Esa fue una característica sorprendente. En esa dualidad se encuentra el significado de Bavinck. Esa dualidad es también un reflejo de la tensión —a veces crisis— en la vida de Bavinck. En muchos aspectos es fácil ser predicador en la Iglesia de la Secesión y, en cierto sentido, tampoco es tan difícil ser una persona moderna. Pero

y alienación cultural no debe ser exagerada. Aunque es evidente que se trata de una comunidad marginada en los Países Bajos, los secesionistas no son indiferentes a las responsabilidades educativas, sociales y políticas. Ver John Bolt, "Nineteenth- and Twentieth-Century Dutch Reformed Church and Theology: A Review Article," *Calvin Theological Journal* 28 (1993): 434-42.

¹⁰ Para una visión general de las principales escuelas de teología reformada holandesa en el siglo XIX, véase James Hutton MacKay, *Religious Thought in Holland during the Nineteenth Century* (London: Hodder & Stoughton, 1911). Para una discusión más detallada de la escuela «modernista», véase K. H. Roessingh, *De Moderne Theologie in Nederland: Hare Voorbereiding en Eerste Periode* (Groningen: Van der Kamp, 1915); Eldred C. Vanderlaan, *Protestant Modernism in Holland* (London and New York: Oxford University Press, 1924).

¹¹ R. H. Bremmer, *Herman Bavinck en Zijn Tijdgenoten* (Kampen: Kok, 1966), 20; cf. V. Hepp, *Dr. Herman Bavinck* (Amsterdam: W. Ten Have, 1921), 30.

¹² Bremmer, *Herman Bavinck en Zijn Tijdgenoten*, 19.

¹³ Hepp, *Dr. Herman Bavinck*, 84.

de ninguna manera es una cuestión sencilla ser el uno y el otro».¹⁴ Sin embargo, no es necesario confiar solo en el testimonio de los demás. Bavinck resume claramente esta tensión en su propio pensamiento a través de un ensayo sobre el gran teólogo liberal protestante del siglo XIX Albrecht Ritschl:

Por lo tanto, mientras que antes la salvación en Cristo se consideraba principalmente un medio para separar al hombre del pecado y del mundo, para prepararlo para la bendición celestial y para hacer que disfrutara de una comunión sin perturbaciones con Dios allí, Ritschl postula la relación exactamente opuesta: el propósito de la salvación es precisamente permitir que una persona, una vez liberada del sentimiento opresivo del pecado y que vive con la conciencia de ser hijo de Dios, ejerza su vocación terrenal y cumpla su propósito moral en este mundo. La antítesis, por lo tanto, es bastante aguda: por un lado, una vida cristiana que considera que la meta más alta, ahora y en el futuro, es la contemplación de Dios y la comunión con Él, y por esa razón (siempre más o menos hostil a las riquezas de una vida terrenal) corre el peligro de caer en el monaquismo y el ascetismo, el pietismo y el misticismo; pero por el lado de Ritschl, una vida cristiana que considera que su meta más alta es el reino de Dios, es decir, la obligación moral de la humanidad, y por esa razón (siendo siempre más o menos adversa a la retirada a la soledad y a la comunión silenciosa con Dios), corre el peligro de degenerar en un frío pelagianismo y un moralismo sin sentimientos. *Personalmente, todavía no veo ninguna manera de combinar los dos puntos de vista, pero sí sé que hay mucho que es excelente en ambos, y que ambos contienen una verdad innegable.*¹⁵

Una cierta tensión en el pensamiento de Bavinck entre las afirmaciones de la modernidad —especialmente su orientación científica mundana— y la tendencia de la ortodoxia pietista reformada a mantenerse alejada de la cultura moderna, sigue desempeñando un papel incluso en su teología madura expresada en la *Dogmática reformada*. En su escatología, Bavinck, de una manera muy matizada, sigue hablando favorablemente de ciertos énfasis en una perspectiva ritschliana de este mundo.¹⁶

En la sección sobre la doctrina de la creación en este volumen (caps. 8-14) vemos la tensión repetidamente en los esfuerzos implacables de Bavinck para

¹⁴ Citado por Jan Veenhof, *Revelatie en Inspiratie* (Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1968), 108. El contemporáneo citado es el jurista reformado A. Anema, que fue colega de Bavinck en la Universidad Libre de Ámsterdam. Una evaluación similar de Bavinck como hombre entre dos polos es dada por F. H. von Meyenfeldt, "Prof. Dr. Herman Bavinck: 1854-1954, 'Christus en de Cultuur'," *Polemios* 9 (octubre 15, 1954); y G. W. Brillenburg-Wurth, "Bavincks Levenstrijd," *Gereformeerde Weekblad* 10.25 (diciembre 17, 1954).

¹⁵ H. Bavinck, "De Theologie van Albrecht Ritschl," *Theologische Studiën* 6 (1888): 397; citado por Veenhof, *Revelatie en Inspiratie*, 346-47, énfasis añadido por Veenhof. Kenneth Kirk sostiene que esta tensión, que él caracteriza como una tensión entre el «rigorismo» y el «humanismo», es un conflicto fundamental en la historia de la ética cristiana desde el principio. Ver K. Kirk, *The Vision of God* (London: Longmans, Green, 1931), 7-8.

¹⁶ Herman Bavinck, *The Last Things*, 161 (*Dogmática Reformada*, IV, #578). Según Bavinck, la mundanalidad de Ritschl «representa una verdad importante» frente a lo que él llama el «sobrenaturalismo abstracto de las Iglesias Ortodoxa Griega y Católica Romana».

entender y, donde él encuentra apropiado, para afirmar, corregir o repudiar las afirmaciones científicas modernas a la luz de la enseñanza bíblica y cristiana.¹⁷ Bavinck se toma en serio la filosofía moderna (Kant, Schelling, Hegel), Darwin, y las afirmaciones de la ciencia geológica y biológica, pero nunca de manera acrítica. Su voluntad como teólogo de comprometer seriamente el pensamiento moderno y la ciencia es un sello de su trabajo ejemplar. Aunque el marco teológico de Bavinck sigue siendo una guía valiosa para los lectores contemporáneos, muchos de los temas científicos específicos que aborda en este volumen están datados en su contexto de finales del siglo XIX. Como lo ilustra tan bien el propio trabajo de Bavinck, los teólogos y científicos reformados de hoy en día aprenden de su ejemplo, no por medio de la reprensión, sino por medio de una nueva forma de abordar los desafíos nuevos y contemporáneos.

Gracia y Naturaleza

Por lo tanto, es demasiado simple caracterizar a Bavinck como un hombre atrapado entre dos tirones aparentemente inconmensurables de su alma, el del pietismo del otro mundo y el del modernismo de este mundo. Su corazón y su mente buscaban una síntesis trinitaria del cristianismo y la cultura, una cosmovisión cristiana que incorporara lo mejor y verdadero, tanto en el pietismo como en el modernismo, honrando sobre todo la riqueza teológica y confesional de la tradición reformada que data de Calvino. Después de comentar la ruptura de la gran síntesis medieval y la necesidad de que los cristianos contemporáneos acepten esa ruptura, Bavinck expresó su esperanza de una nueva y mejor síntesis: «En esta situación, no es infundada la esperanza de que sea posible una síntesis entre el cristianismo y la cultura, por muy antagónicos que sean actualmente. Si Dios ha venido verdaderamente a nosotros en Cristo, y es, también en esta era, el Preservador y Gobernante de todas las cosas, tal síntesis no solo es posible, sino también necesaria, y seguramente se efectuará a su debido tiempo».¹⁸ Bavinck encontró el vehículo para tal intento de síntesis en la cosmovisión trinitaria del neocalvinismo holandés y se convirtió, junto con el pionero visionario del neocalvinismo Abraham Kuyper,¹⁹ en uno de sus principales y más respetados portavoces, así como en su principal teólogo.

A diferencia de Bavinck, Abraham Kuyper creció en la National Reformed Church de los Países Bajos en un contexto moderadamente moderno. Los años de estudiante de Kuyper, también en Leiden, lo confirmaron en su orientación modernista hasta que una serie de experiencias, especialmente durante sus años como ministro parroquial, llevaron a una dramática conversión a la ortodoxia

¹⁷ Herman Bavinck, *In the Beginning, passim* (*Dogmática Reformada*, [##250-306]).

¹⁸ H. Bavinck, *Het Christendom*, Groote Godsdienssten 2.7 (Baarn: Hollandia, 1912), 60.

¹⁹ Para una breve reseña, ver J. Bratt, *Dutch Calvinism in Modern America*, cap. 2: «Abraham Kuyper and Neo-Calvinism».

reformada y calvinista.²⁰ Desde ese momento Kuyper se convirtió en un vigoroso opositor del espíritu moderno en la iglesia y la sociedad²¹ —que él caracterizó por el llamado de sirena de la Revolución Francesa, «¡Ni Dieu! ¡Ni maitre!»²²— buscando todas las vías para oponerse a ella con una cosmovisión alternativa, o como él la llamaba, el «sistema de vida» del calvinismo:

Desde el comienzo, por lo tanto, siempre me he dicho a mí mismo: «Si la batalla ha de librarse con honor y con la esperanza de la victoria, entonces los principios deben oponerse a los principios; entonces debe sentirse que en el modernismo nos asalta la vasta energía de un sistema vital que todo lo abarca, entonces también debe comprenderse que tenemos que tomar posición en un sistema vital de poder igualmente amplio y de gran alcance... Cuando así lo tomé, descubrí y confesé, y aún sostengo, que esta manifestación del principio cristiano se nos da en el calvinismo. En el calvinismo mi corazón ha encontrado descanso. Del calvinismo he recibido la inspiración firme y resuelta para tomar mi posición en medio de este gran conflicto de principios [»].²³

La forma agresiva y mundana del calvinismo de Kuyper tenía sus raíces en una visión teológica trinitaria. El «principio dominante» del Calvinismo que sostenía, «no era soteriológicamente, justificación por la fe, sino en el sentido más amplio cosmológicamente, la Soberanía del Dios Trino sobre todo el Cosmos, en todas sus esferas y reinos, visible e invisible».²⁴

Para Kuyper, este principio fundamental de la soberanía divina condujo a cuatro importantes doctrinas o principios derivados y relacionados: la gracia común, la antítesis, la soberanía de las esferas, y la distinción entre la iglesia como instituto y la iglesia como organismo. La doctrina de la gracia común²⁵ se basa

²⁰ Kuyper narra estas experiencias en una reveladora obra autobiográfica titulada *Confidentie* (Amsterdam: Höveker, 1873). Un rico retrato del joven Abraham Kuyper es dado por G. Puchinger, *Abraham Kuyper: De Jonge Kuyper (1837–1867)* (Franeker: T. Wever, 1987). Véase también la biografía algo hagiográfica de Frank Vandenberg, *Abraham Kuyper* (Grand Rapids: Eerdmans, 1960); y la más teológica e históricamente sustantiva de Louis Praamsma, *Let Christ Be King: Reflection on the Times and Life of Abraham Kuyper* (Jordan Station, Ont.: Paideia, 1985 También se pueden encontrar breves relatos en la introducción de Benjamin B. Warfield a A. Kuyper, *Encyclopedia of Sacred Theology: Its Principles*, trad. J. H. De Vries (New York: Charles Scribner's, 1898); y en la nota biográfica del traductor en A. Kuyper, *To Be Near to God*, trad J. H. De Vries (Grand Rapids: Eerdmans, 1925).

²¹ Véase especialmente su famoso discurso, *Het Modernisme, een Fata Morgana op Christelijke Gebied* (Amsterdam: De Hoogh, 1871 En la página 52 de esta obra reconoce que él también soñó alguna vez los sueños del modernismo. Este importante ensayo está ahora disponible en J. Bratt, ed., *Abraham Kuyper: A Centennial Reader* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 87-124.

²² A. Kuyper, *Lectures on Calvinism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1931), 10.

²³ *Ibid.*, 11-12.

²⁴ *Ibid.*, 79.

²⁵ La posición de Kuyper se desarrolla en su *De Gemeene Gratie*, 3 vols. (Amsterdam and Pretoria: Höveker & Wormser, 1902). Un examen completo de las opiniones de Kuyper puede encontrarse en S. U. Zuidema, “Common Grace and Christian Action in Abraham Kuyper,” en *Communication and Confrontation* (Toronto: Wedge, 1971), 52-105. Cf. J. Ridderbos, *De Theologische Cultuurbeschouwing van Abraham Kuyper* (Kampen:

en la convicción de que antes de, y hasta cierto punto independientemente de, la soberanía particular de la gracia divina en la redención, existe una soberanía divina universal en la creación y en la providencia, que restringe los efectos del pecado y otorga dones generales a todos los pueblos, haciendo posible así la sociedad y la cultura humanas incluso entre los no redimidos. La vida cultural está enraizada en la creación y en la gracia común y, por lo tanto, tiene una vida propia aparte de la iglesia.

Esta misma idea se expresa más directamente a través de la noción de soberanía de las esferas. Kuyper se oponía a todas las versiones cristianas anabautistas y ascéticas de la huída del mundo, pero también se oponía a la síntesis medieval católica romana de la cultura y la iglesia. Las diversas esferas de la actividad humana —familia, educación, negocios, ciencia, arte— no derivan su razón de ser y la forma de su vida de la redención o de la iglesia, sino de la ley de Dios el Creador.²⁶ Por lo tanto, son relativamente autónomas —también de la interferencia del Estado— y son directamente responsables ante Dios. En este aspecto, Kuyper distinguió claramente dos concepciones diferentes de la iglesia: la iglesia como instituto reunido en torno a la Palabra y los sacramentos, y la iglesia como organismo diversamente diseminado en las múltiples vocaciones de la vida. No es explícitamente como miembros de la iglesia institucional sino como miembros del cuerpo de Cristo, organizado en la actividad comunitaria cristiana (escuelas, partidos políticos, sindicatos, instituciones de misericordia), que los creyentes viven sus vocaciones terrenales. Aunque agresivamente mundano, Kuyper era un oponente declarado y articulado de la tradición *volkskerk*, que tendía a fusionar la identidad sociocultural nacional con la de un ideal eclesiástico teocrático.²⁷

Para decirlo de otra manera: El énfasis de Kuyper en la gracia común —utilizada polémicamente para motivar a los cristianos reformados holandeses piadosos y ortodoxos a la actividad social, política y cultural cristiana— nunca debe ser visto en forma aislada de su énfasis igualmente fuerte en su antítesis espiritual. La obra regeneradora del Espíritu Santo divide a la humanidad en dos y crea, según Kuyper, «dos tipos de conciencia, la de los regenerados y la de los no regenerados; y estas dos no pueden ser idénticas». Además, estos «dos tipos de personas» desarrollarán

Kok, 1947). La doctrina de la gracia común ha sido muy debatida entre los conservadores reformados holandeses en los Países Bajos y los Estados Unidos, lo que ha provocado trágicas divisiones eclesiásticas. Para una visión general de la doctrina en la tradición reformada, véase H. Kuiper, *Calvin on Common Grace* (Goes: Oostebaan & Le Cointre, 1928).

²⁶ «En este carácter independiente está necesariamente implicada una *autoridad superior* especial y esta autoridad superior que intencionalmente llamamos *soberanía en la esfera social individual*, a fin de que pueda expresarse aguda y decididamente que estos diferentes desarrollos de la vida social *no tienen nada por encima de sí mismos sino a Dios*, y que el estado no puede entrometerse aquí, y que no tiene nada que ordenar en su dominio» (*Lectures on Calvinism*, 91).

²⁷ Sobre la eclesiología de Kuyper, véase H. Zwaanstra, “Abraham Kuyper’s Conception of the Church,” *Calvin Theological Journal* 9 (1974): 149-81; sobre su actitud hacia la tradición *volkskerk* tradition, véase H. J. Langman, *Kuyper en de Volkskerk* (Kampen: Kok, 1950).

«dos tipos de ciencia». El conflicto en el mundo científico no es entre ciencia y fe, sino entre «dos sistemas científicos,... cada uno de los cuales tiene su propia fe».²⁸

Aquí, en este calvinismo trinitario, afirmador del mundo, pero resueltamente antitético, Bavinck encontró los recursos para llevar algo de unidad a su pensamiento.²⁹ «La persona reflexiva», señala, «coloca la doctrina de la Trinidad en el centro mismo de la vida plena de la naturaleza y de la humanidad... La mente del cristiano no está satisfecha hasta que toda forma de existencia haya sido referida al Dios Trino y hasta que la confesión de la Trinidad haya recibido el lugar de prominencia en nuestro pensamiento y vida».³⁰ Bavinck define repetidamente en sus escritos la esencia de la religión cristiana de una manera trinitaria y afirmadora de la creación. Una formulación típica: «La esencia de la religión cristiana consiste en que la creación del Padre, devastada por el pecado, es restaurada en la muerte del Hijo de Dios, y recreada por el Espíritu Santo en un reino de Dios».³¹ En pocas palabras, el tema fundamental que da forma a toda la teología de Bavinck es la idea trinitaria de que la gracia restaura la naturaleza.³²

La evidencia de que «la gracia restaura la naturaleza» es el tema fundamental que define y da forma a la teología de Bavinck, no es difícil de encontrar. En un importante discurso sobre la gracia común, pronunciado en 1888 en la Escuela Teológica de Kampen, Bavinck trató de inculcar a su audiencia cristiana reformada la importancia de la actividad sociocultural cristiana. Apeló a la doctrina de la creación, insistiendo en que su diversidad no es eliminada por la redención sino limpiada. «La gracia no permanece fuera o por encima o al lado de la naturaleza, sino que la impregna y la renueva totalmente. Y así la naturaleza, renacida por la gracia, será llevada a su más alta revelación. Volverá de nuevo esa situación en la que servimos a Dios libre y felizmente, sin compulsión ni temor, simplemente por amor, y en armonía con nuestra verdadera naturaleza. Esa es la genuina *religio naturalis*». En otras palabras: «El cristianismo no introduce ni un solo elemento extranjero sustancial en la creación. No crea un nuevo cosmos, sino que más bien lo hace nuevo. Restaura lo que fue corrompido por el pecado. Expía a los culpables y cura lo que está enfermo; sana a los heridos».³³

²⁸ A. Kuyper, *Lectures on Calvinism*, 133; cf. *Encyclopedia of Sacred Theology*, 150-82. Una discusión útil sobre la visión de la ciencia de Kuyper es ofrecida por Del Ratzsch, "Abraham Kuyper's Philosophy of Science," *Calvin Theological Journal* 27 (1992): 277-303.

²⁹ La relación entre Bavinck y Kuyper, incluyendo las diferencias y los puntos en común, se discute en mayor detalle en John Bolt, "The Imitation of Christ Theme in the Cultural-Ethical Ideal of Herman Bavinck" (Ph.D. diss., University of St. Michael's College, Toronto, Ontario, 1982), especialmente cap. 3: «Herman Bavinck as a Neo-Calvinist Thinker».

³⁰ H. Bavinck, *The Doctrine of God*, trad. W. Hendriksen (Grand Rapids: Eerdmans, 1951), 329 (*Dogmática Reformada*, #231).

³¹ H. Bavinck, *Dogmática Reformada*, I, #35.

³² Esta es la conclusión de Veenhof, *Revelatie en Inspiratie*, 346; y Eugene Heideman, *The Relation of Revelation and Reason in E. Brunner and H. Bavinck* (Assen: Van Gorcum, 1959), 191, 195. Véase Bavinck, *The Last Things*, 200 nro. 4 (*Dogmática Reformada*, IV, #572).

³³ H. Bavinck, "Common Grace," trad. Raymond Van Leeuwen, *Calvin Theological Journal* 24 (1989): 59-60, 61.

Creación: En el principio

La sección de creación de este volumen (caps. 8-14) ilustra bien estas características distintivas del pensamiento de Bavinck. El tema fundamental de que la gracia no deshace la naturaleza, sino que la restaura y sana, significa que la doctrina de la creación de Bavinck debe ser un punto de partida clave para entender su teología. Por lo tanto, no es de extrañar que Bavinck comience diciéndonos que la doctrina de la creación es el punto de partida y la característica distintiva de la verdadera religión. La creación es la formulación de la dependencia humana de un Dios que, aún siendo distinto de la criatura, la preserva de una manera amorosa y paternal. La creación es un énfasis distinto de la tradición reformada según Bavinck, una forma de afirmar que la voluntad de Dios es su origen y la gloria de Dios su meta. En el capítulo inicial, Bavinck demuestra su plena conciencia de las alternativas antiguas y contemporáneas a la creación, tanto de naturaleza popular como filosófica, e insiste en que es solo a través de la revelación que podemos repudiar con confianza las cosmovisiones emanacionistas y panteístas. Lo que Bavinck dice aquí suena notablemente actual y relevante para las muchas formas actuales de espiritualidad de la Nueva Era.

También es notablemente relevante la cuidadosa y bíblicamente circunspecta discusión de Bavinck, en el noveno capítulo, sobre los ángeles y el mundo espiritual. Las negaciones materialistas del mundo espiritual de los ángeles y los demonios destruyen la religión misma, él sostiene, porque la religión depende de lo sobrenatural, del milagro y de la revelación. El fuerte énfasis de Bavinck en este mundo como el teatro de la gloria de Dios y, por lo tanto, en la importancia de la actividad cultural cristiana, no conduce a la dualidad de algunos neocalvinistas posteriores que resisten con firmeza todo «dualismo» (como cuerpo/alma) con el temor de que disminuyan y devalúen lo creativo y lo material en favor de lo espiritual.³⁴ Bavinck insiste en una clara distinción entre el mundo espiritual y el mundo material, aunque también insiste en que nunca deben ser separados en el pensamiento cristiano.

El equilibrio también caracteriza el tratamiento de Bavinck de los orígenes y la relación entre la ciencia y los relatos del Génesis de la creación. Todas las religiones, señala, tienen historias de «creación», pero el relato bíblico es sorprendentemente diferente en su orientación: Los mitos teogónicos no tienen cabida en los relatos del Génesis, y la Biblia simplemente asume la existencia de un solo Dios. Aunque Génesis no da una explicación científica precisa de los orígenes —la tierra es el centro *espiritual* más que el centro astronómico del universo— es importante, según Bavinck, insistir en el carácter histórico más que meramente mítico o visionario de su relato de creación. Una unidad original de la raza humana y su caída histórica en el pecado son esenciales para la narrativa bíblica y la cosmovisión. Por lo

³⁴ Para un ejemplo, ofrecido en la crítica de esta tendencia, ver John M. Frame, *The Doctrine of the Knowledge of God* (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian & Reformed, 1987), 235-36.

tanto, la creación es más que un simple debate sobre la edad de la tierra y los orígenes evolutivos de la humanidad, por importantes que sean estas cuestiones. La solidaridad del género humano, el pecado original, la expiación en Cristo, la universalidad del reino de Dios y nuestra responsabilidad de amar al prójimo, todo ello se basa en una dimensión clave de la doctrina de la creación y la unidad del género humano creado a imagen y semejanza de Dios. La creación es, pues, el presupuesto de toda religión y moral. Es sobre todo en la quinta parte de este volumen, sobre la imagen de Dios, donde se ve claramente la comprensión característica de Bavinck de la relación entre la naturaleza y la gracia, discutida anteriormente.

Que un énfasis actual en la creación no implica una devaluación de la vida futura de gloria eterna es algo que queda claro en la discusión de Bavinck sobre el destino humano. El estado final de gloria para la humanidad, dado en Cristo, el Segundo Adán, es mucho mayor que el estado original de integridad de la humanidad. También en este caso, Bavinck no muestra ningún temor al «dualismo», sino que insiste en que la perfección de la creación original era solo una preparación para la gloria final, donde Dios será todo en todos e impartirá su gloria a sus criaturas. En la confianza de esa esperanza, el creyente cristiano se fía en el cuidado y la preservación que el Padre Celestial hace de su creación, una esperanza creyente que proporciona confort y consolación indecible en medio de este valle de lágrimas. Aquí queda claro el propósito pastoral de una buena teología de la creación; nuestro Padre celestial es Dios Todopoderoso, El Creador del cielo y de la tierra, que convierte todas las cosas para nuestro bien.

El Creador es el Dios Trino

La equilibrada doctrina de la creación de Bavinck tiene sus raíces en su doctrina trinitaria de Dios. Él comienza el capítulo (8) sobre la creación con el siguiente vínculo directo: «La realización del consejo de Dios comienza con la creación. La creación es el acto inicial y el fundamento de toda revelación divina y, por lo tanto, también el fundamento de toda vida religiosa y ética». Una doctrina bíblica de Dios ve su consejo o decreto como el vínculo que conecta a Dios con el mundo. Como el primero de los actos externos de Dios, la creación es de vital importancia; los actos subsecuentes de Dios deben ser vistos a la luz de la creación. Así, la gracia redentora no disminuye, eleva o diviniza la creación, sino que la *restaura*. Al mismo tiempo, como expresión del decreto de Dios, la creación no es necesaria, sino que es contingente y dependiente de Dios. Dios es autosuficiente; no necesita la creación, y así se evita tanto el error del panteísmo, como el del Deísmo.

La creación a partir de la nada es obra del Dios trino. La comprensión de Bavinck de la creación es inseparable de su teología fuertemente trinitaria, y las doctrinas de Dios y de la creación, tomadas en conjunto, proporcionan una respuesta a dos importantes desafíos contemporáneos al teísmo: el emanacionismo

y el secularismo deísta. Este último, es el fruto del pensamiento de la Ilustración después de Immanuel Kant e Isaac Newton, en el cual no hay lugar para la inmanencia de Dios en el cosmos físico. El universo es visto como una máquina bien engrasada, un reloj de cuerda que funciona con su propio mecanismo y leyes inmanentes. En este materialismo científico Dios se hace mundano, y sigue una visión arriana de Cristo; solo puede ser una criatura, un ser humano extraordinario, pero definitivamente no divino. La racionalidad ilustrada es un frío consuelo para la gente de carne y hueso; un universo físico desnudo, sin ropaje espiritual, no puede satisfacer los anhelos del corazón humano, ni en sus alegrías, ni en sus penas.

Al comenzar el tercer milenio *anno Domini*, nuestro mundo occidental está inundado de una nueva espiritualidad que es exactamente lo contrario de la Ilustración; el cosmos se considera una vez más encantado.³⁵ Aquí la doctrina de la creación *ex nihilo* y de un universo contingente es reemplazada por una doctrina de emanación de lo divino. Ahora el universo está deificado; está rebosante de «cosas» divinas. Jesús ahora puede ser considerado divino, pero todos los demás también lo son; de hecho, *todo lo demás* también lo es. Por el contrario, la teología cristiana postula una doble comunicación en Dios —la generación (emanación) del Hijo como realidad trinitaria interna y la creación del mundo *ex nihilo*. Según Bavinck, la realidad de la creación, incluso su posibilidad misma, depende de que Dios sea trino. «Sin generación, la creación no sería posible. Si, en un sentido absoluto, Dios no pudiera comunicarse con el Hijo, sería aún menos capaz, en un sentido relativo, de comunicarse con su criatura. Si Dios no fuera trino, la creación no sería posible».³⁶

Algunos ejemplos más de la relevancia contemporánea de Bavinck, también en relación con su doctrina de la creación, se pueden encontrar en la doctrina de Dios en la primera mitad de este volumen. En el capítulo 2, Bavinck trata los argumentos cosmológicos y teleológicos a favor de la existencia de Dios de forma paralela a las recientes discusiones sobre la evolución y el «diseño inteligente».³⁷ La discusión sobre los nombres de Dios (cap. 3) es una respuesta sólida, aunque indirecta a los recientes esfuerzos de algunas teólogas feministas por invocar nombres femeninos para Dios. Bavinck argumenta de manera convincente que solo Dios puede nombrarse a sí mismo y que esta denominación está restringida por la revelación bíblica, que no puede acomodarse a las corrientes de moda de la ideología contemporánea y cambiarse arbitrariamente. Bavinck también proporciona una guía bíblica clara y comprensible sobre las discusiones actuales en teología acerca de la aseidad divina, la eternidad, la personalidad y la simplicidad (en el cap. 4). Bavinck se opone firmemente a toda noción de temporalidad y mutabilidad divina: «La idea

³⁵ Ver James A. Herrick, *The Making of the New Spirituality: The Eclipse of the Western Religious Tradition* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2003).

³⁶ Ver abajo, #254 [= *En el principio*]

³⁷ Para una visión general del debate y la literatura, véase Thomas Woodward, *Doubts about Darwin: A History of Intelligent Design* (Grand Rapids: Baker, 2003).

del devenir predicado del ser divino no es de ninguna ayuda en teología». ³⁸ Negar la inmutabilidad es «despojar a Dios de su naturaleza divina y a la religión de su fundamento firme y consuelo seguro».

La misma preocupación por el «fundamento firme de la religión» y el «consuelo seguro» para los creyentes se aplica también al tratamiento que hace Bavinck de la omnisciencia, la presciencia, y el conocimiento medio de Dios (cap. 5), así como al capítulo (14) sobre la providencia. Aquellos que han sido confundidos por algunas de las afirmaciones del llamado teísmo abierto, que niega la omnisciencia de Dios y el conocimiento previo de los acontecimientos contingentes futuros, encontrarán aquí un sólido análisis bíblico-teológico y una guía pastoral segura.

En resumen, la *Dogmática Reformada* de Bavinck, de la que este volumen es una muestra verdaderamente representativa, es bíblica y confesionalmente fiel, pastoralmente sensible, desafiante y aún relevante. La vida y el pensamiento de Bavinck reflejan un serio esfuerzo por ser piadoso, ortodoxo y totalmente contemporáneo. Para los pietistas temerosos del mundo moderno, por un lado, y para los críticos de la ortodoxia escépticos sobre su continua relevancia, por el otro, el ejemplo de Bavinck sugiere una respuesta modelo: una visión trinitaria atractiva del discipulado cristiano en el mundo de Dios.

En conclusión, es necesario decir algunas palabras sobre las decisiones de edición que rigen este volumen traducido, que se basa en la segunda edición ampliada de la *Gereformeerde Dogmatick*. ³⁹ Los catorce capítulos de este volumen corresponden a diecisiete en el original (llamados «párrafos» en la edición neerlandesa). Todos los capítulos corresponden a las unidades holandesas excepto el capítulo 2, «El conocimiento de Dios», que combina las unidades 24 y 25 del original; y el capítulo 3, «Los nombres de Dios», que combina las unidades 26-28 del original. Además, las rúbricas que subdividen cada capítulo son nuevas. Estas, junto con las sinopsis de los capítulos, que tampoco están en el original, han sido suministradas por el editor. Las notas a pie de página originales de Bavinck han sido conservadas y adaptadas a las normas bibliográficas contemporáneas. Las notas adicionales añadidas por el editor están claramente marcadas. Las obras desde el siglo XIX hasta el presente se anotan normalmente con toda la información bibliográfica que figura en la primera nota de cada capítulo y con las referencias subsiguientes abreviadas. Las obras clásicas producidas antes del siglo XIX (los padres de la iglesia, la *Summa de Aquino*, la *Institución de Calvino*, las obras católicas y protestantes posreformadas), para las que a menudo hay numerosas ediciones, se citan solo por el autor, el título y la notación estándar de las secciones. La información más completa sobre los originales o ediciones accesibles se encuentra en la bibliografía que se adjunta al final de este volumen. En los casos en que se disponía de traducciones al inglés

³⁸ Ver abajo, #193.

³⁹ Los cuatro volúmenes de la primera edición de *Gereformeerde Dogmatick* fueron publicados entre 1895 y 1901. La segunda edición revisada y ampliada apareció entre 1906 y 1911; la tercera edición, inalterada desde la segunda, en 1918; la cuarta, inalterada excepto por paginación diferente, en 1928.

(ET) de títulos extranjeros que podían consultarse, se han utilizado en lugar del original. A menos que se indique en la nota por referencia directa a una traducción específica, las interpretaciones del material en latín, griego, alemán y francés son las del traductor, trabajando a partir del texto original de Bavinck. Las referencias en las notas y bibliografía que están incompletas o no pudieron ser confirmadas están marcadas con un asterisco (*). Para facilitar la comparación con el original en neerlandés, esta edición en inglés mantiene los números de los subpárrafos (##161-306 entre corchetes en el texto) utilizados en la segunda edición en neerlandés y ediciones posteriores. Las referencias cruzadas a los volúmenes 1 y 2 de *Gereformeerde Dogmatick* citan los números de los subpárrafos (marcados con #) de la *Dogmática Reformada* ya publicada, el volumen 1: *Prolegómenos*, y del presente volumen. Los números de los subpárrafos facilitan la referencia cruzada a las ediciones en holandés. Las referencias cruzadas a los volúmenes 3 y 4 de *Gereformeerde Dogmatick* también citan solo el número de subpárrafo (marcado con #).

El 24 de enero de 2004, mientras este volumen estaba en producción, el Dr. M. Eugene Osterhaven (Profesor emérito Albertus C. Van Raalte de Teología Sistemática en el Western Theological Seminary, Holland, Michigan) fue a estar con su Señor y el nuestro. Gene fue uno de los fundadores de la Sociedad Neerlandesa de Traducción Reformada, nuestro colega en la junta, un querido amigo, consejero de confianza y querido hermano en Cristo. Damos gracias a Dios por su servicio a la iglesia y al reino de Cristo, servicio del que fuimos bendecidos en gran manera. Lo extrañaremos profundamente y, en señal de gratitud, dedicamos este volumen a su memoria.



PARTE I

CONOCER A DIOS

1

LA INCOMPENSIBILIDAD DE DIOS

El conocimiento de Dios es el dogma central y nuclear, el contenido exclusivo de la teología. Desde el comienzo de sus trabajos la teología dogmática está envuelta en misterio; se sitúa ante Dios el incomprendible. Este conocimiento lleva a la adoración y al culto; conocer a Dios es vivir. Conocer a Dios nos es posible porque Dios es personal, exaltado sobre la tierra y, sin embargo, en comunión con los seres humanos en la tierra.

La relación especial de Dios con su pueblo Israel, con Sión como su morada, no sugiere confinamiento o limitación sino elección. La religión de Israel no evolucionó del henoteísmo al monoteísmo ético, sino que está enraizada en el llamado divino de Abraham/Israel y en la iniciativa de Dios de establecer un pacto con Israel. Aunque el Antiguo Testamento se refiere a «otros dioses», nunca toma en serio su realidad. El Dios de Israel es solo Dios, el Señor del cielo y de la tierra. Él es el Creador del cielo y de la tierra, que se manifiesta de varias maneras a personas específicas en momentos particulares. Esta revelación nunca es exhaustiva del ser de Dios, sino parcial y preparatoria para la revelación suprema y permanente en Jesucristo. Este Dios personal es El Alto y Sublime, que habita en la eternidad y está también con los que tienen un espíritu contrito y humilde. Su plenitud habita corporalmente en Cristo, que se despojó a sí mismo y tomó la forma de un siervo. También reside en la iglesia como su templo. Dios es a la vez personal y absoluto.

La unidad de la personalidad y la absolutidad de Dios no se mantienen fuera de la revelación dada en las Escrituras. Los filósofos, sobre todo los de la tradición platónica, ven a Dios (el Bien) como el distante, el incognoscible, trascendiendo incluso al Ser mismo. En Plotino solo queda la teología negativa; solo podemos decir lo que Dios no es. El gnosticismo fue aún más lejos, considerando a Dios como absolutamente incognoscible e inefable, el eterno abismo silencioso.

La teología cristiana está de acuerdo en que el conocimiento humano de Dios no es exhaustivo: no podemos conocer a Dios en su esencia. Puesto que ninguna descripción o nombramiento de Dios puede ser adecuada, el lenguaje humano lucha incluso para decir lo que Dios no es. Esta incomprendibilidad de la esencia de Dios fue afirmada más vigorosamente por Pseudo-Dionisio y Juan Escoto Erígena, para quienes Dios trasciende incluso el ser y el propio conocimiento. La teología escolástica era más cautelosa y positiva, pero afirmaba la incognoscibilidad esencial de Dios. Tomás de Aquino distinguió la visión inmediata de Dios, el conocimiento por la fe, del conocimiento por la razón. Lo primero está reservado ordinariamente para el cielo; en

la tierra todo conocimiento es mediato. Dios es conocible solo en sus obras, especialmente en las perfecciones de sus criaturas.

Aunque sin seguir necesariamente al «Dios oculto» de Lutero, la teología reformada, en su aversión a toda idolatría, ha insistido en que Dios supera infinitamente nuestro entendimiento, imaginación y lenguaje. A medida que la conciencia de la tradición de la Reforma sobre la incomprendibilidad divina se desvaneció, los filósofos, en particular Kant, la reafirmaron. Las tres ideas trascendentales —el alma, el mundo y Dios— no pueden ser demostradas objetivamente; solo pueden ser postuladas como las condiciones necesarias para el conocimiento. El hecho de que sean «conocidos» por razones prácticas no añade nada a nuestro volumen de conocimiento real, es decir, científico. Con la excepción de Hegel, la doctrina de la incognoscibilidad divina ha penetrado la conciencia moderna. Todos los predicados acerca de Dios son vistos como declaraciones acerca de la humanidad en general. Dios es una proyección humana (Feuerbach); la religión es la deificación de la humanidad misma.

Para otros, este tipo de ateísmo también ha pretendido demasiado. Las limitaciones humanas y la finitud del conocimiento humano deberían llevarnos a abstenernos de tales juicios. El conocimiento se limita a lo observable (positivismo), y más allá de eso confesamos nuestra ignorancia (agnosticismo). Se desconfiaba de la metafísica y se evitaba la especulación. Este agnosticismo, por supuesto, significa la muerte de la teología, aunque los teólogos intentaron varias misiones de rescate.

El agnosticismo tiene argumentos de peso a su favor. Como humanos estamos limitados en nuestra finitud. El pensamiento moderno, sin embargo, va más allá y argumenta que la absolutez divina y la personalidad son incompatibles para siempre. Concebir a Dios en términos personales es hacerlo finito. Para que Dios se relacione con nosotros, debe estar limitado de alguna manera. En consecuencia, todo lo que queda razonablemente es una versión de un orden moral impersonal del mundo.

Ahora, la teología cristiana siempre ha reconocido la tensión entre nuestra visión de Dios como algo personal y absoluta. Estamos limitados al conocimiento obtenido por la percepción de los sentidos; afirmamos la inescrutable majestad y la soberana alteza de Dios. Pero, aunque Dios está más allá de nuestra comprensión y descripción completa, confesamos tener conocimiento de Él. Este conocimiento es analógico y don de la revelación. Conocemos a Dios por sus obras y en su relación con nosotros, sus criaturas. Esta verdad está más allá de nuestra comprensión; es un misterio, pero no es contradictoria. Más bien, refleja la distinción clásica que la teología cristiana siempre ha hecho entre la teología negativa (apofática) y la positiva (catafática).

Si no podemos hablar de Dios analógicamente, entonces no podemos hablar de él en absoluto. Si Dios no puede ser conocido, tampoco puede ser sentido o experimentado de ninguna manera. Toda religión es entonces vacía. Pero el agnosticismo filosófico moderno comete el mismo error que el gnosticismo antiguo. Al reducir a Dios a una «profundidad inexpresable» y a un «silencio eterno», hacen que el universo no tenga Dios, en el sentido más absoluto de la palabra. Todo se reduce a si Dios ha querido y ha encontrado una manera de revelarse en el dominio de las criaturas. La iglesia y

la teología cristianas afirman que así ha sido. Gracias a la revelación, tenemos un verdadero conocimiento de Dios, un conocimiento relativo y finito más que exhaustivo. La incomprensibilidad no implica agnosticismo, sino un ingrediente de la afirmación cristiana de haber recibido por revelación un conocimiento específico, limitado, pero bien definido y verdadero de Dios. En palabras de Basilio, «El conocimiento de Dios consiste en la percepción de su incomprensibilidad».

Ante el misterio Divino

[161] El misterio es el alma de la dogmática. Sin duda, el término «misterio» (μυστηριον) en las Escrituras no significa una verdad abstracta sobrenatural en el sentido católico romano. Sin embargo, las Escrituras están igualmente alejadas de la idea de que los creyentes pueden captar los misterios revelados en un sentido científico.¹ En verdad, el conocimiento que Dios ha revelado de sí mismo en la naturaleza y en las Escrituras sobrepasa con creces la imaginación y la comprensión humanas. En ese sentido, la ciencia de la dogmática se ocupa de todo el misterio, porque no trata de las criaturas finitas, sino que desde el principio hasta el fin mira más allá de todas las criaturas y se centra en Aquel que es eterno e infinito. Desde el comienzo mismo de sus trabajos, se enfrenta al incompreensible. De Él deriva su origen, porque de Él son todas las cosas. Pero también en los *loci* restantes, cuando dirige su atención a las criaturas, las considera solo en relación con Dios, ya que existen de Él y por Él y para Él [Ro 11:36]. Así pues, el conocimiento de Dios es el único dogma, el contenido exclusivo de todo el campo de la dogmática. Todas las doctrinas tratadas en la dogmática —ya se refieran al universo, a la humanidad, a Cristo, etc.— no son más que la explicación del único dogma central del conocimiento de Dios. Todas las cosas son consideradas a la luz de Dios, subsumidas en Él, remontándose en Él como punto de partida. La dogmática siempre está llamada a reflexionar y describir a Dios y solo a Dios, cuya gloria está en la creación y la recreación, en la naturaleza y la gracia, en el mundo y en la iglesia. Es solo el conocimiento de Él que la dogmática debe poner en exhibición.

Persiguiendo este objetivo, la dogmática no se convierte en un ejercicio seco y académico, sin utilidad práctica para la vida. Cuanto más reflexione sobre Dios, cuyo conocimiento es su único contenido, más se moverá hacia la adoración y al culto. Solo si no se olvida nunca de pensar y hablar de cosas y no de meras *palabras*, solo si sigue siendo una teología de los hechos y no degenera en una teología de la retórica, solo entonces la dogmática como descripción científica del conocimiento de Dios es también superlativamente fructífera para la vida. El conocimiento de Dios en Cristo, después de todo, es la vida misma (Sal 89:16; Is 11:9; Jer 31:34; Jn 17:3). Por eso Agustín deseaba no conocer nada más que a Dios y a sí mismo. «Deseo conocer a Dios y el alma. ¿Nada más? No: nada en absoluto». También por eso Calvino comenzó su *Institución* con el conocimiento de Dios y el conocimiento

1 Cf. H. Bavinck, *Dogmática Reformada*, I, #159.

de nosotros mismos, y por eso el catecismo ginebrino, respondiendo a la primera pregunta: «¿Cuál es el fin principal de la vida humana?» decía: «Que los seres humanos conozcan al Dios por quien fueron creados».²

Pero en el momento en que nos atrevemos a hablar de Dios, surge la pregunta: ¿Cómo podemos hacerlo? Nosotros somos humanos y Él es el Señor, nuestro Dios. Entre Él y nosotros parece que no hay parentesco ni comunión que nos permita nombrarlo con veracidad. La distancia entre Dios y nosotros es el abismo entre lo infinito y lo finito, entre la eternidad y el tiempo, entre el ser y el devenir, entre el todo y la nada. Por poco que sepamos de Dios, hasta la más mínima noción implica que él es un ser infinitamente exaltado sobre toda criatura. Mientras que la Sagrada Escritura afirma esta verdad en los términos más energéticos, no deja de exponer una doctrina de Dios que sostiene plenamente su cognoscibilidad. Hay que recordar que la Escritura nunca intenta demostrar la existencia de Dios, sino que simplemente la presupone. Además, en este sentido, supone sistemáticamente que los seres humanos tienen un sentido inerradicable de esa existencia y un conocimiento cierto del ser de Dios. Este conocimiento no surge de su propia investigación y reflexión, sino que se debe a que Dios por su parte se nos reveló en la naturaleza y en la historia, en la profecía y en el milagro, por medios ordinarios y extraordinarios. En la Escritura, por lo tanto, la cognoscibilidad de Dios nunca está en duda, ni siquiera por un momento. El necio puede decir en su corazón: «No hay Dios», pero los que abren los ojos perciben desde todas las direcciones el testimonio de su existencia, de su eterno poder y deidad (Is 40:26; Hch 14:17; Ro 1:19-20). El propósito de la revelación de Dios, de acuerdo a las Escrituras, es precisamente que los seres humanos puedan conocer a Dios y así recibir vida eterna (Jn 17:3; 20:31).

Gracias a esta revelación, es cierto, en primer lugar, que Dios es una persona, un ser consciente y libremente dispuesto, no confinado al mundo sino exaltado por encima de él. El entendimiento panteísta que equipara a Dios y al mundo es absolutamente extraño a las Escrituras. Esta personalidad de Dios es tan prominente en todas partes que cabe preguntarse si con ella no se está menospreciando su unidad, espiritualidad e infinitud. Algunos textos dan la impresión de que Dios es un ser que, aunque mayor y más poderoso que los seres humanos, está sin embargo confinado a ciertas localidades y restringido en su presencia y actividad por las fronteras del país y de la gente. Las Escrituras no solo atribuyen a Dios — como veremos más adelante — una serie de órganos y atributos humanos; sino que incluso dicen que Él caminó en el jardín (Gn 3:8), bajó para ver la construcción de una torre en Babel (Gn 11:5, 7), se le apareció a Jacob en Betel (Gn 28:10ss.), dio su ley en el monte Sinaí (Ex 19ss.), moró entre los querubines sobre Sión en Jerusalén (1 S 4:4; 1 R 8:7, 10-11). Por ello, las Escrituras también lo llaman el

² Cf. Catecismo de Westminster, P & R 1, en *Creeds of Christendom*, ed. P. Schaff y rev. D. S. Schaff, 6th ed. (New York: Harper & Row, 1931; reprinted, Grand Rapids: Baker, 1990). Nota del ed.: Bavinck se refiere a E. F. Karl Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche* (Leipzig: A. Deichert, 1903), 612.

Dios de Abraham, Isaac y Jacob, el Rey de Sión, el Dios de los hebreos, el Dios de Israel, y así sucesivamente. Muchos teólogos modernos han deducido de estas expresiones que la religión más antigua de Israel era el polidemonismo, que YHWH, tomado de los ceneos, era originalmente un dios de la montaña, del fuego o del trueno, y que después de la conquista de Canaán se convirtió gradualmente en el Dios de la tierra y del pueblo de Israel, y que este henoteísmo solo se convirtió en monoteísmo absoluto como resultado de la concepción ética de su esencia en las obras de los profetas.³

Sin embargo, esta representación evolucionista no hace justicia a los hechos de la Escritura y es incompatible con una serie de elementos que, según el testimonio de la Escritura, forman parte integrante de la doctrina de Dios. Unas pocas observaciones lo aclararán. La creación de Adán y Eva (Gn 2:7, 21), como el caminar de YHWH en el jardín (Gn 3:8), se cuentan gráficamente, pero se representan como la actividad del mismo Dios que hizo el universo entero (Gn 2:4b). La aparición de YHWH en la construcción de la torre de Babel (Gn 11:5, 7) es introducida diciendo que él descendió, es decir, que descendió del cielo, que por tanto se considera como su morada real. En Génesis 28:11ss., una perícopa que en las obras modernas sobre la historia religiosa de Israel se considera un *locus classicus* (también cf. Jos 24:26ss.; Jue 6:20ss.; 1 S 6:14), no es la piedra, sino el cielo la morada de YHWH; en los versículos 12 y 13, el Señor se presenta como el Dios de Abraham e Isaac, promete a Jacob la tierra de Canaán y sus innumerables descendientes, y garantiza que lo protegerá dondequiera que vaya (vv. 13-15). La idea de una «deidad de piedra» está totalmente ausente aquí; la piedra es simplemente un monumento conmemorativo del maravilloso evento que ocurrió allí. La localización de YHWH en el monte Sinaí (Ex 3:1, 5, 18; Jue 5:5; 1 R 19:8) se da igualmente en escritos que, según la crítica moderna, son de origen posterior y definitivamente monoteístas (Dt 33:2; Hab 3:3; Sal 68:8). Es verdad que YHWH se reveló en el Monte Sinaí, pero no reside allí en el sentido de que estaba confinado en él. Por el contrario, descendió del cielo sobre el monte Sinaí (Ex 19:18, 20). De la misma manera, las Escrituras hablan de una relación íntima entre YHWH y la tierra y el pueblo de Israel, pero esto no solo lo hace en los registros de un período más antiguo (Gn 4:4; Jue 11:24; 1 S 26:19; 2 S 15:8; 2 R 3:27; 5:17) sino también en testimonios que, según muchos críticos, datan del período monoteísta (Dt 4:29; Am 1:2; Is 8:18; Jer 2:7; 12:14; 16:13; Ez 10:18ss.; 11:23; 43:1ss.; Jon 1:3; Rt 1:16; cf. Jn 4:19). YHWH es el Dios de Israel en virtud de su elección y pacto. Por consiguiente, en un país impuro y pagano no se le puede adorar en la manera apropiada y prescrita, como también atestiguan los profetas (Os 9:3-6; Am 7:17; etc.), pero eso es muy diferente que decir que fuera de Canaán no puede estar presente y activo. Al contrario: acompaña a Jacob dondequiera que viaja (Gn 28:15), está con José en Egipto (Gn 39:2), resucita al hijo de la viuda por el profeta Elías en Sarepta (1 R 17:10ss.), es reconocido por Naamán como el Dios de toda la tierra (2 R 5:17ss.).

³ Cf. Karl Marti, *Geschichte der israelitischen Religion*, 3d ed. (Strassburg: F. Bull, 1897), 22ss.

Dios y los dioses

Como resultado de esta estrecha relación entre Dios e Israel en la dispensación del Antiguo Testamento, muchos textos no se pronuncian, por así decirlo, sobre la cuestión de si los dioses de otros pueblos son de alguna manera reales. En el primer mandamiento el Señor mismo dice: «No tendrás dioses ajenos delante de mí» (Ex 20:3), y en otros lugares se nos dice que el Señor es más grande que todos los demás dioses (Ex 15:11; 18:11). En Jueces 11:24 Jefte habla como si Quemos, el dios de Moab, realmente existiera, y en 1 Samuel 26:19 David habla como si el destierro de la herencia del Señor equivaliera a la adoración de otros dioses. Pero vistos en su contexto, ninguno de estos pasajes transmite el tipo de henoteísmo que muchos [estudiosos] intentan deducir de ellos. Esto es evidente por el hecho de que junto al primer mandamiento (Ex 20:3), está el cuarto (Ex 20:10), que atribuye la creación del cielo y de la tierra a YHWH y por implicación confiesa el monoteísmo más claro. También, según el Yahvista, el Señor es el Dios del cielo y de la tierra, el Dios de toda la humanidad (Gn 6:5-7; 8:21; 9:19; 18:1ss., 25; etc.). En Génesis 24:3,7 Él es llamado el Dios del cielo y de la tierra, y en Éxodo 19:5 toda la tierra es suya. En el Texto citado anteriormente [Jue 11:24], Jefte se acomoda a la persona a la que se dirige, y en 1 Samuel 26:19 David no dice otra cosa que lo que encontramos en todas partes en el Antiguo Testamento, es decir, que en esta dispensación Dios tiene una relación especial con la tierra y el pueblo de Israel. En los escritos que, también según los críticos modernos, son de fecha posterior y se aferran a un monoteísmo definido, aparecen las mismas expresiones que encontramos en los libros más antiguos: El Señor es el Dios de los dioses y superior a todos los dioses (Dt 3:24; 4:7; 10:17; 29:26; 32:12, 16; 1 R 8:23; 2 Cr 28:23; Jer 22:9; Sal 95:3; 97:9; etc.; cf. 1 Co 8:5ss.; 10:20).

La distinción entre una deidad superior y una inferior en el Antiguo Testamento —distinción ya defendida por el gnosticismo— por tanto, violenta los hechos y, cuando se emplea como un estándar para la crítica de la fuente, conduce a una arbitrariedad sin límites y a la confusión sin esperanza. Por supuesto, hay una diferencia entre la religión del pueblo, que a menudo consistía en la adoración de imágenes y la idolatría, y la religión que el Señor exigió tanto en su ley como a través de los profetas de Israel, y en relación con esto, una diferencia entre una historia de la religión de Israel y una teología del Antiguo Testamento (*historia revelationis*). Tampoco se puede negar que diferentes autores del Antiguo Testamento destacan diferentes atributos del ser divino. Pero las fuentes no justifican en absoluto la visión evolucionista, según la cual la religión de Israel evolucionó desde el polidemonismo, pasando por el henoteísmo, hasta el monoteísmo absoluto. Al contrario: a lo largo de todo el Antiguo Testamento y en todos sus autores, la doctrina de Dios comprende, aunque en mayor o menor grado, los siguientes elementos:

1. Dios es un ser personal, autoexistente, con vida, conciencia y voluntad propias, no confinado a la naturaleza sino exaltado por encima de ella, Creador del cielo y de la tierra.
2. Este Dios puede aparecer y manifestarse en ciertos lugares específicos, en ciertos momentos específicos, a personas específicas: a los patriarcas, a Moisés y a los profetas; en el jardín del Edén, en la construcción de la torre de Babel, en Betel, en el Monte Sinaí, en Canaán, en Jerusalén, en el Monte Sión, etc.
3. A lo largo de todo el Antiguo Testamento, no solo en la era preprofética sino también en la era profética, esta revelación tiene carácter preparatorio. Ocurre en señales, sueños y visiones, por medio de la suerte, el Urim y Tumim, por los ángeles y por el *malakh* YHWH [ángel del SEÑOR]. Por lo general ocurre en ciertos momentos específicos, luego cesa y pasa a ser historia. Por lo tanto, es más o menos externa, permanece fuera y por encima de las personas en cuestión, es más una revelación a las personas que en las personas, e indica por esta característica peculiar que sirve para anunciar y preparar la revelación suprema y permanente de Dios en la persona de Cristo y su continua morada en la iglesia.
4. La revelación de Dios en el Antiguo Testamento, por consiguiente, no coincide exhaustivamente con su ser. En efecto, proporciona un conocimiento verdadero y fiable de Dios, pero no un conocimiento que corresponda exhaustivamente a su ser. La piedra en Betel, la columna de nube y la columna de fuego en el desierto, el trueno en el monte Sinaí, la nube en el tabernáculo, el arca del pacto, etc. Son señales y promesas de su presencia, pero no lo abarcan ni lo encierran. Moisés, con quien Dios hablaba como con un amigo, solo vio a Dios después de haber pasado junto a Él (Ex 33:23). No se puede ver a Dios y vivir (Ex 33:20; Lv 16:2). No tiene forma (Dt 4:12, 15). No se puede hacer una imagen de Él (Ex 20:4). Habita en las tinieblas: las nubes y la oscuridad son el signo de su presencia (Ex 20:21; Dt 4:11; 5:22; 1 R 8:12; 2 Cr 6:1).
5. El mismo Dios que en su revelación se limita, por decirlo así, a ciertos lugares, tiempos y personas específicos, es al mismo tiempo infinitamente exaltado por encima de todo el reino de la naturaleza y de toda criatura. Incluso en las partes de la Escritura que subrayan esta manifestación temporal y local, no falta el sentido de su sublimidad y omnipotencia. El Señor que camina en su jardín es el Creador del cielo y de la tierra. El Dios que se le aparece a Jacob está en control del futuro. Aunque el Dios de Israel mora en medio de su pueblo en la casa que Salomón construyó para Él, ni siquiera puede ser contenido por los cielos (1 R 8:27). Se manifiesta en la naturaleza y se compadece, por así decirlo, de su pueblo, pero al mismo tiempo es el incomprendible (Job 26:14; 36:26; 37:5), el incomparable (Is 40:18, 25; 46:5), el que es infinitamente exaltado sobre el tiempo y el espacio y sobre

toda criatura (Is 40:12ss.; 41:4; 44:6; 48:12), el único Dios verdadero (Ex 20:3, 11; Dt 4:35, 39; 32:19; 1 S 2:2; Is 44:8). Aunque se revela en sus nombres, ningún nombre es adecuado para al propósito. No tiene nombre; su nombre es un nombre de maravilla (Gn 32:29; Jue 13:18; Pr 30:4). Ni el terreno oculto, las profundidades [תְּהוֹמוֹת] de Dios, ni las fronteras, el límite extremo, la esencia misma [תְּלֵוֹת] del Todopoderoso, son alcanzables (Job 11:7; Sirácida 43:31-32). En una palabra, a lo largo del Antiguo Testamento estos dos elementos ocurren de la mano: Dios está con aquellos que son de un espíritu contrito y humilde, y sin embargo es el Alto y Sublime que habita la eternidad (Is 57:15).

6. En el Nuevo Testamento encontramos la misma combinación. Dios habita en una luz inaccesible. Nadie lo ha visto ni puede verlo (Jn 1:18; 6:46; 1 Ti 6:16). Él está por encima de todo cambio (Stg 1:17), tiempo (Ap 1:8; 22:13), espacio (Hch 17:27-28), y criaturas (Hch 17:24). Nadie lo conoce sino el Hijo y el Espíritu (Mt 11:27; 1 Co 2:11). Pero Dios ha hecho que su plenitud habite en Cristo corporalmente (Col 2:9), reside en la iglesia como en su templo (1 Co 3:16), y hace su hogar en aquellos que aman a Jesús y guardan su Palabra (Jn 14:23). O para ponerlo en lenguaje teológico moderno, en la Escritura la personalidad y la absolutez de Dios van de la mano.

[162] En el momento en que salimos del ámbito de esta revelación especial de las Escrituras, encontramos que en todos los sistemas religiosos y filosóficos se rompe la unidad de la personalidad y la absolutez de Dios. En términos generales, los paganos se identifican religiosamente por el hecho de que, conociendo a Dios, no lo glorifican como Dios, sino que cambian su gloria por imágenes de criaturas [Ro 1:21-23]. Entonces, tarde o temprano, una visión filosófica reacciona contra esta disposición y enfatiza la absolutez de Dios mientras niega su personalidad. Entre los brahmanes, Dios es el Incognoscible sin nombres ni atributos, que solo es conocido por aquellos que no lo conocen.⁴ El Corán frecuentemente describe a Alá en un lenguaje muy antropomórfico. Entre los seguidores de Mahoma, sin embargo, surgieron muchos que interpretaban este lenguaje espiritualmente e incluso se negaron a atribuir ningún atributo a Dios.⁵ La filosofía griega también enseñaba frecuentemente esta incognoscibilidad con respecto a Dios. Según un famoso relato, el filósofo Simónides, respondiendo a la pregunta, ¿Quién es Dios? que le hizo el tirano Hiero, siguió pidiendo cada vez más tiempo para encuadrar

⁴ S. Hoekstra, *Wijserige Godsdienstleer*, 2 vols. (Amsterdam: Van Kampen, 1894-95), II, 2; Eduard von Hartmann, *Religionsphilosophie*, 2d ed., 2 vols. (Bad Sachsa im Harz: Hermann Haacke, 1907), I, 278; Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 3d ed., 2 vols. (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1905), II, 49ss.; Paul Wurm, *Handbuch der Religionsgeschichte* (Calwer Verlagsverein; Stuttgart: Verlag der Vereinsbuchhandlung, 1904).

⁵ R. P. A. Dozy, *Het Islamisme* (Haarlem: A. C. Kruseman, 1836), 131ss.; M. Houtsma, *De Strijd over het Dogma in den Islam tot op el-Ash'ari* (Leiden: S. C. van Doesburgh, 1875), 120ss.; P. de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 3d ed., II, 510.

una respuesta.⁶ Según Diógenes, el libro de Protágoras *Sobre los dioses* comenzaba de la siguiente manera: «Con respecto a los dioses no tengo la habilidad de saber si existen o no. Porque hay muchas cosas que impiden que una persona sepa; por ejemplo, la oscuridad del tema y la brevedad de la vida humana».⁷ Las carcajadas de Cirene no solo criticaban duramente la creencia en los dioses, sino que negaban la posibilidad de formar una idea de Dios. Platón rechazó todas las representaciones antropomórficas y antropopáticas de la deidad y declaró en *Timeo* §34: «Ahora bien, descubrir al Creador y Padre de este universo es una tarea enorme, y, habiéndolo descubierto, es imposible contar a todos acerca de él».⁸

Del mismo modo, en *La República* VI, 19, afirma que la deidad o idea del bien trasciende no solo todo lo que existe, sino incluso el «Ser mismo». Filón combinó esta filosofía platónica con la enseñanza del Antiguo Testamento y encontró la misma idea expresada en el nombre YHWH. Dios no solo está libre de todas las imperfecciones presentes en las criaturas finitas, cambiantes y dependientes, sino que también excede con creces sus perfecciones. Él es mejor que la virtud, el conocimiento y la belleza; más puro que la unidad, más bendito que la felicidad misma. En realidad, carece de atributos o cualidades y de nombres y, por lo tanto, no puede ser entendido o descrito. Es incognoscible en su propio ser. Podemos saber *que* Él es, no *qué* es. Solo el «ser» puede ser verdaderamente atribuido a Él; solo el nombre YHWH describe su ser.⁹

Plotino es el más radical de todos. Platón todavía adjudicaba muchos atributos a Dios. Filón complementa su teología negativa con una teología positiva en la que describe a Dios como un ser personal, omnipotente y perfecto. Pero según Plotino no se puede decir nada de Dios que no sea negativo. Dios es absolutamente uno —por encima de toda pluralidad— y por lo tanto no se puede describir en términos de pensamiento o de bien, ni siquiera en términos de ser, porque todas estas determinaciones implican todavía una cierta pluralidad. Como unidad pura, Dios es, en efecto, la causa del pensamiento, del ser y del bien, pero Él mismo es distinto de ellos y los trasciende. Él es ilimitado, infinito, sin forma, y tan completamente diferente de toda criatura que ni siquiera se le puede atribuir actividad, vida, pensamiento, conciencia o ser. Él es incomprensible por nuestro pensamiento y lenguaje. No podemos decir lo que es, solo lo que no es. Incluso los términos «el Uno» y «el Bien», que Plotino emplea habitualmente, no describen su esencia, sino solo su relación con sus criaturas, y solo denotan su causalidad absoluta.¹⁰

⁶ Cicerón, *On the Nature of the Gods*, I, 22.

⁷ H. Ritter and Ludwig Preller, *Historia philosophiae graecae* (Gothae: I. A. Perthes, 1888), 183.

⁸ E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 4th ed., 3 vols. (Leipzig: O. R. Reisland, 1879), II, 928ss.

⁹ E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 3d ed., 5 vols. (Leipzig: Fues's Verlag [L. W. Reisland], 1895), V, 353ss.; A. F. Dähne, *Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrischen Religionsphilosophie* (Halle: Buchhandlung des Waisenhauses, 1834), I, 114ss.; Emil Schürer, *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*, 2d ed., 5 vols. (1890; reprinted, Edinburgh: T. & T. Clark, 1987), III.2, 380ss.

¹⁰ E. Zeller, *Die Philosophie*, 3d ed., 476-96.

El gnosticismo hizo aún mayor el abismo entre Dios y sus criaturas. Postulaba una separación absoluta entre el Dios supremo y el mundo. En la naturaleza, en Israel y en el cristianismo no hubo una revelación real de Dios, sino solo eones. Por lo tanto, no había una teología natural —ni innata ni adquirida— ni una teología revelada. Para una criatura, el Dios supremo es absolutamente desconocido e inaccesible. Es un «abismo desconocido, inefable, silencio eterno».¹¹

Incomprensibilidad Divina en la teología cristiana

Esta teoría de la incomprensibilidad de Dios y de la incognoscibilidad de su esencia se convirtió también en el punto de partida y en la idea fundamental de la teología cristiana. Ni en la creación ni en la recreación Dios se revela exhaustivamente. No puede transmitirse plenamente a las criaturas. Para que eso fuera posible, ellos mismos tendrían que ser divinos. No hay, por lo tanto, un conocimiento exhaustivo de Dios. No hay nombre que nos haga conocer su esencia. No hay ningún concepto que lo abarque completamente. No hay descripción que lo defina completamente. Lo que está detrás de la revelación es completamente incognoscible. No podemos acercarnos a ella ni con nuestro pensamiento, ni con nuestra imaginación, ni con nuestro lenguaje. La carta de Bernabé ya plantea la cuestión: «Si el Hijo de Dios no se hubiera encarnado, ¿cómo podrían los seres humanos contemplarlo y vivir?» Justino Mártir llama a Dios inexpresable, inmóvil, sin nombre. Incluso palabras como «Padre», «Dios» y «Señor» no son nombres reales, sino «apelaciones derivadas de [su] beneficencia y obras». Dios no puede aparecer, andar, ni ser visto; siempre que tales cosas son atribuidas a Dios, se refieren al Hijo, su emisario. También en Ireneo se encuentra la antítesis —muy común en su tiempo, aunque equivocada y en parte gnóstica— entre el Padre que está escondido, invisible e incognoscible, y el Hijo que lo ha revelado. En la obra de Clemente de Alejandría, Dios es «unidad pura». Si eliminamos de nuestros pensamientos todo lo que es creatural, no aprehendemos lo que él es, sino solo lo que no es. Ni la forma, ni el movimiento, ni la ubicación, ni el número, ni las propiedades, ni los nombres, etc., se le pueden atribuir. Si a pesar de todo le llamamos «uno», «bueno», «Padre», «Creador», «Señor», etc., no expresamos con ello su verdadera esencia, sino solo su poder. Él trasciende incluso la unidad. En una palabra, como dice Atanasio, «trasciende todo ser y comprensión humana».¹² Así hablan también Orígenes, Eusebio y muchos otros teólogos de los primeros siglos.¹³

¹¹ Ireneo, *Against Heresies*, I, 11, 24.

¹² *Epístola de Bernabé*, cap. 5; Justino Mártir, *Apology*, I, 61; II, 6; ídem, *Dialogue with Trypho*, 127; Ireneo, *Against Heresies*, IV, 20; Clemente de Alejandría, *Stromateis*, V, 11-12; ídem, *Paedagogus*, I, 8; Atanasio, *Against the Nations*, 2.

¹³ Orígenes, *On First Principles*, I, 1, 5ss.; ídem, *Against Celsus*, VI, 65; Eusebio, *Praep. evang.*, V, 1; Teófilo, *To Autolytus*, I, 3; Taciano, *Oratio ad Graecos* (Leipzig: J. C. Heinrichs, 1888), 5; Minucio Félix, *The Octavius of Marcus Minucius Felix*, trad. G. W. Clarke (New York: Newman Press, 1974); Novaciano, *Novatiani Romanae urbis Presbytery de trinitate liber* (Cambridge: Cambridge University Press, 1909), 2; Cipriano, *On the Vanity*

Encontramos la misma idea en Agustín y Juan Damasceno. En su descripción de Dios, Agustín parte del concepto de «ser». Él es el que es, como el nombre YHWH indica. Este es su verdadero nombre, el nombre que indica lo que Él es en sí mismo; todos los demás nombres indican lo que es hacia nosotros (*Serm.* 6 nro. 4; *Serm.* 7 nro. 7). Por lo tanto, cuando queremos decir lo que es, solo decimos lo que, en comparación con todos los seres finitos, no es. Es «inexpresable. Es más fácil para nosotros decir lo que no es que lo que es». Él no es tierra, mar, cielo, ángel, y así sucesivamente, nada creatural. Todo lo que podemos decir es lo que no es (*Enarr.*, en Sal 85 nro. 12; *De doctr. chr.*, I, 6; *De ord.*, II, 47). «Pensando tratamos de llegar a una naturaleza que nada hay mejor ni más sublime» (*De doctr. chr.*, I, 7). Pero no se le puede concebir tal como es, pues trasciende todo lo que es físico, cambiante, y el resultado de un proceso (*Tr. Act.* 23 en *Ev. John.* nro. 9). «¿Quién hay cuya concepción de Dios corresponda realmente a cómo es?» (*Isa.* VI, 29). Es incomprensible y tiene que serlo, «porque si lo comprendes, no es a Dios a quien comprendes» (*Serm.* 117, nro. 5). Entonces, si finalmente queremos decir lo que pensamos de Él, luchamos con el lenguaje. «Porque lo que se piensa de Dios es más verdadero que lo que se dice, y su ser es más verdadero que lo que se piensa» (*De trin.*, VII, 4). Si a pesar de todo insistimos en decir algo sobre Él, nuestro lenguaje no es «adecuado», sino que solo sirve para permitirnos decir algo y pensar en un ser que supera todo lo demás (*De doctr. chr.*, I, 6).

«Así como ningún intelecto es capaz de concebir correctamente a Dios, así tampoco ninguna definición es capaz de definirlo o describirlo correctamente» (*De cogn. verae vitae*, 7). «Dios es mejor conocido por no saber» (*De ord.*, II, 44). Juan Damasceno también afirma que Dios es el «ser divino inefable e incomprensible». Hablamos de Dios a nuestra manera y sabemos lo que Dios ha revelado de sí mismo, pero la naturaleza del ser de Dios y el modo de su existencia en todas las criaturas, no lo conocemos. Que Dios es, está claro, pero «lo que es en esencia y naturaleza es totalmente incomprensible e incognoscible». Cuando decimos que Dios es nonato, que es inmutable, sin principio, y así sucesivamente, solo decimos lo que no es. Declarar positivamente lo que es, es imposible. Él no es parte de todas las cosas existentes, no porque no exista, sino porque trasciende a «todos los seres e incluso al ser mismo». Lo que decimos positivamente acerca de Dios no se refiere a su naturaleza, sino a «las cosas relacionadas con su naturaleza».¹⁴

[163] Esta incognoscibilidad de la esencia de Dios fue afirmada aún más vigorosamente por Pseudo-Dionisio (a quien ya apela Juan Damasceno) y por Juan Escoto Erígena. Según el Areopagita, no existe ningún concepto, expresión o palabra que exprese directamente la esencia de Dios. Por consiguiente, Dios es

of Idols, 5; Lactantius, *Divine Institutes*, I, 6. Cf. W. Münscher, *Lehrbuch des christlichen Dogmengeschichte*, ed. D. von Coelln, 3d ed., 2 vols. in 3 (Cassel: J. C. Drieger, 1832-38), I, 132ss.; K. R. Hagenbach, *A Textbook of the History of Doctrines*, trad. C. W. Buch, 6th rev. ed., 2 vols. (New York: Sheldon, 1869), §37; J. Schwane, *Dogmengeschichte*, 4 vols. (Freiburg i.B.: Herder, 1882-95), I, 72ss.

¹⁴ Juan Damasceno, *The Orthodox Faith*, I, 1, 2, 4, 9.

descrito con términos inusuales y metafóricos. Él es «el infinito más allá del ser», «la unidad que está más allá de la inteligencia», «lo inescrutable fuera del alcance de todo proceso racional». «Ninguna palabra puede acercarse al Bien inexpresable, a este Uno, a esta Fuente de toda unidad, a este Ser supraexistente. La mente más allá de la mente, la palabra más allá del habla, no es recogida por ningún discurso, por ninguna intuición, por ningún nombre. Él es y su Ser es como ningún otro ser. Causa de toda existencia, y por lo tanto trascendiendo toda existencia; solo Él podría dar un relato autorizado de lo que realmente es».¹⁵ No podemos describir ni pensar en este Ser desconocido, que trasciende todo el reino del ser existente, que está por encima de todo nombre, palabra e intelecto, y todo lo que es finito. Es solo porque Él es la causa y el origen de todas las cosas que nosotros, como la Escritura, podemos nombrarlo en términos de sus efectos. De ahí que, por un lado, es «innominado» (anónimo) y, por otro, «tiene muchos nombres». Pero incluso los nombres positivos que asignamos a Dios en virtud de sus obras no nos revelan la esencia de Dios, pues se ajustan de un modo totalmente diferente e infinitamente más perfecto que a las criaturas. En consecuencia, la teología negativa es más excelente que la teología positiva: nos hace conocer a Dios como trascendiendo a todas las criaturas. Sin embargo, incluso la teología negativa no nos proporciona ningún conocimiento del ser de Dios, porque en el análisis final Dios supera ambos, tanto toda negación como toda afirmación; toda aserción y toda negativa.¹⁶

Encontramos precisamente la misma línea de pensamiento en la obra de Erígena: Dios trasciende todo lo creado, incluso el ser y el saber. Solo sabemos *que es*, no *quién es*. Lo que predicamos de Él solo es cierto en sentido figurado; en realidad es totalmente diferente. La teología afirmativa es irreal, metafórica. Es superada por la teología negativa. «Porque es más verdadero decir que Dios no es ninguna de esas cosas que se afirman de Él, que decir que es. Es más conocido por no ser conocido; su ignorancia es verdadera sabiduría». Los predicados de Él, en consecuencia, se aumentan mejor con las palabras *super* (por encima) y *plusquam* (más allá). Él está por encima de la «esencia», la «verdad» y la «sabiduría». De hecho, Él sobrepasa hasta tal punto, todo lo que es creatural, que se le puede describir con la palabra «nada» (*nihilum*).¹⁷

Ahora bien, la escolástica se expresó en varios puntos con más cautela y, sobre todo, dio más valor a la teología positiva que Pseudo-Dionisio y Erígena.

¹⁵ Pseudo-Dionisio, *The Divine Names I*, 1 (588B), en *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, trad. Colin Luibheid, Classics of Western Spirituality (New York and Mahwah, N.J.: Paulist, 1987), 49-50. Nota del ed: Para mayor claridad y precisión, la paráfrasis de Bavinck de este pasaje en Pseudo-Dionisio ha sido cambiada a la cita completa de I.1 de *The Divine Names*.

¹⁶ Pseudo-Dionisio, *The Divine Names and Mystical Theology*, trad. John D. Jones (Milwaukee: Marquette University Press, 1980), c. 1 §1ss., §2; c. 5.

¹⁷ Erígena, *The Divine Nature*, I, 7ss.; II, 23ss.; III, 19ss.; A. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 3 vols. (Mainz: Kirchheim, 1864-66), I, 45ss.; F. C. Baur, *Die christlichen Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes*, 3 vols. (Tübingen: C. F. Oslander, 1841-43), II, 274; J. I. Doedes, *Inleiding tot de Leer van God* (Utrecht: Kemink, 1876), 133ss.

Sin embargo, afirmó plenamente la teoría de que el ser de Dios como tal es incognoscible para los humanos. Anselmo dice que los nombres de Dios solo lo describen «por semejanza» (*per similitudinem*), que los atributos relativos de su ser no pueden ser predicados, y lo absoluto solo en un sentido cuantitativo, no cualitativo.¹⁸ Según Alberto Magno, Dios trasciende todo ser y todo pensamiento. No puede ser alcanzado por el pensamiento humano: «Puede ser tocado, pero no captado por nuestra comprensión». No hay nombre que exprese su esencia. Es incomprendible e inexpresable.¹⁹

Tomás de Aquino diferencia entre tres tipos de conocimiento de Dios: la visión inmediata de Dios (en cuanto a su esencia), el conocimiento por la fe, y el conocimiento por la razón natural. El primero supera con creces el conocimiento humano natural y solo puede ser alcanzado por la gracia sobrenatural. Está reservado para el cielo, raramente concedido a una persona aquí en la tierra, y en todo caso nunca hace posible la comprensión de Dios. En la tierra el conocimiento de Dios es mediato. No podemos conocer a Dios tal como es en sí mismo, sino solo «como la primera y más eminente causa de todas las cosas». Solo podemos deducir la causa de los efectos. Lo mismo es cierto del conocimiento que recibimos de Dios de su revelación especial a través de la fe. Aprendemos a conocerlo más plenamente «cuanto más y más excelentes de sus efectos se nos muestran». Pero incluso este conocimiento de la fe no nos da un conocimiento de Dios *per essentiam* (en términos de su esencia). No hay conocimiento de la esencia de Dios, de su «qué», en términos de su singularidad; solo conocemos su disposición hacia sus criaturas. No hay nombre que exprese plenamente su esencia. Supera con creces lo que podemos conocer y decir acerca de Dios. Aunque los nombres positivos pueden designar la esencia de Dios, lo hacen de la manera más imperfecta, así como las criaturas, de las cuales se derivan los nombres, lo representan de manera imperfecta. Dios es conocible solo «en la medida en que está representado en las perfecciones de sus criaturas».²⁰

En el desarrollo posterior del escolasticismo, sin embargo, esta verdad de la incomprendibilidad de Dios quedó relegada a un segundo plano. La doctrina de Dios se hizo cada vez más elaborada. La existencia, los nombres, la esencia, las personas y los atributos de Dios se desarrollaron de manera tan minuciosa y precisa que no quedó espacio para su incomprendibilidad. Se convirtió en un atributo ordinario junto a los otros, y se le dio un tratamiento igualmente elaborado y dialéctico. En contra de Tomás, Duns Escoto afirmó que había en efecto un conocimiento quiditativo, aunque imperfecto, de Dios.²¹ El nominalismo ya registró sus protestas contra la posición de Escoto y se volvió más o menos escéptico. Durando escribió que no existía tal cosa como un «conocimiento abstracto» de la

¹⁸ Anselmo, *Monologion*, c. 15-17, 63.

¹⁹ Según A. Stöckl, *Philosophie des Mittelalters*, II, 370.

²⁰ T. Aquino, *Summa theol.*, I, qu. 12, 13.

²¹ Duns Escoto, *Sentences*, I, dist. 3, qu. 2.

esencia divina. Y Ockham declaró: «Ni la esencia divina, ni la quiddidad divina, ni nada que pertenezca a la naturaleza de Dios, ni nada que sea verdaderamente Dios, puede ser conocido por nosotros aquí, de modo que no haya nada más que venga a nosotros de Dios a modo de objeto».²²

El misticismo pretendía obtener un conocimiento de Dios distinto al que se obtiene por la vía de la dialéctica. Hacia el final de la Edad Media, Nicolás de Cusa, en su obra *On Learned Ignorance*, afirmaba que ninguna verdad podía obtenerse por la razón, sino solo por la fe —la fe concebida místicamente como un nuevo órgano en los seres humanos. Después de la Reforma, la teología Católica Romana regresó al escolasticismo y nuevamente adoptó la doctrina de la incognoscibilidad de la esencia de Dios en la forma en que Tomás la entendió.²³ En el Concilio de Letrán, convocado por el Papa Inocencio III, esta doctrina fue incluso definida y proclamada eclesiásticamente: «Dios es inefable».

La teología de la Reforma no modificó este punto de vista. En su obra «La esclavitud de la voluntad», Lutero distingue entre el Dios «oculto» y el Dios «revelado», entre Dios mismo y la Palabra de Dios. En años posteriores se fue limitando cada vez más a esta última, es decir, a Dios tal como se ha revelado en Cristo: «Lo que está por encima de nosotros no nos concierne». Sin embargo, para él, la plenitud del ser de Dios tampoco fue revelada exhaustivamente en Cristo; por el contrario, permaneció en Dios un trasfondo oscuro y oculto: «Dios tal como es en su propia naturaleza y majestad, Dios en su absolutez». Y Él, según Lutero, es «claramente incognoscible, incomprensible e inaccesible».²⁴ Los teólogos luteranos posteriores, aunque no hicieron una distinción tan clara entre la esencia de Dios y su revelación, sin embargo, todos afirmaron que no hay posibilidad de nombrar y definir adecuadamente a Dios.²⁵

Los reformados estuvieron de acuerdo. Su profunda aversión a todas las formas de adoración a los ídolos les hacía distinguir claramente en todas partes entre lo que es de Dios y lo que es de las criaturas. Más que cualquier otra teología, se tomaron en serio la proposición de que «lo finito no puede contener lo infinito». Zuinglio escribió: «*Por nosotros mismos*²⁶ no sabemos más sobre la naturaleza de Dios, que

²² Según A. Stöckl, *Philosophie des Mittelalters*, II, 1009.

²³ Cf., e.g., Franciscus Sylvius, *Commentarii in totam primam partem S. Thomae Aquinatis*, 4th ed., 4 vols. (Antwerp, 1693), I, 96ss. Nota del ed.: Una edición en inglés de 1726 (Venice: Typographia Balleoniana) también está disponible en microforma (Pius XII Memorial Library, St. Louis University, St. Louis, Mo.). C. R. Billuart, *Cursus theologiae*, 9 vols. (1769-70), I, 228ss.; D. Petavius, *Theol. dogm.*, I, cap. 5; VIII, c. 6; G. Jansen, *Praelect. theol.*, II, 78ss.; *Theologia Wirceburgensi* (ed. Paris, 1880), II, 73ss.; C. Pesch, *Praelect. dogm.* (1895), II, 46ss.

²⁴ J. Köstlin, *The Theology of Luther in Its Historical Development and Inner Harmony*, trad. Charles E. Hay, 2 vols. (Philadelphia: Lutheran Publication Society, 1897), I, 99ss., 428ss.

²⁵ J. Gerhard, *Loci. theol.* II, c. 5; cf. Heinrich F. F. Schmid, *Die Dogmatik der evangelische-lutherischen Kirche*, 9th ed. (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1979), §17; K. Bretschneider, *Handbuch der Dogmatik* (Leipzig: J. A. Barth, 1838), I, 443.

²⁶ Estas palabras en cursiva no deben omitirse como, por ejemplo, hace Hoekstra en *Wijsgerige Godsdienstleer*, II, 14.

los escarabajos sobre la naturaleza de los humanos».²⁷ Calvino escribe que estamos jugando con especulaciones ociosas cuando planteamos la pregunta: ¿Qué es Dios? Para nosotros basta con preguntar: «¿Cuál es su naturaleza y qué es coherente con su naturaleza?»²⁸ Los teólogos posteriores hablaron de la incognoscibilidad del ser de Dios en términos aún más fuertes. En la medida en que lo finito no puede contener lo infinito, todos los nombres de Dios no sirven para darnos a conocer la esencia de Dios, sino —de acuerdo con nuestro entendimiento— para describir hasta cierto punto, aquello de Dios que necesitamos conocer. Las declaraciones: «Dios no puede ser definido», «Dios no tiene nombre», y «Lo finito no puede contener lo infinito» se repite en todos los teólogos [reformados]. Ellos unánimemente afirmaron que Dios supera infinitamente nuestra comprensión, imaginación y lenguaje. Polanus, por ejemplo, afirma que los atributos adscritos a Dios en las Escrituras no explican su naturaleza y su ser. Estos atributos nos muestran lo que no es la naturaleza y el carácter de Dios en vez de lo que es. «Todo lo que se dice de Dios no es Dios, porque Dios es inefable. Ningún atributo divino explica suficientemente la esencia o naturaleza de Dios, porque es infinita. Lo que es finito, además, no puede explicar adecuada y plenamente lo infinito».²⁹

Sin embargo, también en la teología reformada se perdió cada vez más de vista el significado de la incompresibilidad de Dios. Aunque todavía se enseñaba, existía en lo abstracto y no ejercía ninguna influencia. La forma en que la doctrina de Dios fue tratada pronto se volvió casi completamente inmutable. A otros grupos lo hicieron mucho peor. El socinianismo ni siquiera consideró la cuestión de la cognoscibilidad de Dios. No tenía el más mínimo interés en el conocimiento del ser de Dios. Conocer a Dios era virtualmente equivalente a conocerlo como el Señor absoluto.³⁰ En su *Libro sobre Dios y sus atributos* (1656), [Johann] Crell demostró efectivamente la existencia de Dios con una serie de argumentos, pero se abstuvo de tratar todas las cuestiones relacionadas con el ser de Dios, la cognoscibilidad, y así sucesivamente. Conrad Vorstius escribió *Treatise on God, or On the Nature and Attributes of God* (1610), en el que cayó en los mismos errores socinianos.³¹ Los remonstrantes tampoco sintieron la necesidad de discutir cuestiones metafísicas, pero advirtieron contra las vanas especulaciones e insistieron en la simplicidad. Según ellos, lo único que es estrictamente necesario conocer, es la voluntad de Dios. La adoración de Dios es mucho más necesaria que el conocimiento de Dios.³² El racionalismo se consideraba seguro de la existencia de Dios y daba poco

²⁷ U. Zuinglio, *Opera*, III, 157.

²⁸ J. Calvino, *Institutes*, I.ii.2; I.v.9; *Commentary*, sobre Ro 1:19.

²⁹ A. Polanus, *Synt. theol.*, II, 6, 137. Cf. J. Zanchi(us), *De natura Dei, seu de divinis attributis*, en *Op. theol.*, II, col. 9-10; A. Hyperius, *Meth. theol.* (1574), 83-84; Z. Ursino, *Tract. theol.* (1584), 35, 36, 39; *Synopsis purioris theologiae*, VI, 2; S. Maresius, *Syst. theol.*, 48; J. Alsted, *Theol. schol. did.*, 56ss.; B. de Moor, *Comm. in Marckii Comp.*, I, 505ss.

³⁰ O. Fock, *Der Socianismus* (Kiel: C. Schröder, 1847), 414-16.

³¹ Cf. *Acta Syn. Dort*, session, 149ss.

³² Episcopius, *Inst. theol.* IV, 2, cap. 1; Limborch, *Theol. chr.*, II, 1.

valor al conocimiento de su ser. Es como si la gente hubiera perdido todo sentido de la majestad y grandeza de Dios. Despreciando todas las llamadas cuestiones metafísicas, la gente se precipitaba sobre la voluntad de Dios para conocerla y hacerla. La vida eterna, sostuvieron, no consiste en conocer a Dios, sino en hacer su voluntad. Bretschneider descarta totalmente como superflua la cuestión de si se puede definir a Dios.³³

Agnosticismo filosófico

[164] Pero cuando esta verdad de la incomprendibilidad de Dios había sido casi totalmente olvidada por la teología, la filosofía se levantó para recordárnosla. El racionalismo, armado con sus pruebas de la existencia de Dios y su teoría sobre los atributos de Dios, se veía a sí mismo como un fundamento científico sólido. Pero Kant, aunque con su doctrina de Dios, la virtud y la inmortalidad, seguía completamente atrapado en el racionalismo y el moralismo, sin embargo, produjo un enorme cambio en los cimientos sobre los que se basaba este conocimiento. Así como la sensibilidad *a priori* trae consigo las formas de espacio y tiempo y el intelecto *a priori* trae consigo las categorías, así también la razón contiene *a priori* principios y reglas sintéticas —especialmente el principio de que avanza de lo condicionado a lo incondicionado.³⁴ El resultado son tres ideas trascendentales: el alma, el mundo y Dios. Sin embargo, estas tres ideas no pueden ser demostradas objetivamente, solo deducidas subjetivamente a partir de la naturaleza de la razón misma. No podemos percibir el objeto de estas ideas; por lo tanto, no podemos obtener ningún conocimiento científico sobre ellas. En un sentido científico son paralogismos, antinomias, ideales; nuestro conocimiento, sin embargo, está restringido a la esfera de la experiencia.

Estas ideas, por lo tanto, no amplían nuestro conocimiento, sino que solo lo regulan. Introducen unidad en nuestros conceptos y nos impulsan a ver todo *como si* Dios, el alma y el mundo existieran. La ciencia no puede probar ni negar la realidad de estas ideas. Por consiguiente, la psicología, la cosmología (teleología) y la teología, no son ciencias. La crítica de la razón pura termina con un resultado negativo. La razón práctica, sin embargo, nos permite aceptar la realidad de estas ideas. Y es cierto que Kant atribuye a Dios intelecto, voluntad y otros atributos, pero su ser real permanece oculto. La razón práctica sabe que estas tres ideas poseen realidad objetiva, pero no más que eso. No aumenta el volumen de nuestro conocimiento científico. La razón especulativa no puede hacer nada con estas ideas excepto dejarlas regular y purificar nuestro conocimiento, y usa la idea de Dios para combatir y evitar el antropomorfismo como fuente de superstición y

³³ Bretschneider, *Dogmatik*, 14, 443; ídem, *Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik* (Leipzig: J. A. Baith, 1841), 341.

³⁴ I. Kant, *Critique of Pure Reason*, trad. Norman Kemp Smith (1929; reprinted, New York: St. Martin's Press, 1965), 258ss.

fanatismo. Cuando el intelecto y la voluntad se atribuyen a Dios, es simplemente un conocimiento «práctico» de Dios; no es en ningún sentido especulativo. Abstraer de Él los elementos antropomórficos, es quedarse solo con la palabra. El concepto de Dios no pertenece a la metafísica (que no existe) sino a la ética.³⁵

Inicialmente J. G. Fichte compartía completamente el punto de vista de Kant. En su *Attempt at a Critique of All Revelation*, admite la creencia en Dios, a partir de los postulados de la razón y le atribuye a Dios ciertas cualidades definidas, como la santidad, la bienaventuranza, la omnipotencia, la justicia, la omnisciencia y la eternidad. Sin embargo, estas cualidades por sí solas no nos proporcionan una comprensión definitiva de Dios y un conocimiento de su ser *per se*. Incluso si lo hicieran, esto no fomentaría la moralidad pura, sino que solo la dañaría. La religión siempre representa a Dios antropomórficamente, en el tiempo y en el espacio, e incluso físicamente, y no le hace daño mientras no entre en conflicto con la moralidad y mientras esta representación gráfica no se considere objetivamente válida. Todo debe verse como una adaptación a nuestra necesidad subjetiva. Solo puede ser de origen divino una revelación que presente a un Dios antropomorfizado como válido no objetivamente, sino solo subjetivamente.³⁶

También Schleiermacher, aunque se apartaba en muchos aspectos de Kant y Fichte y se alineaba más estrechamente con Spinoza, estuvo de acuerdo con el primero en la doctrina de la incognoscibilidad de Dios. Mientras que la idea de la unidad del ser y del pensamiento, de lo real y del ideal, es decir, de la idea de Dios, es la asunción de todo nuestro conocimiento, el fundamento de nuestro pensamiento, esta idea no puede captarse en el pensamiento y permanece oculta «detrás de una cortina [epistemológica]». Cuando más intentamos acercarnos al Absoluto, más se enfatiza en nuestro pensamiento y empezamos a hablar en imágenes.³⁷ En una palabra, el Absoluto no es accesible al conocimiento humano. En su *Christian Faith*, Schleiermacher propuso las mismas ideas, aunque en una forma más religiosa y menos elaborada. Dios es el «de dónde» de nuestra existencia; y como tal causalidad absoluta, no puede ser objeto de nuestro conocimiento, sino solo el contenido del sentimiento de dependencia absoluta.³⁸

Desde entonces, la doctrina de la incognoscibilidad de Dios ha penetrado progresivamente en la conciencia moderna. Hegel, para estar seguro, tenía otra posición. Aunque reconocía que una representación religiosa era inadecuada y adecuada solo para las masas, creía que la filosofía era capaz de despojar a esta representación de su forma relacionada con los sentidos y elevarla a un concepto «plenamente adecuado». La razón, en su opinión, se eleva a sí misma paso a paso

³⁵ I. Kant, *Critique of Practical Reason*, trad. Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 103ss.

³⁶ J. G. Fichte, *Attempt at a Critique of All Revelation*, trad. Garrett Green (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1978), 152ss.

³⁷ F. Schleiermacher, *Dialektik* (Berlin: G. Reimer, 1839), 60ss.

³⁸ F. Schleiermacher, *The Christian Faith* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1989), §4, 4.

a través de varias etapas hasta el nivel del conocimiento absoluto, entonces mira a la verdad cara a cara y sabe que su esencia es la Razón, el Pensamiento, la Idea misma. La filosofía, la ciencia pura, específicamente la lógica, es la descripción del ser de Dios como tal. Comprende el Absoluto en su forma correspondiente apropiada como pensamiento —en forma de concepto.³⁹ En esta línea hegeliana, purificando y profundizando los conceptos, muchos pensadores⁴⁰ (e. g., Strauss, Biedermann, Ed. von Hartmann, Scholten) intentaron acercarse aún más a la realidad trascendente. Pero en el caso de otros, la filosofía de Hegel llevó a un resultado totalmente diferente. Afirmaban que en la idea de Dios nunca podría superarse una representación relacionada con los sentidos, y por tanto, acabaron en el ateísmo. Feuerbach decía que el Dios personal no era otra cosa que la esencia de los humanos mismos, y la teología nada más que antropología. Todo lo que se predica de Dios se deriva de la esfera de la humanidad, no solo de la personalidad sino de todos los atributos y nombres. La religión es la deificación de la humanidad misma. Los seres humanos no pueden elevarse por encima de su propia esencia, y por lo tanto Dios es, y siempre permanece, un ser humano relacionado con los sentidos, no solo en la dogmática cristiana sino también en la filosofía.⁴¹ Muchos, de acuerdo con Feuerbach, descartaron toda la idea de Dios junto con su representación antropomórfica.⁴²

Otros, sin embargo, consideraban este ateísmo demasiado radical. Considerando el carácter limitado de la facultad humana de conocer, que siempre queda confinada a la esfera de lo finito, estos pensadores creían que debíamos limitarnos a lo que se da por observación (positivismo), abstenernos de pronunciarnos sobre la existencia y el carácter de lo suprasensible (abstencionismo), y con referencia a este último, por lo tanto, confesar nuestra absoluta ignorancia (agnosticismo). En Francia, Augusto Comte limitó la tarea de la ciencia a la observación y explicación de los

³⁹ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, en *Sämtliche Werke* (Stuttgart: Fr. Frommans, 1949-59 [1837]), IV, 43 [*Werke*, III, 33]. Nota del ed.: Donde sea posible, las referencias a los escritos de Hegel serán citadas de la edición moderna de Stuttgart o de una traducción inglesa publicada. El título de la obra de Hegel y la cita original de Bavinck de *Werke* de Hegel se dará entre corchetes.

⁴⁰ D. F. Strauss, *Die christliche Glaubenslehre*, 2 vols. (Tübingen: C. F. Osiander, 1840-41), I, 523ss., 547ss., 609ss.; A. E. Biedermann, *Christliche Dogmatik* (Zürich: Fussli, 1869), II, 516ss.; E. von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, 11th ed. (Leipzig: H. Haacke, 1904), 155ss., 175ss.; ídem, *Religionsphilosophie* (Bad Sachsa im Harz: Hermann Haacke, 1907), 608ss.; J. H. Scholten, *Dogmatices christianae initia*, 2d ed. (Lyons: P. Engels, 1858), 109ss.; ídem, *De Leer der Hervormde Kerk in Hare Grondbeginselen*, 2d ed., 2 vols. (Leyden: P. Engels, 1850-51), 199-200.

⁴¹ L. Feuerbach, *The Essence of Christianity*, trad. G. Eliot (New York: Harper Torchbook, Harper & Row, 1957 [1854]).

⁴² L. Büchner, *Kraft und Stoff* (Frankfurt a.M.: Meidinger Sohn, 1858), 392. Nota del ed.: Esta obra está traducida al inglés como *Force and Matter* de la 15ª edición alemana, 4th ed. (New York: P. Eckler, 1891); ídem, *Der Gottesbegriff und dessen Bedeutung in der Gegenwart*, 2d ed. (Leipzig: Th. Thomas, 1874); E. Haeckel, *The History of Creation*, trad. y rev. E. R. Lankester, 2 vols. (New York: Appleton, 1883), 30ss.; ídem, *The Riddle of the Universe*, trad. Joseph McCabe (New York: Harper & Brothers, 1900), 319ss.; D. F. Strauss, *The Old Faith and the New*, trad. Mathilde Blind (New York: Holt, 1873), 155ss.; F. Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, trad. Douglas Smith (New York: Oxford University Press, 1998), 80; B. Carneri, *Der moderne Mensch: Versuche über Lebensführung* (Leipzig: Kröner, 1901), 73.